

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

ТОМ 102



Фридрих Вильгельм Иозеф

ШЕЛЛИНГ

СОЧИНЕНИЯ
В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
« МЫСЛЬ »
МОСКВА — 1987

ББК 87.3

Ш 44

**РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Редколлегия серии:

акад. М. Б. МИТИН (председатель), д-р филос. наук *В. В. СОКОЛОВ* (зам. председателя), канд. филос. наук *В. А. ЖУЧКОВ* (ученый секретарь), д-р филос. наук *В. В. БОГАТОВ*, д-р филос. наук *А. И. ВОЛОДИН*, д-р филос. наук *А. В. ГУЛЬГА*, чл.-корр. АН СССР *Д. А. КЕРИМОВ*, д-р филос. наук *В. Н. КУЗНЕЦОВ*, д-р филос. наук *Г. Г. МАЙОРОВ*, д-р филос. наук *Х. Н. МОМДЖЯН*, д-р филос. наук *И. С. НАРСКИЙ*, д-р юрид. наук *В. С. НЕРСЕЯНЦ*, д-р филос. наук *М. Ф. ОВСЯННИКОВ*, акад. *Г. И. ОЙЗЕРМАН*, д-р филос. наук *В. Ф. ПУСТАРНАКОВ*, д-р филос. наук *М. Т. СТЕПАНЯНЦ*, д-р филос. наук *А. Л. СУББОТИН*, чл.-корр. АН УзССР *М. М. ХАЙРУЛЛАЕВ*

Составитель, редактор издания,
автор вступительной статьи *А. В. ГУЛЬГА*

Примечания
А. В. ГУЛЬГИ и *М. И. ЛЕВИНОЙ*

Перевод с немецкого
М. И. ЛЕВИНОЙ

0302010000-171

Ш 004(01)-87 - подписное

Издательство «Мысль». 1987

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ШЕЛЛИНГА

1. ВЕХИ ТВОРЧЕСКОГО ПУТИ

Ф. В. Й. Шеллинг (1775 — 1854) — представитель немецкой классической философии. Его творческая судьба необычна: рано созрев как самостоятельный философ (в 23 года без защиты диссертации он стал профессором в Йене), Шеллинг выступил в качестве главы направления, пытавшегося преодолеть субъективизм Фихте, повернуть теоретическую мысль лицом к природе. Развивая свои принципы и пытаясь применить их к жизни человека и общества, он попал затем в кризисную ситуацию, не завершив ни одного из начатых им фундаментальных трудов. Плодовитый в молодости писатель неожиданно прекратил публикацию своих произведений. Большинство работ Шеллинга появилось посмертно. Он пережил свою славу и не оставил философских наследников. Это было время, когда в немецкой философии преобладал вульгарный материализм. Вскоре раздался призыв «Назад к Канту!». Помимо неокантианства в Германии было сильное неогегельянство и нечто вроде неофихтеанства. Неошеллингианства не было.

Известны отрицательные отзывы о Шеллинге, принадлежащие представителям различных философских направлений, которые с разных сторон дружно нападали на Шеллинга, отрицая за ним какое-либо значение. Шеллинга одновременно обвиняли в атеизме и мистике, материализме и обскурантизме. У математика К. Ф. Гаусса, по его словам, при чтении Шеллинга «волосы вставали дыбом». Биолог М. Я. Шлейден называл Шеллинга «философским Калиостро». Как согласовать эти негативные характеристики с современным интересом к мыслителю?

А интерес растет. Об этом свидетельствуют не только многочисленные появившиеся в последние годы работы о Шеллинге, но и публикация его наследия. Баварская академия наук приступила к изданию Полного собрания

сочинений Шеллинга в 80 томах (три из них уже увидели свет). В Турине профессор Л. Парезон выпустил пять томов неизвестных текстов Шеллинга и свидетельство о нем современников. Настоящий двухтомник (в сочетании с выпущенной ранее в серии «Философское наследие» работой Шеллинга «Философия искусства») призван ознакомить советского читателя с наиболее ценным из философского наследия мыслителя.

Правильно истолковать Шеллинга помогают нам оценки, принадлежащие основоположникам марксизма. К. Маркс писал Л. Фейербаху 20 октября 1843 г.: «*Искренняя юношеская мысль Шеллинга... которая у него осталась фантастической юношеской мечтой, для Вас стала истиной, действительностью, серьезным мужественным делом*»¹. Здесь же Маркс отмечал попытку Шеллинга превзойти все прежние философские направления: «Как ловко г-н Шеллинг поймал на удочку французов — сперва слабого эклектика Кузена, позднее даже даровитого 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 Шеллинг говорит: я — соединение философии и теологии; французским материалистам: я — соединение плоти и идеи; французским скептикам: я — разрушитель догматики...» На это письмо К. Маркса ссылается В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», говоря о невозможности стать вне борьбы основных философских направлений³.

Ф. Энгельс слушал лекции Шеллинга в 1841 г. Находясь в то время на гегелевских позициях, он отмечал непоследовательность идеализма Шеллинга, в частности двусмысленность понятия «слепого», «предвечного» бытия: «...принципом позитивной философии является предшествующее всякому мышлению бытие... Это «слепое сущее» есть hyle, вечная материя прежней философии. Что эта материя развивается, становясь богом, это, во всяком случае,— нечто новое»⁴. И далее: «Предвечное бытие ведь никак еще не может видеть, желать, отпускать, переводить

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 258.

² Там же.

³ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 357.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 424.

обратно. Оно ведь не более, чем голая абстракция материи, которая как раз очень далека от всего личного, от всякого самосознания. Никакие рассуждения не могут внести самосознание в эту неподвижную категорию, если только она не будет понята как материя и как развивающаяся через природу к духу... Эта предвечность может вести только к материализму и, самое большее, к пантеизму, но никак не к монотеизму»⁵. Энгельс показывал движение Шеллинга по нисходящей: «...богом упоенный пророк, он возвещал наступление нового времени. Вдохновленный низошедшим на него духом, он сам часто не понимал значения своих слов. Он широко раскрыл двери философствования, и в кельях абстрактной мысли повеяло свежим дыханием природы; теплый весенний луч упал на семя категорий и пробудил в них все дремлющие силы. Но огонь угас, мужество исчезло, находившееся в процессе брожения виноградное сусло, не успев стать чистым вином, превратилось в кислый уксус»⁶.

Однако, когда позитивист Е. Дюринг выступил против немецкой философской классики, он получил резкую отповедь от Энгельса. Дюринг, писал Ф. Энгельс, «осмеливается называть шарлатанами таких людей, как Фихте, Шеллинг и Гегель, из которых даже наименее значительный — все же гигант по сравнению с ним»⁷.

Марксистская историко-философская мысль преодолела односторонне-негативный подход к наследию Шеллинга, который проявился в некоторых работах, и ярче всего, пожалуй, в книге Д. Лукача «Разрушение разума» (1954). Последняя имеет вызывающий удивление подзаголовок — «Пути иррационализма от Шеллинга до Гитлера». Даже если иметь в виду немолодого Шеллинга, недопустимо ставить его в один ряд с главарем немецкого фашизма. В ГДР массовым, карманным изданием уже в четвертый раз выпущена «История новейшей философии» Шеллинга, созданная им в 1827 г.⁸ Последняя работа о Шеллинге, написанная преимущественно марксистами ГДР и ФРГ, остро ставит вопрос об актуальности учения Шеллинга, о материалистических тенденциях, в нем содержащихся, критикует иррационалистические крайности и политическую реакционность поздних работ философа, отмечая

⁵ Там же. С. 426.

⁶ Там же. С. 442.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 149.

⁸ Schelling F. W. J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. 4. Aufl. Leipzig, 1984.

вместе с тем и возможность их антисциентистской и анти-технократической интерпретации⁹.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг родился 27 января 1775 г. в городке Леонберг близ Штутгарта в семье дьякона. Окончив семинарию, пятнадцатилетний юноша поступает на богословское отделение университета в Тюбингене. Живет он в интернате и дружит с проживающими там же старшеклассниками Гегелем и Гёльдерлином. Молодые люди увлечены французской революцией. По преданию, Гегель и Шеллинг посадили на лугу близ Тюбингена «дерево свободы», молва приписывала Шеллингу перевод на немецкий язык «Марсельезы». Ни то ни другое документально не подтверждается, но в архиве недавно был найден документ, указывающий на принадлежность Шеллинга к революционному студенческому клубу.

Интерес к политике сочетается с живым интересом к философии, студент Шеллинг самостоятельно штудирует Канта. В эти же годы возникает еще один интерес, который он пронесет через всю жизнь,— к мифологии. Диссертация, сделавшая его в семнадцать лет магистром философии и самостоятельно им написанная, называлась «Опыт критического и философского истолкования древнейшей философии о происхождении человеческого зла по третьей книге Бытия» (Гегель и Гёльдерлин аналогичную защиту провели по тексту, представленному профессором). В 1793 г. он публикует первую свою статью — «О мифах, исторических сказаниях и философемах древности».

В том же году Шеллинг познакомился с Фихте, проезжавшим через Тюбинген. Через год — новая встреча с Фихте, направлявшимся в Йену, чтобы читать курс своего наукоучения¹⁰ — философской системы, призванной, по мысли автора, довести до конца дело, начатое Кантом. Шеллинг быстро схватывает суть фихтевского учения и в его духе пишет работу «О возможной форме философии», которая тут же выходит в свет в виде тоненькой книжки. За ней следует «Я как принцип философии, или Безусловное в человеческом знании» (1795). Судя по названию, это фихтеанская работа, однако внимательное прочтение обнаружит в ней некоторые своеобразные, характерные для Шеллинга оттенки, которые еще более заметны в другой

⁹ Natur und Geschichtlicher Prozeß. Frankfurt/M., 1984. S. 39.

¹⁰ На наш взгляд, возможен другой перевод термина Wissenschaftslehre — «учение о науке» (см.: Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986).

появившейся в том же году работе — «Философские письма о догматизме и критицизме». Это — тяготение к объективному началу. Последователь Канта и Фихте, Шеллинг пытается совместить их принципы с учением Спинозы, совершенно им противоположным.

После окончания университета в 1795 г. Шеллинг отказывается от духовной карьеры и служит домашним учителем. Вместе с подопечными ему двумя отпрысками богатой фамилии он переезжает в Лейпциг, где его воспитанники поступают в университет. В Лейпциге Шеллинг занимается естествознанием. Две работы — «Идеи к философии природы» (1797) и «О мировой душе» (1798) — приносят ему известность в научных кругах. По ходатайству Гёте Йенский университет приглашает Шеллинга на должность экстраординарного (внештатного) профессора. В 1799 г. Шеллинг публикует еще две натурфилософские работы — «Первый набросок системы натурфилософии» и «Введение к наброску системы натурфилософии». За ними следуют «Система трансцендентального идеализма» (1800), «Изложение моей философской системы» (1801), диалог «Бруно» (1802). Вместе с Гегелем Шеллинг издавал «Критический философский журнал». Статьи публиковались там без подписи, и поэтому до сих пор нет полной ясности в том, какова доля каждого из них в опубликованных материалах ¹¹.

В Йене Шеллинг сближается с кружком романтиков (Фридрих и Август Вильгельм Шлегели, Людвиг Тик, Новалис), пробудивших у него интерес к искусству и повлиявших на его художественные вкусы. Но философ держится особняком; на религиозные увлечения Новалиса он отвечает богохульной поэмой «Эпикурейский символ веры Гейнца Видерпоста» (1799). Разрыв с романтиками происходит и на личной почве: жена А. В. Шлегеля Каролина оставила мужа, чтобы сочетаться браком с Шеллингом.

Супруги в 1803 г. переезжают в Вюрцбург, где Шеллингу было предоставлено место ординарного профессора. Еще в начале года вышел его новый труд «О методе университетского образования». Шеллинг работает над курсами «Философия искусства» и «Система всей философии» (оба вышли посмертно). Он пробует силы и в области художе-

¹¹ Schelling F. W. J., Hegel G. W. F. Kritisches Journal der Philosophie. Leipzig, 1981.

ственной прозы: в январе 1805 г. появляется роман «Ночные бдения» (под псевдонимом Бонавентура)¹².

В 1806 г. Шеллинг обосновывается на долгие годы в Мюнхене. Его назначают штатным членом Баварской академии наук. Речь «Об отношении изобразительных искусств к природе» (1807), произнесенная в Академии по случаю именин короля, приносит ему монаршьё благоволение и вскоре — пост генерального секретаря Академии художеств. Отныне он не знает материальных забот. Но судьба наносит ему тяжелый удар: в сентябре 1809 г. умирает Каролина, любимая жена, друг, помощник в работе. Через три года он женится на юной Паулине Готтер, он будет счастлив и в новом браке, но что-то оборвется в его жизни с уходом из нее Каролины: Шеллинг не опубликует больше ни одного значительного произведения. Последнее — «Философские исследования о сущности человеческой свободы» — увидело свет весной 1809 г.

Потеря жены настраивает Шеллинга на религиозный лад. В 1804 г. в работе «Философия и религия» он отрицал личное бессмертие. Теперь ему хочется верить, и он убеждает себя, что Каролина исчезла не совсем, что живет не только память о ней, но и частица ее самой. Бессмертию души посвящен диалог «Клара». Он был написан в 1810 г. и опубликован посмертно, как и одновременно с ним созданные «Штутгартские беседы», которые содержат популярное изложение всей его системы.

Происходившее в это время изменение политического климата не могло не сказаться на творческой эволюции Шеллинга. В посленаполеоновской Европе на долгие годы воцаряется политическая реакция. Священный союз Австрии, Пруссии и России, к которому примкнули и другие государства, бдительно следил за устойчивостью монархических режимов. В германских государствах усиливается цензура, подавляется свободомыслие, пресекаются студенческие выступления. Шеллинг не разделяет радикальных настроений, он на стороне правительства.

Вопреки религиозному умонастроению Шеллинга молва приписывает ему атеистические убеждения. Вюртембергский король по этой причине не утвердил решение Тюбингенского университета пригласить Шеллинга на до-

¹² Свои аргументы в пользу того, что роман написан именно Шеллингом, автор этих строк изложил в работах, опубликованных в журналах «Вопросы литературы». 1982. № 9; Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1984. N 11.

лжность профессора. Ф. Г. Якоби в печати обвиняет его в безбожии. Ответ Шеллинга Якоби содержится в памфлете «Памятка о «Божественном существе» господина Ф. Г. Якоби» (1812).

В 20-е годы Шеллинг работает над произведением «Мировые эпохи», бесконечно переделывает его, трижды посылает в набор, но не выпускает и не завершает (фрагменты увидели свет посмертно). Та же участь постигает и другой его фундаментальный труд — «Философию мифологии». Творческому кризису сопутствуют болезни, в 1820 г. Шеллинг на семь лет перебирается из Мюнхена, где плохой климат, в Эрланген; иногда ведет там лекционный курс, но большую часть времени уделяет творческой работе, которая по-прежнему не приносит видимых результатов.

С 1827 г. Шеллинг снова в Мюнхене. Он — президент Академии наук. В новосозданном Мюнхенском университете он с успехом читает вводный курс (изданный посмертно под названием «История новейшей философии»). Значительное место в нем уделено критике Гегеля. К 1832 г. окончательно складываются идеи новой, «позитивной» философии, и он читает курс под таким названием (опубликованный только в наши дни). Неоднократные попытки закончить и выпустить труд, излагающий в систематическом виде его собственные взгляды, успеха не имеют. Несмотря на многомесячные творческие отпуска, он публикует с огромными перерывами лишь мелкие работы. В 1815 г. — «Самофракийские божества», в 1832 г. — «О новом открытии Фарадея», еще через два года — предисловие к немецкому переводу трактата В. Кузена. Французскому философу Шеллинг был обязан орденом Почетного легиона и членством в Парижской академии наук.

Стареющий Шеллинг становится философским знаменем политической реакции. Именно поэтому в 1841 г. прусский король приглашает его занять в Берлине кафедру философии, Шеллинг принял приглашение и объявил курс — «Философия откровения». Его вступительная лекция собрала многочисленную и блистательную аудиторию. Среди слушателей находились Ф. Энгельс, А. Гумбольдт, С. Киркегор, М. А. Бакунин. Впечатления Энгельса от шеллинговского курса процитированы выше. Добавим еще слова Энгельса из его статьи «Шеллинг — философ во Христе»: «Первое, что сделал Шеллинг здесь на кафедре, было то, что он прямо и открыто напал на философию

и вырвал из-под ее ног почву — разум»¹³. Курс был неудачен. Шеллинг впоследствии дезавуировал его: в своем философском завещании, составленном в начале 1853 г. и содержавшем распоряжения относительно рукописей, он отмечал, что этот курс представляет лишь исторический интерес, в нем он видел попытку, «которая уступила место более правильному» ходу мыслей¹⁴. Можно себе представить раздражение Шеллинга, когда помимо его воли курс 1841/42 г. вскоре после прочтения был опубликован по студенческой записи. Шеллинг подал в суд и проиграл процесс. Обиженный философ в 1846 г. прекратил чтение лекций (сохранив обязанности члена Академии). Главные усилия он тратит на безуспешные попытки завершить и опубликовать свои труды.

Шеллинг умер 20 августа 1854 г. Через два года его сын Фридрих начал выпускать Собрание сочинений философа в 14 томах, больше половины которых составляли неопубликованные произведения.

У читателя, естественно, возникает вопрос относительно причин, воспрепятствовавших Шеллингу довести до конца построение системы. Что мешало плодовитому некогда автору публиковать свои труды? Мы указывали на психологический перелом 1809 г., связанный с кончиной жены. Но главной причиной было то, что творческий поиск не завершился приемлемым для мыслителя результатом. Концы не сходились с концами, и Шеллинг не мог удовлетвориться найденным решением. Творческая эволюция Шеллинга — самокритика идеализма, способного остро ставить проблемы, но неспособного доводить до конца их решение.

«Какое существенное отличие вашей теперешней системы от прежней?» — спросил Шеллинга русский писатель Н. А. Мельгунов осенью 1836 г. В ответ он услышал: «Она та же; главные, основные начала не изменены, только она возведена в высшую степень»¹⁵. В 1794 г., преподнося свое первое произведение, Шеллинг процитировал в дарственной надписи Спинозу и приписал по-гречески формулу пантеизма «эн кай пан» («всё — единое»). А шестьдесят лет спустя, за несколько месяцев до смерти, он писал сыну

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 449.

¹⁴ Schellingiana rariora. Torino, 1977. S. 673.

¹⁵ Мельгунов Н. А. Шеллинг//Отечественные записки. 1839. Т. III. С. 127-128.

Фридриху: «Лессинг в свое время сказал: всё — единое, я не знаю ничего лучшего. Я тоже не знаю ничего другого»¹⁶. Шеллинг вступил в философскую жизнь и ушел из нее пантеистом. И все же пантеизм раннего Шеллинга разительно отличается от позднего. В творческой эволюции мыслителя менялись и авторитеты, и интересующие его сферы философствования, и подходы, хотя трудно установить четкую периодизацию. Он начинал с увлечения Фихте, но сразу же стал преодолевать фихтевский субъективизм; увлекся Спинозой и никогда не забывал о нем, но затем все большее внимание стал уделять Лейбницу («Как плодотворно каждое слово этого мужа; ни разу не пришлось ему затронуть какой-либо предмет так, чтобы волшебным образом его не посетила идея»)¹⁷. Важной вехой был поворот к естествознанию и философии природы. Однако невозможно сказать, когда кончился «натурфилософский период»: перестав публиковать труды по философии природы, он сохранял интерес к ее проблемам и продолжал именовать свою систему натурфилософией, подобно тому как Фихте сохранил термин «наукоучение», даже существенным образом изменив свои принципы. В 1801 г. Шеллинг заявил о «своей системе», сформулировав принцип тождества идеального и реального. Однако «философия тождества» или «всеединства» не всегда понималась им однозначно. В ней выдвигались самые разнообразные, порой взаимоисключающие моменты, обнаруживались и вновь утрачивались диалектические черты. В конечном итоге возобладали идеализм.

В 1832 г. Шеллинг впервые прочел курс так называемой позитивной философии, якобы коренным образом отличающейся от всего предшествующего философствования. Под знаком безуспешных попыток систематически изложить новые идеи прошли последние двадцать два года его жизни.

Условно в творчестве Шеллинга, на наш взгляд, можно выделить три периода: ранний (до 1801 г.), средний и (начиная с 1832 г.) поздний, «закатный». В данном двухтомнике представлены произведения, относящиеся к первым двум периодам.

¹⁶ Неопубликованное письмо Шеллинга от 18.3.1854 г. (Архив Шеллинга, Мюнхен).

¹⁷ *Studia Leibniziana*. Bd XV/2 (1983). S. 222.

2. ПРЕОДОЛЕНИЕ СУБЪЕКТИВИЗМА. НАТУРФИЛОСОФИЯ

Главное философское достижение Канта — идея активности субъекта. Проблема объекта остается у него открытой. Вещи «аффицируют» нашу чувственность, но существуют «сами по себе», независимо от субъекта. Фихте не мог с этим примириться и построил систему мироздания, целиком зависящую от человеческого Я (не эмпирического «я» той или иной личности, а некоего всеобщего духовного начала). *Не-Я*, т. е. объективный мир, соположено и тождественно Я и в то же время отлично от него в силу своей пассивности. *Не-Я* — лишь вместилище деятельности Я. Проблема объекта решена Фихте путем подчинения его субъекту.

Юный Шеллинг увлечен Фихте, но быстро от него отходит, у него возникает собственная концепция. От фихтевской она отличается интересом и почтением к объективному началу. У Шеллинга, как и у Фихте, объект и субъект изначально соположены, образуя нечто единое. В чем же различие между двумя философиями? Гегель впоследствии напишет об этом специальную работу: Фихте обосновывает «субъективный субъект-объект», Шеллинг — «объективный субъект-объект». Все дело пока в едва заметных нюансах.

Расхождения между Шеллингом и Фихте и даже завуалированные выпады первого против второго можно обнаружить в работе «Философские письма о догматизме и критицизме». Здесь противопоставлены две крайние точки зрения. «Либо нет субъекта, а есть абсолютный объект, либо нет объекта, а есть абсолютный субъект. Как же решить этот спор?»¹⁸ Догматизм противостоит критицизму. Шеллинг отвергает первый из-за недооценки субъекта, второй — из-за его переоценки. Догматизмом он называет философию Спинозы, критицизмом принято было называть философию Канта.

Но почему тогда Шеллинг в своей работе превозносит Канта? Он пишет: «Пока стоит философия, будет стоять и «Критика чистого разума», и только она одна... «Критика чистого разума»... значима для всех систем...»¹⁹ По мнению Шеллинга, «Критика чистого разума» содержит подлинное учение о науке, труд Канта — канон всех возможных систем.

¹⁸ Наст. том. С. 51.

¹⁹ Наст. том. С. 56.

Кого же имеет в виду Шеллинг, критикуя «критицизм»? О ком сказано: ничто так не возмущает философский ум, как утверждение, что отныне вся философия должна двигаться в рамках одной определенной системы? Для Шеллинга нет более возвышающего зрелища, чем бесконечный простор расстилающегося впереди знания, все величие философии для него в том, что она не может быть завершена. Что это за «критицизм», которому надо доказывать вред умственной тирании, право философской мысли на свободу, призывая к терпимости? Кого надо убеждать в том, что термин «философия» целесообразно сохранить? «Философия — какое прекрасное слово! Если автору будет дано право голоса, он отдаст свой голос за сохранение старого слова»²⁰.

Фихте ввел новый термин — «наукоучение», говорил о «так называемой философии». Видимо, против него и направлен шеллинговский пафос обличения «критицизма». Главная задача всякой философии, пишет Шеллинг, состоит в разрешении проблемы бытия. Как критицизм, так и догматизм не могут справиться с этой проблемой. «Если догматизм требует, чтобы я растворился в абсолютном объекте, то критицизм, напротив, должен требовать, чтобы все именуемое объектом исчезло в моем интеллектуальном созерцании меня самого»²¹. Термина «интеллектуальное созерцание» у Канта нет, созерцание, по Канту, может быть лишь чувственным. Об интеллектуальном созерцании стал говорить только Фихте. Шеллинг, следовательно, имеет в виду именно его. Такого мнения держится и А. Пипер, автор вступительной статьи к новейшему, академическому изданию «Писем о догматизме и критицизме»: у Шеллинга «собственно не Кант, а Фихте — антипод Спинозы»²². В зрелые годы Шеллинг прямо назовет Фихте антиподом Спинозы. «Идеализм Фихте выступает как полная противоположность спинозизму, как спинозизм наизнанку, поскольку абсолютному, уничтожающему все субъективное объекту Спинозы он противопоставляет субъект в его абсолютности, неподвижному бытию Спинозы — действию»²³.

Когда вышли «Письма...», Фихте смолчал, но четыре года спустя он напишет Шеллингу по поводу его работы:

²⁰ Наст. том. С. 58.

²¹ Наст. том. С. 76.

²² Schelling F. W. J. Historisch-Kritische Ausgabe. Werke. Stuttgart, 1982. Bd 3. S. 23.

23 Schellingiana rariora. S. 450.

«У меня возникло предчувствие, что Вы не проникли в смысл наукоучения»²⁴. Вполне возможно, что Шеллинг еще не осознавал в полной мере своих расхождений с Фихте. Он мог также опасаться за свою судьбу: ему нужно было добиться самостоятельного положения в науке; новые идеи встречали противодействие. Фихте важен был ему как покровитель, как союзник в борьбе с философской ортодоксией (в том числе с ортодоксальным кантианством), время разрыва с Фихте еще не пришло. В 1797 г. Шеллинг публикует в йенском «Философском журнале» (редактируемом Фихте) статью «Общий взгляд на новейшую философскую литературу», где Фихте назван главой нового направления, создателем более высокой философии, чем учение Канта. Но и здесь Шеллинг очерчивает круг самостоятельных интересов: это философия природы.

В работе «Общий взгляд...» уже сформулирована идеалистическая программа натурфилософских исследований, т. е. программа такого философского осмысления природы, согласно которому все вещи в природе «могут быть только продуктами духа»²⁵. Сам термин «натурфилософия» появится позднее — только в 1799 г. в работе «Первый набросок системы натурфилософии». Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» объективно оценил значение натурфилософии: «Она содержит много нелепостей и фантастики, но не больше, чем современные ей нефилософские теории естествоиспытателей-эмпириков, а что она содержит также и много осмысленного и разумного, это начинают понимать с тех пор, как стала распространяться теория развития»²⁶. В «Диалектике природы» Энгельс отмечал, что натурфилософия «заменяла неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные пробелы лишь в воображении. При этом ею были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия...»²⁷.

В 1820 г. датский физик Х. К. Эрстед открыл явление электромагнетизма. Открытие Эрстеда произошло случайно. Но, как отмечает Дж. Бернал, Эрстед, «вдохновленный унитарными идеями *натурфилософии*, в течение 13 лет,

²⁴ Schelling F. W. J. Briefe und Dokumente. Bd II. S. 339.

²⁵ Schelling F. W. J. Samtliche Werke. Bd I-XIV. 1856-1860 (вдальнейшем - SW). Bd I.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 11.

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 304—305.

несомненно, пытался найти связь между электричеством и магнетизмом...»²⁸. Унитарные идеи, т. е. мысли о единстве природы, вынашивал Шеллинг. Еще в первой своей натурфилософской работе — «Идеи к философии природы» он находил много общего между электричеством и магнетизмом.

Со времен Ньютона и Гюйгенса боролись две теории света — корпускулярная и волновая. Шеллинг писал в трактате «О мировой душе»: «Когда я утверждаю *материальность* света, я не исключаю этим противоположного мнения, а именно что свет представляет собой феномен движущейся среды... Разве не лучше было бы поэтому рассматривать эти мнения не как противоположные, как это делалось до сих пор, а как *взаимодополняющие* и таким образом соединить преимущества обоих в *одной гипотезе?*»²⁹ Пройдет более ста лет, и в 1923 г. Л. де Бройль создаст синтетическую теорию света, объединившую идеи корпускулы и волны.

Шеллинг не отвергал ни эксперимента, ни наблюдения в науке. А. Гумбольдту он писал: «Натурфилософию упрекают в том, что она презирает опыт и мешает его прогрессу, и это происходит в то время, когда многие естествоиспытатели наилучшим образом используют ее идеи и применяют их в своей экспериментальной работе. Разум и опыт могут противоречить друг другу только по видимости»³⁰. Отвечая Шеллингу, Гумбольдт соглашался с ним: «Я рассматриваю революцию, которую Вы начали в естествознании, как прекраснейшее начинание нашего времени... Натурфилософия не может повредить успехам эмпирических наук. Напротив, она дает принципы, которые подготавливают новые открытия»³¹.

Что это за принципы? Об одном из них, об «унитарных идеях», мы упоминали. Природа едина. Нет в ней разоб- щенных субстанций, неразложимых первоэлементов, какими с древних времен привыкли считать воздух, воду, огонь. В XVIII в. удалось разложить на составные части воздух и воду. Что касается огня, то XVIII столетие сначала укрепило, а потом начисто отвергло теорию флогистона — особого вещества, которое будто бы выделяется при горении. Было доказано, что нет и теплорода, особого веще-

²⁸ Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956. С. 339.

²⁹ Наст. том. С. 98.

³⁰ Schelling F. W. J. Briefe und Dokumente. 1975. Bd III. S. 179.

³¹ Ibid. S. 180.

ства теплоты. «Отпадают, — пишет Шеллинг, — все абсолютные качественные различия материи, которые ложная физика фиксирует и закрепляет в понятиях так называемых «субстанций»: вся материя внутренне едина и по существу представляет собой тождество»³².

Другой принцип натурфилософии Шеллинга — изменение и развитие природы. Изначальное движение присуще материи как таковой. Всякий покой, всякое устойчивое состояние тела относительно. Природа — не только продукт, она — продуктивность, «абсолютная деятельность». Шеллинг говорит об «иерархии организаций», по-разному представляя себе, однако, направленность этой иерархии. Во «Введении к наброску системы натурфилософии» речь идет о ступенях природы («потенциях») как о ступенях восхождения форм. «Неорганическая природа — продукт *первой* потенции, органическая — продукт *второй*... Поэтому неорганическая природа предстает вообще как от века существующая, а органическая — как возникшая»³³. А в написанном до этого «Первом наброске системы натурфилософии» речь шла о нисхождении форм — «природа постепенно спускается от органического к неорганическому»³⁴. Ошибочная, произвольно высказанная точка зрения уступила место более правильной.

Еще один важный принцип — единство противоположного. Любая действительность уже предполагает раздвоение. Где существуют явления, там существуют противоположные силы. Учение о природе, следовательно, предполагает в качестве непосредственного принципа всеобщую двойственность³⁵. Диалектический взгляд на природу помог Шеллингу высказать плодотворную догадку о том, что такое жизнь. Жизнь, пишет он, представляет собой единство двух материальных процессов — распада и восстановления веществ. «В каждом одушевленном теле должна поддерживаться постоянная *смена материи*»³⁶.

А как обстоит дело с принципом материальности мира, столь важным для естествознания? В работе «Общий взгляд на новейшую философскую литературу» очевиден идеалистический подход к истолкованию действительности. Однако Шеллинг непоследователен, утверждает под-

³² Schelling F. W. J. Frühschriften. Berlin 1971. Bd 1. S. 339.

³³ Наст. том. С. 223.

³⁴ SW. Bd III. S. 195.

³⁵ См. наст. том. С. 101.

³⁶ Наст. том. С. 157.

час прямо противоположное. Недаром К. Маркс сравнивал раннего Шеллинга с Фейербахом. В работе «О мировой душе» говорится: «Первый принцип естествознания заключается в том, чтобы не рассматривать ни одно начало как абсолютное и считать, что каждая сила в природе действует посредством *материального* начала»³⁷. Ссылаясь на это место (и аналогичные высказывания Шеллинга), шеллинговед из ГДР В. Ферстер отмечает: «Для Шеллинга материальность внешнего мира является прежде всего неоспоримым фактом»³⁸. В этом плане представляет интерес поэма Шеллинга «Эпикурейский символ веры Гейнца Видерпоста» (1799). Прозаический перевод стихов Шеллинга даст более точное представление об их мировоззренческом смысле: «С тех пор, как мне стало ясно, что материя — это единственная истина, прародительница всего сущего, основа любого мышления, начало и конец знания, я не признаю ничего незримого, откровение для меня только то, что можно обонять, вкушать, ощущать»³⁹. При жизни Шеллинга эти строки не публиковались. Вместе с тем мы должны отметить, что материалистические интенции быстро сменились у молодого Шеллинга стремлением идеалистически истолковать природу.

Интерес к натурфилософии и естествознанию Шеллинг сохранял все годы своей жизни. Об этом свидетельствует, в частности, публикуемая в настоящем издании работа «О новом открытии Фарадея». Шеллинг — президент Баварской академии наук — в 1832 г. выступил с докладом на ее пленарном заседании, целиком посвященном явлению, обнаруженному английским физиком: возникновению электрического тока под воздействием магнитного поля. Это открытие вытекало из открытия Х. К. Эрстеда, который продемонстрировал магнитные свойства электричества. Шеллинг напомнил, что он в свое время говорил о связи магнетизма и электричества.

В 1836 г. Н. А. Мельгунов спросил Шеллинга относительно натурфилософии, исключена ли она из его новой системы, и получил отрицательный ответ. Шеллинг сказал, что полон новых идей в этой области, это будет пятая часть его учения (четыре первых — историко-философское вве-

³⁷ Наст. том. С. 97.

³⁸ Natur und geschichtlicher Prozeß. S. 177. И. Черны (ЧССР) также пишет: «Мы прежде всего держимся того мнения, что вопрос о натурфилософском материализме Шеллинга вполне оправдан...» (Ibid. S. 128).

³⁹ Schellingiana rariora. S. 90.

дение, «позитивная» философия, философия мифологии, философия откровения).

В 1843 г. Шеллинг прочитал в Берлине натурфилософский курс, опубликованный посмертно под названием «Описание природного процесса». Здесь изложена последовательно идеалистическая система натурфилософии, содержащая, однако, идею развития, восхождения от низшего к высшему. «Материю нельзя, как у Аристотеля, полагать в качестве начала, она сама есть нечто ставшее»⁴⁰. Каким образом это происходит, философ объяснить не может. Он просто констатирует факт: сущее «должно стать материей, если суждено ему не остаться бескачественным, пустынным и пустым бытием, а стать организмом, от простого организма перейти к свободно передвигающемуся, от него к полностью заново рожденному — к человеку»⁴¹.

В разговоре с Мельгуновым Шеллинг назвал натурфилософию пятой, своего рода дополнительной частью своей системы, но на поверку выходило, что это одна из первых ее частей, начало системы, изложение того, что поздний Шеллинг именовал «негативной философией».

О неослабевающем интересе позднего Шеллинга к достижениям естествознания свидетельствуют опубликованные недавно в ГДР письма его к химику К. Ф. Шёнбейну, открывшему озон. Это деловая научная корреспонденция. В одном из писем Шеллинг говорит, что ждет «новой научной жизни для химии»⁴², спрашивает мнение Шёнбейна о той части работы «О мировой душе», где речь идет о химии. В последнем письме (май 1853 г.) он вынужден признаться, что несколько отстал от последних открытий, и просит назвать руководство, в которое эти открытия уже вошли, с тем чтобы он мог получить верное представление о новых данных. Семидесятивосьмилетний Шеллинг, как и в юные годы, полон почтения к природоведению.

3. ПОИСКИ СИСТЕМЫ

Создав в 1799 г. «набросок» системы натурфилософии и внося в него затем необходимые коррективы (во «Введении к наброску»), мыслитель естественным образом должен был соотнести философию природы с философией

⁴⁰ SW. Bd. X. S. 310.

⁴¹ Ibid. S. 312.

⁴² Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1980. N 6. S. 756. Письмо от 21.12.1849. Публикация воспроизведена в упомянутом выше сб.: Natur und geschichtlicher Prozeß.

духа, теорию объекта дополнить теорией субъекта. Это он сделал в работе «Система трансцендентального идеализма», которая, однако, не является изложением системы всей его философии, а трактует лишь проблему знания и поведения человека. Трансцендентальный идеализм пока противоположен натурфилософии. Причем дело не только в различии сфер, различны и исходные принципы. Натурфилософия, как и естествознание, переходит от природы к духу, трансцендентальная философия исходит из первичности духа. Натурфилософия для Шеллинга является «основной философской наукой». Трансцендентальный идеализм он называет «другой основной философской наукой» (отнюдь не единственной и даже не первой). Две философские науки пока не сведены в единое целое. Шеллинг не отрекается от своих натурфилософских работ, он просто переходит к другому кругу проблем.

Теоретическая ценность «Системы трансцендентального идеализма» состоит в том, что эта работа впервые ввела историзм в теорию познания. У Канта были только намеки, Фихте декларировал идею, а здесь не только сказано: «Философия является историей самосознания, проходящего различные эпохи»⁴³, но и показано, как это возможно. Показано за семь лет до выхода в свет «Феноменологии духа», которую обычно вспоминают в первую очередь, когда заходит речь об историческом взгляде на мышление. «Одиссеей духа» называют гегелевскую «Феноменологию», забывая отметить, что выражение это — цитата из «Системы трансцендентального идеализма». Шеллинг видит «одиссею духа» в том пути, который проделало развитие сознания от первоначального до высшего тождества объекта и субъекта.

Этапы («эпохи»), которые проходит сознание, суть следующие: от первоначального ощущения до продуктивного созерцания; от продуктивного созерцания до рефлексии; от рефлексии до акта воли — на этом завершается теоретическая философия. «Практическая» философия проходит ступени морали, права, религии, искусства. Искусство возвращает человека к природе, к изначальному тождеству объекта и субъекта.

Историзм в теории познания ведет к установлению иерархии познавательных форм. «Трансцендентальная философия является не чем иным, как постоянным возведением Я во все новые и новые степени; вся усвоенная ею

43 Наст. том. С. 283.

методика состоит в том, чтобы Я переводить с одной степени самосозерцания на другую». И как необходимому следствию возникает у Шеллинга мысль о том, что категории соотнесены друг с другом и соподчинены. «Бросаящимся в глаза свойством так называемых динамических категорий... является то, что все они коррелятивны»⁴⁴.

Шеллинг (вслед за Фихте) говорит о философском конструировании. Уже у Канта речь шла о понятийном конструировании. Сконструировать понятие, по Канту, значит создать для него соответствующее наглядное представление. Возможно это только в математике: я конструирую треугольник, рисуя на бумаге фигуру, соответствующую данному понятию. Общее изображается в конкретном, частном. Поскольку философия всегда рассматривает частное в общем, всегда абстрактно, то философское конструирование, по Канту, невозможно.

Фихте указал на возможность философского обобщения, неведомого Канту, где общее оказывается тождественным особенному. Шеллинг в статье «О конструкции в философии» развивает эту мысль. Речь идет об установлении необходимой связи между понятиями, когда одно становится понятным через другое, через необходимую связь с ним, через место данного понятия во всей конструкции. К этой мысли он неоднократно возвращается. «Допустив А, я не знаю, что мне делать с ним без В, и поэтому я должен допустить также и В»⁴⁵. В другом месте Шеллинг выражает свою мысль еще яснее: «Каждое понятие занимает в системе свое место, для которого оно только и назначено и которое определяет его значение и границы применения»⁴⁶. Принцип построения системы — воспроизведение ее возникновения. «Всякая подлинная конструкция должна быть генетической»⁴⁷. Конструкция при этом получает тройственную структуру: тезису противопоставляется антитезис, сливающийся с ним в синтезе. В рассуждениях Шеллинга нетрудно увидеть предвосхищение гегелевской диалектики. Не было чуждо Шеллингу и предельно широкое понимание логики как теоретической философии⁴⁸.

⁴⁴ Наст. том. С. 385.

⁴⁵ SW. Bd IV. S. 400.

⁴⁶ Ibid. Bd VII. S. 411.

⁴⁷ Ibid. Bd IV. S. 25.

⁴⁸ «Под логикой понимают либо, как греки до Аристотеля, науку разума; тогда она совпадает со всей спекулятивной философией. Либо систему рефлектирующего познания, трансцендентальную логику Канта; тогда это то, что я только что изложил. Либо, наконец, то, что понимается под этим у Аристотеля и в учебных заведениях» (SW. Bd VI. S. 529).

Гегель не отрицал известной зависимости своих идей от Шеллинга, хотя высказывался по этому поводу довольно резко: называя шеллингианство формализмом, он признавал, что Шеллинг «тоже завладел троичностью и придерживался ее пустой схемы; поверхностность, скандальность и пустота современного философского так называемого *конструирования*, состоящего не в чем ином, как в том, чтобы повсюду наклеивать эту формальную схему без понятия и имманентного определения и пользоваться ею для расположения материала во внешнем порядке, сделали указанную форму скучной и создали ей дурную славу. Но из-за безвкусицы этого употребления она не может потерять своей внутренней ценности, и все же нужно высоко ценить то, что на первых порах был найден хотя и не достигнутый в понятиях облик разумного»⁴⁹.

В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг пишет: система завершена, когда она возвращается к своему исходному пункту, но именно это с нами и случилось. Ибо в произведении искусства полностью освобождаются субъективности, объективируется до конца та первоначальная основа всякой гармонии объективного и субъективного, которая в своей изначальной тождественности может быть дана лишь в интеллектуальном созерцании. «...Таким образом, мы постепенно довели наш объект, само Я, до той точки, в которой мы находились, когда приступили к философствованию»⁵⁰.

Идея замкнутой системы, движущейся, но приходящей в итоге к своему начальному пункту, также сближает Шеллинга с Гегелем, делает Шеллинга его предтечей. Отметим еще одну общую для них проблему — реализацию идеала. Кант ввел понятие идеала для обозначения недостижимого образца — истины, добра, красоты. Ф. Шиллер и В. Гумбольдт поставили вопрос о реализации идеала в искусстве. Шеллинг заговорил о реализации идеала в истории. Идеал никогда не может быть осуществлен индивидом, но обязательно требует для своего выполнения совокупных усилий рода⁵¹. Социальный идеал Шеллинга — всеобщий правопорядок, союз народов и мировое государство. Гегель скептически относился к идее мирового государства и даже мирного союза народов, но концепцию реализуемого идеала принял без оговорок.

⁴⁹ Гегель. Соч. Т. VI. С. 311.

⁵⁰ Наст. том. С. 485.

⁵¹ См. наст. том. С. 452.

На этом, пожалуй, кончается сходство между двумя мыслителями. Гегель — последовательный рационалист, панлогист, все сущее для него — развитие логической идеи; логика открывает его систему, логикой (философией) она завершается. Шеллинг (вслед за Фихте) считает главным инструментом познания интеллектуальную интуицию, продуктивное созерцание, которое одновременно и познает объект, и производит его. Поэтому высшая духовная форма для Шеллинга — искусство. «Система трансцендентального идеализма» завершается изложением шеллинговской эстетики. И еще одно важное отличие — у Шеллинга диалектические идеи только намечены, Гегель развернул их панораму, углубил, обосновал, проследил тончайшие оттенки и взаимные переходы категорий.

За усовершенствование диалектики Гегель заплатил утратой ее «земных корней», которые еще заметны в «Системе трансцендентального идеализма», хотя и трактующей иные проблемы, чем шеллинговская натурфилософия, но непосредственно с последней связанной. В разделе теоретической философии, посвященном «второй эпохе» развития сознания, ставятся такие вопросы: 1. Чем объясняется неизбежность органической природы? 2. Чем объясняется необходимость восхождения по ступеням органической природы? 3. Откуда возникает различие между одушевленной и неодушевленной организациями? В гегелевской «Науке логики» таких проблем нет, как нет и разговора о ценности эмпирического знания, который ведется на страницах «Системы трансцендентального идеализма». Априори, говорит Шеллинг, нам дан механизм познания, работать он начинает только в общении с природой. Гегель третировал природу, Шеллинг боготворил ее. К природе возвращается интеллигенция (духовность), завершив круг самопознания. «Второй природой» называет Шеллинг разумные человеческие установления, прежде всего правовой порядок. Над первой природой должна воздвигаться вторая и как бы высшая, в которой царит закон природы, существующий ради свободы⁵².

В 1801 г. Шеллинг заявил о создании собственной системы философии, в которой натурфилософия и трансцендентальный идеализм образуют одно целое. Работа так и называлась: «Изложение моей философской системы». Название многообещающее, но содержанию работы не соответствует. Изложена в ней не полнота системы и не ее

⁵² См. наст. том. С. 447.

структура, а только главная идея — тождество реального и идеального, полное совпадение субъекта и объекта, при котором между ними возможны не качественные, а количественные различия. В конце работы автор признавал, что он создал лишь фрагмент.

Такой же фрагментарный характер носит и следующее его произведение — «Бруно, или О божественном и природном начале вещей». Открывается оно рассуждениями о единстве истины и красоты. Это важно и для философии, и для поэзии, ибо к чему стремится первая, как не к той вечной истине, которая едина с красотой, вторая же — к той нерукотворной и бессмертной красоте, которая едина с истиной⁵³. Различие между искусством и философией состоит в их предназначении. Искусство предназначено для всех, а философия по природе своей эзотерична.

Высшая философская тайна — природа сущего. В своем диалоге Шеллинг по очереди дает слово представителям различных философских школ. Первым излагает свою концепцию материалист (Александр), на своей правоте он не настаивает. Второе слово принадлежит «интеллектуалисту», излагающему концепцию Лейбница (Ансельмо). Фихтевский идеализм отстаивает Луциан, устами Бруно глаголет сам Шеллинг. Бруно разъясняет Луциану суть философии тождества, а тот только соглашается с ним.

Наиболее полное и последовательное изложение шеллинговской системы того времени мы находим в лекционном курсе, прочитанном в 1804 г. в Вюрцбурге и изданном посмертно. Курс разделен на три части: «всеобщая философия», натурфилософия и «конструкция идеального мира». Не трудно увидеть здесь предвосхищение структуры гегелевской «Энциклопедии философских наук». Во вводной общеподлинной части речь идет о принципе тождества идеального и реального. В натурфилософском разделе этот принцип конкретизируется: «Подлинная сущность вещей (и в реальном универсуме) — не душа и не тело, а тождество того и другого»⁵⁴. Шеллинг верен сформулированному в ранних работах принципу противоречия, пронизывающему все сущее. «Всеобщий закон конечных явлений материи — это закон полярности, или двойственности, и

⁵³ См. наст. том. С. 498.

⁵⁴ SW. Bd VI. S. 217. В другом месте Шеллинг уточняет свою мысль: «Между реальным и идеальным, бытием и мышлением невозможна каузальная связь, или, другими словами, мышление не может быть причиной определений бытия, а бытие — причиной определений мышления» (Ibid. S. 501).

тождественности»⁵⁵. Но принцип реального развития уходит из его поля зрения. Он строит обычную свою триаду потенциалов — магнетизм, электричество, химизм, переходит затем к рассмотрению организма, но это только движение мысли: реальная природа всегда органична, «неорганической природы самой по себе не существует»⁵⁶. Границу, предел животного царства образует человек: антропология — это уже не просто физиология.

Так Шеллинг переходит к заключительной части своей системы — «идеальному миру». Первая потенция здесь — знание, вторая — поведение, третья — искусство. Религия (наряду с моралью) рассматривается в разделе поведения, искусство выступает как синтез знания и поступка. Венчает систему нечто выходящее за пределы потенциалов: объективно это государство, а субъективно — философия, «не наука философии, а сама философия как гармоническое наслаждение и участие в полноте добра и красоты общественной жизни»⁵⁷.

Следующее изложение системы относится к 1810 г. Это так называемые «Штутгартские беседы». И здесь Шеллинг пытается обосновать принцип тождества как своеобразный, никогда не имевший места в истории философии, отличающийся от всех известных в прошлом позиций. Здесь Шеллинг трактует проблему бога. Бог для него — единство противоположностей: и личность, и весь мир. В боге слиты две «первосилы» — эгоизм и любовь. Эгоизм — реальное начало, любовь — идеальное. Любовь есть преодоление эгоизма; божественная любовь, преодолевая божественный эгоизм, создает свое другое — мир. «Материя есть не что иное, как бессознательная часть бога»⁵⁸. Бог Шеллинга изначально бессознателен, сознание существует в нем лишь как возможность, которая актуализируется в процессе саморазвития, восхождения к самопознанию. Перед нами идеалистический вариант пантеизма. В «Штутгартских беседах» внимание Шеллинга вновь привлекает идея развития. Одна из бесед названа «О превращении природы в духовную жизнь», открывается она фразой: «Величайшая цель и тенденция целого состоит в том, чтобы природа перешла в духовное» .

⁵⁵ Ibid. S. 283.

⁵⁶ Ibid. S. 379.

⁵⁷ Ibid. S. 376.

⁵⁸ *Schelling F. W. J. Stuttgarter Privatvorlesungen*. Torino, 1973.

S. 130.

⁵⁹ Ibid. S. 160.

Раздел о духовной жизни открывают рассуждения, посвященные государству. В 1804 г. государство рассматривалось Шеллингом как одно из высших творений духа, теперь оно является для него свидетельством духовной беспомощности человека, преобладания в нем природного, материального начала. Выше государства Шеллинг ставит церковь. Говоря о духовных потенциях человека, Шеллинг называет три: нрав, дух, душа. Нрав — это бессознательная часть психики: влечения и чувства. Дух подчинен сознанию, здесь сфера рассудка. Высшая потенция — душа, сюда относятся искусство, философия, мораль, религия. В системе 1804 г. невятно говорилось об индивидуальном бессмертии (в работе «Философия и религия», опубликованной в том же году, таковое вообще отрицается), а теперь философ признает вечность не только души, но и ...тела. «Смерть не приводит к полному отрыву духовного от физического, последнее уходит вместе с первым, поскольку оно сформировано самим человеком. Следовательно, бессмертен весь человек»⁶⁰. Далее следуют рассуждения о «небе и аде», сатане, который должен стать «господином природы», Страшном суде и воскресении мертвых — вот тогда бог будет «всё во всём», наступит «полнейший пантеизм».

Отныне религия постепенно занимает доминирующее место в системе Шеллинга. Многое будет меняться — в деталях и в существенных моментах, но религиозные устремления останутся неизменными. В 1827 г. в курсе, получившем затем название «История новейшей философии», Шеллинг впервые заговорит о необходимости коренной перестройки всей философии, создания принципиально новой, «позитивной» философии. В 1832 г. он прочтет курс «Основы позитивной философии», где обстоятельно изложит свои новые идеи. Вместе с тем курс этот окажется лишь преддверием системы. За ним последуют «Философия мифологии» и затем «Философия откровения».

Все предшествующие учения, по Шеллингу, были «негативными» в том смысле, что они стремились к объяснению существующего мира исходя из логических взаимосвязей. Логическая философия выводит со строгой последовательностью одно из другого, строит необходимые структуры. «Позитивная философия» (Шеллинг называет ее также «исторической») не исключает логического знания, но добавляет к нему момент времени, некоего непредсказу-

⁶⁰ Ibid. S. 195.

емого изменения. Сумма углов треугольника равна двум прямым, ничего другого быть не может, это знание логическое, а человек может быть здоровым или больным; сегодня мой друг здоров — это знание историческое. Логическое знание строится на необходимости, а историческое включает момент свободы. «Позитивная философия» объясняет личность. Она, по мысли Шеллинга, должна утвердить идеал. Сегодня те проблемы, к которым обращается Шеллинг в своей «позитивной философии», рассматривает теория ценностей.

«Негативная философия, — писал Шеллинг, — это только *philosophia ascendens* (поднимающаяся снизу)... позитивная философия — *philosophia descendens* (спускающаяся сверху). Лишь обе вместе они завершают полный круг философии»⁶¹. Шеллингу не удалось прочертить этот круг, он наметил пунктиром лишь некоторые его участки. Не изложив «позитивную философию», он стал в последние годы разрабатывать «негативную» (прочитав заново курс натурфилософии, упоминавшийся выше). Шеллинг скончался, оставив после себя подробно выписанные, но всего лишь отдельные фрагменты системы. Его могучий интеллект, философская культура, чувство меры и вкуса не позволяли ему удовлетвориться паллиативом, псевдорешением, а подлинное решение проблемы всеобъемлющей систематизации философского знания на идеалистической основе было невозможно.

4. ИСКУССТВО. МИФ. РЕЛИГИЯ

Философскую систему молодого Шеллинга венчает искусство. Зрелый Шеллинг полон раздумий о художественном творчестве и углублен в исследование мифологии. Постепенно он подчиняет религии и искусство, и мифологию.

Читатель двухтомника может получить представление об эстетических воззрениях раннего Шеллинга из последних глав «Системы трансцендентального идеализма». Здесь идет речь о том, что эстетическое созерцание представляет собой высшую форму продуктивного созерцания. На эстетическом уровне созерцание обретает объективность, полноту и общезначимость. Последнее обстоятельство особенно важно: философия, по Шеллингу, не может быть общедоступной, она находится за пределами «обычно-

⁶¹ SW. Bd XIII. S. 151.

го сознания», а эстетическое созерцание проявляется в любом сознании. Искусство выше философии еще в одном отношении: хотя философия достигает величайших высот, но в эти выси она увлекает лишь частицу человека. Искусство же позволяет добраться до этих высот целостному человеку⁶².

В художественном творчестве, по Шеллингу, находит свое завершение продуктивная природа. В искусстве самосознание снова приходит к природе. То, что мы называем природой, — всего лишь поэма, сокрытая в чудесной тайнописи⁶³. Но если одному лишь искусству дано превращать в объективно значимое то, что философ в состоянии излагать исключительно в субъективной форме, то отсюда вытекает неизбежность возведения философии (и науки вообще) в ранг поэзии. Уже и сейчас, отмечает Шеллинг, творчество ученого сродни творчеству в искусстве. В дальнейшем исчезают все различия между ними. Единство науки и поэзии существовало в древние времена в виде мифологии. И Шеллинг предсказывает появление «новой мифологии».

Как понимать эту «новую мифологию»? Шеллинг уточняет свою мысль в «Философии искусства». Материалом греческой мифологии была природа, христианская мифология обратилась к истории, к духу, первая была реалистической, вторая — идеалистической; новая мифология должна осуществить синтез того и другого. «Современная мифология возникнет тогда, когда история будет дополнена природой; это уже происходит. Гомер, с которого начинал античный мир, в современном мире будет завершением»⁶⁴. Шеллинг возлагает надежды на «умозрительную физику», т. е. натурфилософию, которая раскрывает тайны природы и дает материал для «новой мифологии». Мифология содержит в себе творческое начало. «Она — материал всего поэтического в искусстве; универсум в высшей форме. Она — сама поэзия»⁶⁵. Вот почему она необходима каждой творческой индивидуальности. «Каждый индивид создает себе собственную мифологию»⁶⁶.

Одновременно с Шеллингом (и примерно в тех же

⁶² См. наст. том. С. 486.

⁶³ См. наст. том. С. 484.

⁶⁴ Aesthetik von Schelling in Wurzburg. 1804. S. 34 (Архив ТГУ). В архиве Тартуского университета хранится студенческая запись курса, которую мы цитируем. В целом текст рукописи совпадает с опубликованным, но ряд формулировок дан более четко, поэтому мы их и воспроизводим.

⁶⁵ Там же. С. 25.

⁶⁶ Там же. С. 34.

выражениях) о «новой мифологии» говорил Ф. Шлегель. Трудно сказать, кому принадлежал приоритет⁶⁷. Йенские романтики повлияли на становление эстетических взглядов Шеллинга. Но, войдя в кружок романтиков, Шеллинг сразу же приложил усилия к тому, чтобы превзойти романтические установки. Принимая эстетические постулаты романтиков, он пытался подняться над ними. Особенно знаменательна в этом отношении его мюнхенская речь «Об отношении изобразительных искусств к природе».

Романтики ценили природу, но подходили к ней по-разному. «...Шлегели забывают, — отмечал Новалис, — что искусство принадлежит природе и что оно есть как бы сама себя созерцающая, самой себе подражающая, сама себя образующая природа»⁶⁸. В своей мюнхенской речи Шеллинг предлагает уточнить понятие природы. Для иных природа — мертвый агрегат, скопление предметов. Для других — почва, откуда поступают питательные соки. И лишь вдохновенный исследователь видит в природе священную, вечно творческую силу, из себя самой порождающую все сущее. «Мы присутствуем при достаточно странном зрелище, что как раз те, кто лишает природу какой-либо жизненности, в то же время требуют от искусства воспроизведения жизни природы! К ним могли бы быть приложены слова глубокомысленного автора: ваша лживая философия расправилась с природой, так с какой же стати вы требуете теперь, чтобы мы ей подражали? Не с той ли целью, чтобы доставить вам новое удовольствие в акте такого же точно насилия над последователями этой природы?»⁶⁹ Упомянутый Шеллингом «глубокомысленный автор» — И. Г. Гаман, резко выступавший против механического, омертвляющего взгляда на мир. В этом Шеллинг с ним солидарен. Если рассматривать природу только как продукт, как мертвые формы, то ничего живого подражание такой природе не даст.

Шеллинг полон пиетета к И. И. Винкельману, но видит ограниченность его позиций. Его идея античности как

⁶⁷ По-видимому, все же не Шлегелю: к концу 1796 г. относится фрагмент, условно названный при публикации «Первая программа системы немецкого идеализма». Он написан рукой Гегеля и отражает разговоры с Шеллингом и Гёльдерлином: речь идет, в частности, о необходимости создать «новую мифологию... она должна быть мифологией разума» (Mythologie der Vernunft. Frankfurt / M., 1984. S. 13). В цитируемом издании собраны все материалы, относящиеся к современным дискуссиям об авторстве фрагмента.

⁶⁸ Литературная теория немецкого романтизма. Л., 1934. С. 145.

⁶⁹ Там же. С. 292.

эталона привела к тому, что «место природы заступили возвышенные произведения древности, внешнюю форму которых тщились отразить ученические умы, несмотря ни на что неспособные постигнуть дух, исполняющий эти образцы искусства. А тогда последние становились столь же далекими для нашего понимания, как и произведения природы, пропасть здесь была даже еще большей, ибо искусство оставляет нас более равнодушными, нежели природа, если мы не прибегнем к духовному видению...»⁷⁰.

Реакция эстетики и искусства на винкельмановский классицизм была неизбежной, но в равной мере односторонней. Шеллинг имеет в виду романтическое движение, когда говорит о художниках, отдавшихся идеальному порыву, воспринявших представления о красоте, возвышающейся над материей; их взгляды оставались прекрасными словами, за которыми не последовало дела. «Если раньше в обычай искусства вошло порождение тел без души, то это новое учение возвещало лишь тайны душевности, не касаясь тайн телесности. ...Жизненная средняя линия пока еще и не была найдена»⁷¹.

Романтики, безусловно, были правы, подчеркивая бессознательные компоненты художественного творчества, и в этом их неоспоримая заслуга. «Произведения, не отмеченные печатью такого бессознательного знания, узнаются по явному отсутствию самостоятельной, независимой от творца жизненности, тогда как, наоборот, где это есть, искусство наряду с высочайшей ясностью, свойственной рассудку, придает своему произведению также ту неисчерпаемую реальность, которая ставит его наравне с произведением природы»⁷². И все же сознательное творчество, считает Шеллинг, оплодотворяет искусство. Художник может и должен превзойти природу. Духовное начало, пронизывающее природу, действует в ней слепо. Искусство освещено светом сознания. «Вещи живы одним только понятием», все остальное в них одна только тень, лишено сущности. Искусство, запечатлевая сущность, изымает ее из тока времени, изображает ее в чистой, жизненной извечности. И еще одно обстоятельство: искусство рассматривает природу сквозь призму человека, сквозь призму нравственности. Красота, в которой чувственная привлекательность пронизана нравственной благостью, действует как чудо. Таков Рафаэль.

⁷⁰ Там же. С. 294.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же. С. 298.

Речь 1807 г. «Об отношении изобразительных искусств к природе» привела Шеллинга на пост генерального секретаря Академии художеств. Казалось, перед ним открылся путь к теоретическому осмыслению искусства, но, странным образом, философ не пошел по этому пути. После мюнхенской речи он не опубликовал больше ничего нового и фундаментального в теории искусства. Внимание его переключилось на мифологию и религию. Произошла очевидная переориентация.

В речи 1807 г. он превозносил понятие, а через два года в трактате о свободе речь уже идет о другом: «Как высоко мы ни ставим разум, мы все же считаем, что никто из чистого разума не стал добродетельным или героем или вообще большим человеком, и не разумом, по известному выражению, продолжается род человеческого. Только в личности жизнь, а все личное покоится на темном основании»⁷³. Что такое «темное основание»? Речь идет о не освещенной светом разума части психики, о бессознательных ее компонентах, о мифе. Еще в «Философии искусства» было заявлено о том, что каждый индивид создает себе собственную мифологию: в мифе содержится творческое начало, импульс к действию. Теперь Шеллинг не вспоминает о «новой мифологии», для него достаточно традиционной, христианской мифологии любви. «Любовь — вот высшее»⁷⁴. Разум пассивен, а любовь побуждает к поступку.

Трактат Шеллинга называется «О сущности человеческой свободы», но посвящен он главным образом природе зла и перспективам его преодоления. Для Канта зло — противоположность свободы, свободное деяние направлено всегда к благу, прогресс свободы устраняет зло. Шеллинг видит в свободе человека корень зла. Вне человека нет ни зла, ни добра. Если частная воля человека служит всеобщей воле, она творит добро; противопоставляя себя всеобщей воле, преследуя свои эгоистические интересы, человек порождает зло. История человечества начинается с грехопадения, в дальнейшем зло становится средством движения общества вперед, к «спасению», к конечному торжеству добра. Зло есть нечто лишённое сущности, возникшее только как противоположность любви. Последняя с необходимостью восторжествует, когда произойдет полное отделение добра от зла. Само по себе зло не имеет силы и сильно

⁷³ SW. Bd VII. S. 413.

⁷⁴ Ibid. S. 406.

только своей связью с добром как его противоположность. Победа любви будет победой бога над природой и над величайшим ее злом — смертью.

Итак, перед нами вариации на темы христианской мифологии. Но Шеллинг — теоретик, и его интерес к мифологии должен был с необходимостью привести его к попытке дать философскую интерпретацию мифологии как формы сознания. В Полном собрании сочинений Шеллинга «Философии мифологии» посвящены два тома. В 1-м томе помимо «Исторически-критического введения», относящегося к середине 20-х годов, помещено также «Философское введение», над которым Шеллинг работал в самые последние годы жизни. 2-й том содержит курс лекций, прочитанный последний раз в Берлине в 1845/46 г. Наибольший интерес представляет публикуемое в нашем двухтомнике «Исторически-критическое введение в философию мифологии».

Здесь мифология уже не подчиненная часть философии искусства. Разбирая возможные интерпретации мифологии, Шеллинг отвергает ту, которая отождествляет миф и художественный вымысел. Шеллинг видит связь между мифологией и искусством, но считает, что констатация этого факта не раскрывает еще сути мифа. По его мнению, индийская мифология непозитична, и это один из аргументов против отождествления мифологии и поэзии. Другой неадекватный, согласно Шеллингу, вариант истолкования мифологии — аллегорический. В свое время Ф. Бэкон утверждал, что в мифе всегда можно обнаружить однозначный смысл, тщательно завуалированный его создателями. Миф о Купидоне Бэкон толковал как изложение атомистической теории вещества: первоначальные семена вещей, атомы, чрезвычайно малы и остаются в вечном младенчестве. Купидон пускает стрелы — всякий признающий атомы и пустоту должен признать силу атома, действующую на расстоянии.

В обеих теориях — «поэтической» и «аллегорической» — есть, по мнению Шеллинга, одно слабое место. Миф рассматривается в качестве «изобретения», в качестве результата преднамеренного творчества. На самом деле мифологию нельзя ввести, как вводятся школьные программы и учебники. «Создать мифологию, придать ей реальность в мыслях людей, необходимую для того, чтобы она проникла в толщу народа, без чего невозможно ее поэтическое использование, все это выходит за пределы возможностей одного человека и даже многих, объеди-

нившихся для этой цели»⁷⁵. Теперь у Шеллинга речь идет не о мифологии индивида, а о мифологии народа. Как нет народа без языка, так нет народа и без единой мифологии, полагает он. Не только единство хозяйства и политических институтов скрепляет нацию, но прежде всего единство сознания, общие представления о богах и героях.

Как, однако, объяснить, что различные народы, не соприкасающиеся друг с другом, воспроизводят в своих мифах общие мотивы, общие сюжеты? Говорить о том, что один народ заимствовал свои мифологические представления у другого, по Шеллингу, нет оснований. Один миф не относится к другому как копия к оригиналу. Остается только допустить, что мифологию создает совокупное человечество на определенной ступени своего развития. Мифология возникает как индивидуальное сознание народа, когда он выделяется в самостоятельное целое.

Шеллинг впервые стал смотреть на мифологию как на всемирно-историческое явление, увидел в ней необходимую, закономерную ступень развития сознания. Основная идея шеллингианства — совпадение идеального и реального — нашла применение в теории мифа, который в нашем понимании представляет собой наиболее всеобщую, изначальную форму мысли, еще целиком погруженной в бытие. В мифе слиты импульс и поступок. Человек, живущий во власти мифа, неспособен выделить себя из окружающего мира, свои мысли и чувства он принимает за подлинную, единственно возможную реальность. Миф лишен рефлексии, его антитеза — рассудок.

Ф. Энгельс, в целом резко критиковавший Шеллинга, вместе с тем отметил его заслуги в анализе мифологии: «...я охотно признаю выводы Шеллинга, касающиеся самых важных результатов мифологии в отношении христианства, но в другой форме, так как я рассматриваю оба явления не как нечто, внесенное в сознание извне сверхъестественным образом, а как наиболее внутренние продукты сознания, как нечто чисто человеческое и естественное»⁷⁶.

Изучая идеалистическую философию, мы всегда стремимся отделить плодоносное от сорняков, плодотворную постановку вопроса от ошибочного решения. Вчитываясь в формулировки Шеллинга, стремившегося обосновать христианское вероучение, мы обнаруживаем подчас постановку вполне светских, философских и даже социальных

⁷⁵ SW. Bd XI. S. 57.

⁷⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 433.

проблем. Такова, например, проблема прогресса. Шеллинг отмечает: «Идея непрекращающегося прогресса есть идея бесцельного прогресса, а то, что не имеет цели, не имеет смысла; следовательно, бесконечный прогресс — это самая пустая и мрачная мысль»⁷⁷. Сторонником безграничного прогресса был Кант, иронизировавший над идеей остановки, «конца всего сущего». Природа, мир вещей самих по себе пребывает у Канта в «почетной отставке», как выразился один его современник, люди с помощью продуктивного воображения создают свой самостоятельный мир, совершенству которого нет пределов. Шеллинг увидел в этой мысли слабое место кантианства, еще в молодости он призвал исходить из природы, осваивать ее, подчинять. В дальнейшем он добавил: и приравниваться к ней, привести кантовский мир ничем не регулируемого произвола в соответствие с природой.

В философском завещании Шеллинга, наброске, относящемся к февралю 1853 г., есть пассаж, заслуживающий внимания: «В негативной философии, т. е. в науке разума, первичным является сущее, а содержание сущего (бог) вторично. Конец негативной философии наступает тогда, когда Я требует перестановки, которая вначале представляет собой простой акт воли (по аналогии с кантовским постулатом практического разума, с той только разницей, что не разум, а практическое Я в качестве личности выставляет требование и говорит: «Я хочу», — что выше сущего). Эта воля только начало. Воля, поднимаясь над сущим, и наука о ней (позитивная философия) оказываются новым сущим, которое теперь выступает уже как вторичное и производное»⁷⁸. Бог Шеллинга в естественном ходе вещей оказывается вторичным. Он приобретает первичный, определяющий характер лишь в практической жизни человека в качестве свободного морального деяния. Бесконечный, «естественный» прогресс невозможен, ведет в тупик, нужна остановка, вернее, «перестановка», переориентация. Как, какими средствами, каким образом, Шеллинг не знает. Но он говорит: это неизбежно, он предрекает неизбежный конец того мира, в котором он живет. Он уверен: первое слово в грядущей «перестановке» будет принадлежать философии. Именно она должна воспитать человека, наделенного не только разумом (этого мало!), но и высокой нравственной ответственностью, уподобить его

⁷⁷ SW. Bd XIV. S. 13.

⁷⁸ Schellingiana rariora. S. 671.

богу, научить его, как встать над «сущим», над стихийным течением дел, чтобы актом свободной воли преобразовать, переориентировать мир на истину, добро и красоту.

Есть еще одна сторона философии позднего Шеллинга, на которую необходимо обратить внимание. Это содержащаяся главным образом в работе «История новейшей философии» критика философии Гегеля. Сам идеалист, мятущийся и колеблющийся, Шеллинг ясно видит слабые места последовательной идеалистической системы. От того, что аргументы Шеллинга сформулированы им в последние годы творчества и содержатся в работах, излагающих его иррационалистическую «позитивную философию», они не становятся слабее. «Когда *один* идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм»⁷⁹.

«У Гегеля, — пишет Шеллинг, — нельзя отнять заслугу, что он хорошо понял логическую природу той философии, которую он стал разрабатывать»⁸⁰. Если бы он на этом остановился, считает Шеллинг, все было бы в порядке, но он вознамерился придать логике всеобщее значение. Его ошибка — панлогизм. Между тем «в логике нет ничего, изменяющего мир»⁸¹.

Гегель уверяет, что понятие обладает самодвижением, на самом деле двигаться вперед его побуждает философ. «Понятия как таковые существуют только в сознании, объективно рассмотренные, они не предшествуют природе, а следуют за ней. Гегель лишил их естественного места, поставив их в начале философии»⁸². В результате абстрагирование от действительности предшествует самой действительности. Гегель начинает с абстрактного бытия, но такового нет: бытие всегда конкретно, оно не существует само по себе, а имеет носителя. Мысль Гегеля занята пустыми абстракциями. Это как «искусство для искусства». Шеллинг сравнивает Гегеля с романтиками: «Многие наши так называемые романтические поэты занимались подобным прославлением поэзии ради поэзии. Но никто не считал эту поэзию для поэзии подлинной поэзией»⁸³.

У Гегеля мышление разворачивается само по себе, до появления природы, до всякого времени. И остается совершенно непонятным, как идеальное затем превращается

⁷⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 255.

⁸⁰ SW. Bd X. S. 126.

⁸¹ Ibid. S. 153.

⁸² Ibid. S. 140.

⁸³ Ibid. S. 141.

в реальное, как мысль создает мир, логика — природу. По Гегелю, природа — всего лишь «агония понятия»⁸⁴.

Подобные доводы, усиленные материалистической аргументацией, мы найдем потом у Фейербаха⁸⁵. Они действительно указывают на уязвимое место гегелевской системы. Вот почему курс «История новейшей философии» Шеллинга, относящийся к 1827 г., читается и ныне с неослабеваемым интересом.

5. ШЕЛЛИНГ И РОССИЯ

В заключение коротко остановимся еще на одном обстоятельстве, которое стимулирует наш сегодняшний интерес к Шеллингу. Речь идет о значении Шеллинга для развития отечественной философской мысли. До того как Гегель овладел думами русской интеллигенции, Шеллинг оказал преобладающее влияние на ее духовный рост. Русское шеллингианство — самостоятельное философское направление, существовавшее вплоть до конца XIX в.

Первый русский шеллингианец — Д. М. Велланский. Он слушал Шеллинга в Йене и Вюрцбурге и был отмечен им, распространял идеи Шеллинга в тех курсах, которые он читал в России, и в своих сочинениях, переводил Шеллинга на русский язык, хотя переводы его не сохранились, и сейчас даже трудно сказать, что именно переводил Велланский. Последователем Шеллинга был А. И. Галич, один из учителей Пушкина в Царскосельском лицее, позднее М. Г. Павлов — профессор Московского университета.

К началу войны 1812 г. философией тождества увлекались не только ученые мужи, но и образованная молодежь. «Еще во время утомительных походов французской войны, — вспоминал впоследствии декабрист Г. С. Батеньков, — нас трое — Елагин, я и некто Паскевич — вздумали пересадить Шеллинга на русскую почву, и в юношеских умах наших идеи его слились с нашим товарищеским

⁸⁴ *Ibid.* S. 152.

⁸⁵ В. Ферстер отмечает: «Реабилитация чувственности, предпринятая Людвигом Фейербахом, его переход к материалистической интерпретации природы в значительной степени определены ходом рассуждений в натурфилософии Шеллинга» (*Natur und geschichtlicher Prozeß*. S. 190).

⁸⁶ О русском шеллингианстве см.: *Сахаров В. И.* О бытовании шеллингианских идей в русской литературе // Контекст. 1977. М., 1978; *Каменский З. А.* Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980; *Он же.* Московский кружок любомудров. М., 1980.

юмором. Мы стали изъясняться в новых отвлечениях легко и приятно»⁸⁷.

В 20-х годах в России выходило три шеллингианских журналов — «Атеней», «Мнемозина», «Московский вестник». О возникновении последнего один из современников писал: «Погодин и вся университетская молодежь, воспитанная на немецком пиве Шеллинга, будет будущий год издавать Московский Вестник»⁸⁸. «Мнемозина», о которой ее редактор Ф. Одоевский писал, что она «заставила толковать о Шеллинге»⁸⁹, была органом московского кружка «любомудров», объединившего молодых шеллингианцев. Кроме упомянутого Одоевского сюда входили Д. В. Веневитинов, И. В. Киреевский, С. П. Шевырев, Н. А. Мельгунов, А. И. Кошелев, Н. М. Рожалин, В. П. Титов. Примыкали к кружку В. К. Кюхельбекер, М. П. Погодин, А. С. Хомяков.

Мировоззрение П. Я. Чаадаева складывалось под влиянием Шеллинга (которому он признавался: «Изучение ваших произведений открыло мне новый мир»)⁹⁰. Н. В. Станкевич начинал с увлечения Шеллингом. Шеллинг, писал он, «составил часть моей жизни; никакая мировая мысль не приходит мне иначе в голову, как в связи с его системой»⁹¹. Из кружка Станкевича вышли Белинский, Бакунин, славянофилы К. Аксаков и Самарин.

Новая вспышка шеллингианских увлечений произошла в России уже после смерти философа, когда стало выходить Собрание его сочинений. В 1859 г. А. Григорьев писал: «Шеллингизм (старый и новый, он все один) проникал меня глубже и глубже — бессистемный и беспредельный, ибо он жизнь, а не теория»⁹². В Шеллинге Григорьева привлекал интерес к органической структуре и к художественным потенциям сознания. В той или иной мере эти качества были присущи всем перечисленным русским мыслителям, искавшим у Шеллинга оправдание своего типа философствования.

⁸⁷ Воспоминания и рассказы деятелей тайных обществ 1820-х годов. М., 1933. Т. II. С. 60.

⁸⁸ Письмо П. А. Вяземского А. И. Тургеневу от 20.11.1826 г. Архив братьев Тургеневых. Пг., 1921. Вып. 6. С. 46.

⁸⁹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. М., 1974. Т. II. С. 189.

⁹⁰ Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Т. 2. С. 183.

⁹¹ Станкевич Н. В. Избранное. М., 1982. С. 136.

⁹² Григорьев А. Воспоминания. Л., 1980. С. 301.

Было еще одно обстоятельство, способствовавшее укреплению связей шеллингианства с русской культурой: ни один из классиков немецкой философии не относился к России с таким интересом и с такой любовью. Нашей стране Шеллинг предрекал великое будущее. В. Ф. Одоевский под свежим впечатлением разговора с Шеллингом записал: «Шеллинг стар, а то верно бы перешел в православную церковь»⁹³. По ситуации того времени это означало: принял бы русскую культуру. Н. А. Мельгунову Шеллинг так и сказал, что «ему было бы весьма по сердцу войти с Россией в умственный союз»⁹⁴.

В России Шеллинг никогда не был. Но он мог судить о России по своим русским слушателям и по русским друзьям. Среди последних мы находим поэта Ф. Тютчева, в течение многих лет жившего в Мюнхене в качестве сотрудника русского дипломатического представительства при Баварском дворе. Стихи Тютчева несут на себе следы бесед с философом, чтения его произведений. Мы помним шеллинговскую инвективу, обращенную к представителям механистического взгляда на мир: «Ваша лживая философия расправилась с природой...» Таким людям «природа представлялась в качестве чего-то не только безгласного, но и полностью лишённого жизни, даже внутренне чуждого какому-либо живому слову»⁹⁶. А у Тютчева:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.

Речь «Об отношении изобразительных искусств к природе» была в свое время произнесена в присутствии будущего короля, она произвела впечатление, переиздавалась, и русский дипломат не мог не знать ее. Среди стихов Тютчева мы находим и такие, которые не просто навеяны мыслями Шеллинга, но рождались в совместных размышлениях или, может быть, даже представляли собой обращение поэта к философу. Таково стихотворение «Я лютеран люблю богослуженье». Написанное в католической Баварии, оно не передает впечатлений поэта об окружающей жизни — это разговор с протестантом (каковым был Шеллинг), это предупреждение о кризисе лютеранской веры:

⁹³ Писатель и время. М., 1978. С. 177.

⁹⁴ Отечественные записки. 1839. Т. III. № 5. С. 125.

⁹⁵ Литературная теория немецкого романтизма. С. 292.

Еще она не перешла дорогу,
Еще за ней не затворилась дверь...
Но час настал, пробил... Молитесь богу,
В последний раз вы молитесь теперь.

А у Шеллинга: «Протестантизм должен понять, что он *только* переход, только опосредствование, что он нечто лишь в соотношении с более высоким, посредником которого он выступает»⁹⁶. Стихотворение Тютчева написано в сентябре 1834 г., мысли Шеллинга о распаде протестантизма относятся к тому же времени, и возникали они если не под влиянием Тютчева, то в ходе бесед с ним.

Близким по духу человеком для Шеллинга был А. И. Тургенев, писатель и историк, брат известного декабриста. Они познакомились в 1825 г., не так уж много бывали вместе, но как уверенно пишет Шеллинг об их идейном родстве: «Прекрасно направлять свои мысли в юные души и сердца, но мужу нужен муж. Мы близки, как по годам, так и по опыту, по зрелости взглядов и мыслей, которые нас посещают об одних и тех же вещах, лишь немногие (охотно признаюсь вам в этом) могли внушить мне такое доверие, которое я оказываю вашему мнению и вашему характеру»⁹⁷. Недавно обнаружено в архиве еще одно примечательное письмо Шеллинга к Тургеневу (от 3 августа 1841 г.): «Нет слов, чтобы передать, как часто мне Вас не хватало. Чем старше становишься, чем больше жизненный опыт и раздумья учат тебя, тем труднее найти человека, вместе с которым хотелось бы жить, а мы с Вами в глубине души, в самом сокровенном чувствуем одинаково»⁹⁸. Таких слов Шеллинг не говорил никому, видимо, не было у него в старости другого человека, способного к со-размышлению и сопереживанию.

Шеллинг и Россия — тема обширная и не новая. Здесь нет возможности (да и необходимости) давать ей исчерпывающее освещение. Нам важно было несколькими штрихами обрисовать то взаимодействие, которое существовало у Шеллинга с нашей родной культурой и которое входит важной составной частью в ее историю.

А. В. Гулыга

⁹⁶ SW. Bd XII, S. 321.

⁹⁷ Архив братьев Тургеневых. Пг., 1921. Вып. 6. С. 349. А. И. Тургенев включил полный (немецкий) текст этого письма в свое письмо П. А. Вяземскому. Процитированный абзац снабжен ироническим примечанием: «Когда же Шеллинг любезничал со мною на Чистых Прудах или законодательствовал на Литейной?»

⁹⁸ ЦГАЛИ, ф. 501, он. 1, ед. хр. 212, л. 2.

ФИЛОСОФСКИЕ ПИСЬМА О ДОГМАТИЗМЕ И КРИТИЦИЗМЕ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Ряд обстоятельств убедил автора этих писем в том, что границы, проведенные «Критикой чистого разума» между догматизмом и критицизмом, для многих *друзей* этой философии еще недостаточно четко определены. Если создавшееся у него впечатление соответствует истине, то в настоящее время делается попытка построить из трофеев критицизма новую систему догматизма, которой каждый искренний мыслитель, безусловно, предпочел бы прежнее построение. Вовремя предотвратить путаницу, обычно значительно более вредную для истинной философии, нежели самая пагубная, но последовательная философская система, — дело, правда, далеко не самое приятное, но, безусловно, заслуживающее одобрения. Автор избрал форму писем, полагая, что это позволит ему наиболее отчетливо выразить свои идеи, а ясность имеет для него здесь первостепенное значение. Если непривычному читателю изложение покажется местами слишком резким, то автор просит объяснять эту резкость лишь его глубокой убежденностью во вреде оспариваемой им системы.

ПИСЬМО ПЕРВОЕ

Я понимаю вас, дорогой друг! Вам представляется более предпочтительным бороться с абсолютной силой и погибнуть в борьбе, чем заранее оградить себя от возможной опасности верой в морального Бога. Действительно, эта борьба с неизмеримым не только самое возвышенное, доступное мысли человека, но, как мне думается, даже самый принцип возвышенности вообще. Однако хотел бы я знать, какое объяснение этой силе, которая позволяет человеку противостоять абсолюту, и чувству, этой борьбе сопутствующему, обнаруживаете вы в догматизме! Последовательный догматизм ведет не к борьбе, а к подчинению, не

к насильственной, а к добровольной гибели, к покорной преданности абсолютному объекту: всякая мысль о сопротивлении и самоутверждении в борьбе привнесена в догматизм из другой, лучшей системы. Но зато это подчинение имеет *чисто эстетическую сторону*. Покорная преданность неизмеримому, покой в лоне мира есть то, что в качестве другой крайности противопоставляет этой борьбе искусство; стоическое спокойствие духа, спокойствие в ожидании борьбы или наступившее уже после ее завершения, находится между тем и другим.

Если зрелище борьбы предназначено для того, чтобы представить человека в наивысший момент его самоутверждения, то тихое созерцание покоя, напротив, обнаруживает его в высший момент жизни. Он отдается вечно молодому миру, стремясь только вообще утолить свою жажду жизни и бытия. «Бытие! Бытие!» — взывает к нему внутренний голос; он предпочитает броситься в объятия мира, чем в объятия смерти.

Следовательно, рассматривая идею морального Бога в этом аспекте (эстетическом), мы легко придем к определенному суждению. Приняв эту идею, мы теряем подлинное начало чистой эстетики.

Ибо мысль противопоставить себя миру теряет для меня все свое *величие*, если между миром и мной я помещаю высшее существо, если для того, чтобы мир оставался в своих границах, необходим пастырь этого мира.

Чем дальше от меня мир, чем больше звеньев я ставлю между ним и мной, тем ограниченнее становится мое *созерцание* этого мира, тем невозможнее преданность ему, взаимное сближение, обоюдная гибель в бою (подлинное начало прекрасного). Истинное искусство, или, вернее, божественное *θεῖον* в искусстве, есть внутреннее начало, изнутри формирующее для себя материал и всей своей силой противодействующее любому грубому механизму, любому беспорядочному нагромождению материала извне. Это внутреннее начало мы теряем так же, как и интеллектуальное созерцание мира, которое возникает в нас посредством мгновенного соединения двух противоборствующих начал и сразу же утрачивается, как только оказывается, что в нас не может быть ни борьбы, ни единения.

До сих пор мы вполне согласны, мой друг. В идее *морального Бога* полностью отсутствует эстетическая сторона, более того, я утверждаю, что в ней отсутствуют и философская сторона; в ней не только нет ничего возвышенного, но вообще нет ничего, она так же *пуста*, как любое

другое антропоморфное представление (ибо в *принципе* они все одинаковы). Одной рукой она берет то, что дала другой, и хотела бы на одной стороне дать то, что стремится отнять на другой: хочет одновременно восхвалять слабость и силу, моральную робость и моральное самоутверждение.

Она хочет *Бога*. Но это не дает ей никаких преимуществ по сравнению с догматизмом. Она не может ограничить мир Богом, не дав ему того, что она отняла у мира; вместо того чтобы бояться, как прежде, мира, мне надлежит теперь бояться Бога.

Следовательно, отличительной чертой критицизма является не идея *Бога*, а *идея* Бога, *мыслимого в представлениях моральных законов*. Первый вопрос, который здесь естественным образом возникает, гласит: как я прихожу к идее *морального* Бога?

Обычный ответ сводится при ближайшем рассмотрении к следующему: поскольку теоретический разум слишком *слаб*, чтобы понять Бога, и идея Бога может быть реализована только с помощью моральных требований, то я должен мыслить Бога также в представлениях моральных законов. Таким образом, идея *морального* Бога нужна мне для того, чтобы спасти свою моральность, а, поскольку я принимаю Бога только для того, чтобы спасти свою моральность, этот Бог должен быть *моральным* Богом.

Итак, я обязан названному практическому основанию убеждения не идеей Бога, а только идеей *морального* Бога. Но откуда у вас эта идея Бога, которую вы ведь должны были иметь прежде, чем могли обрести идею *морального* Бога? Вы утверждаете, что теоретический разум не способен постигнуть Бога. Пусть так, но, как бы вы это ни называли: *допущением, познанием, верой*, — от идеи Бога вы все равно никуда не уйдете. Как же вы пришли к этой идее, исходя из практических требований? Ведь основание этого заключено не в магических словах — *практическая потребность, практическая вера*? Ибо в теоретической философии это допущение было невозможно не потому, что у меня не было потребности в нем, а потому, что я нигде не находил места для абсолютной причинности.

«Однако практическая потребность более необходима, более насущна, чем теоретическая». Это не имеет никакого отношения к делу. Ибо потребность, как бы она ни была велика, не в силах сделать невозможное возможным. Я готов на *данной стадии* согласиться с вашим утверждением о насущности этой потребности; хотелось бы только знать, как вы намерены ее *удовлетворить*, какая незримая сила

помогла вам внезапно открыть некий новый мир, в котором вы находите место для абсолютной причинности?

Впрочем, и об этом я вас спрашивать не стану. Пусть будет так! Но даже если теоретический разум этот мир открыть не мог, теперь, когда он открыт, ему ведь должно быть предоставлено право получить доступ к нему. Допустим, что теоретический разум не способен достигнуть абсолютного объекта; но теперь, когда вы этот объект открыли, как вы воспрепятствуете тому, чтобы и теоретический разум воспользовался вашим открытием? Следовательно, теоретический разум должен стать совсем иным разумом, должен быть расширен с помощью практического разума, для того чтобы наряду со своей прежней сферой деятельности допустить новую.

Однако если вообще возможно расширить сферу разума, то к чему мне ждать так долго? Ведь вы же сами утверждаете, что теоретический разум также стремится к тому, чтобы допустить абсолютную причинность. А если ваши потребности вообще способны создавать новые миры, почему это не доступно и теоретической потребности? «Потому что теоретический разум слишком узок, слишком ограничен для этого». Хорошо, это нам и нужно было! Ведь рано или поздно вам придется обратиться к теоретическому разуму. Должен признаться, мне совершенно непонятно, что *вы* имеете в виду, говоря о только *практическом допущении*. Это выражение может означать лишь утверждение некой истины, которая, как и всякая другая, по *форме теоретична*, а по *материи*, по своему *основанию*, *практична*. Но вы ведь жалуетесь именно на то, что теоретический разум слишком узок, слишком ограничен для абсолютной причинности. Откуда же он берет, когда практический разум дает основание для названного допущения, новую форму утверждения истины, достаточно широкую для абсолютной причинности?

Даже если вы предложите мне тысячу откровений абсолютной причинности вне меня и тысячу требований самого сильного практического разума, до тех пор пока мой теоретический разум остается неизменным, я никогда не поверю в них. Для того чтобы только поверить в абсолютный объект, я должен был бы сначала устранить себя в качестве субъекта этой веры! *

* Тот, кто скажет мне, что все эти возражения не затрагивают критицизма, скажет лишь то, что я и сам думаю. Они направлены не против критицизма, а против *некоторых* его толкователей, которые могли бы понять, я уж не говорю из духа Кантовой философии, но хотя бы исходя из

Но я не стану мешать вашему Deus ex machina². Вы исходите из предпосылки идеи Бога. Но каким образом вы приходите к идее *морального* Бога?

Моральный закон должен оградить ваше существование от всемогущества божьего? Смотрите, не допускайте всемогущества, пока вы не уверены в *воле*, соответствующей этому закону.

На основании какого закона хотите вы достичь этой воли? На основании самого морального закона? Но ведь об этом мы и спрашиваем: как вы убедитесь в том, что воля этого существа соответствует данному закону? Проще всего было бы сказать, что это существо само — создатель морального закона. Однако это противоречит духу и букве вашей философии. Или моральный закон должен существовать независимо от какой бы то ни было воли? Тогда мы оказываемся в области фатализма, так как закон, который не может быть объяснен из какого-либо независимо от него существующего бытия, господствующего как над высшей, так и над самой незначительной силой, санкционируется одной только необходимостью. Или моральный закон должен быть объясним из моей воли? Быть может, я должен предписывать закон всевышнему? Предписывать закон? Предписывать пределы абсолютному? Я, конечное существо?

...Нет, это от тебя не требуется! Ты должен только *исходить* в своем умозрении из морального закона, так построить всю свою систему, чтобы моральный закон появлялся в ней в начале, а Бог в конце. Когда ты достиг таким образом Бога, моральный закон уже готов положить его причинности пределы, которые позволят тебе сохранить свою свободу. Если же кому-либо этот порядок не нравится, что ж, он сам виноват, коль скоро ему придется отчаяться в своем существовании...

Я тебя понимаю. Но предположим, что придет некто умнее тебя и скажет: то, что значимо единожды, сохраняет эту значимость как в одном направлении, так и в обратном. Ты веришь в абсолютную причинность вне тебя, но позволяй мне идти в моих заключениях в обратном направлении и прийти к выводу, что для абсолютной причинности не существует морального закона, что божество не несет вину за слабость твоего разума и из того, что *ты* можешь прийти

употребляемого Кантом слова «постулат» (его значение они должны были бы знать по крайней мере из математики!), что в критицизме идея Бога вообще рассматривается не как объект утверждения, а как объект *действия*.

к нему лишь с помощью морального закона, не следует, что и к нему приложима та же мера, что его можно мыслить лишь при таких же ограничениях. Короче говоря, пока ты в твоей философии движешься вперед, я охотно во всем соглашаюсь с тобой, но не удивляйся, милый друг, если я *проследую в обратном направлении* по тому пути, по которому мы с тобой шли, и, *идя назад*, разрушу все то, что ты с таким трудом воздвиг. Твое спасение лишь в непрерывном бегстве, остерегайся остановки, ибо там, где ты остановишься, я настигну тебя и заставлю вернуться со мной назад, но на каждом шагу нас ждало бы разрушение, впереди нас — рай, за нами — глушь и пустыня.

Да, мой друг, вы должны были *устать* от похвал, которыми осыпают новую философию, и от постоянных ссылок на нее, как только возникает необходимость принизить разум! Может ли быть для философа что-либо более унижительное, чем быть пригвожденным к позорному столбу восхвалений, вызванных его превратно понятой и во зло употребленной системой, низведенной до уровня общепринятых формул и литаний? Если Кант предполагал сказать только: «Добрые люди, ваш (теоретический) разум слишком слаб, чтобы вы могли постигнуть Бога, но вы должны быть хорошими в моральном отношении людьми и во имя моральности допустить некое существо, которое награждает добродетель и карает порок», — если в этом смысле учения Канта, то что еще могло бы быть для нас неожиданным, необычным, несслыханным, ради чего стоило бы поднимать шум и взывать в молитве: «*Господи, спаси нас от друзей, а с врагами мы справимся сами*»?

ПИСЬМО ВТОРОЕ

Если критицизм основывает всю свою систему только на свойствах нашей *способности познания*, а не на самой нашей изначальной сущности, то его возможности в борьбе с догматизмом очень невелики, мой друг. Я не говорю уже о необычайной привлекательности догматизма, состоящей в том, что он исходит не из абстракций или застывших принципов, а (в своем наиболее совершенном виде во всяком случае) из *бытия*, перед лицом которого все наши слова и мертвые принципы предстают в своем полном ничтожестве. Хочу только спросить, мог бы критицизм действительно достигнуть своей цели — сделать человечество свободным, если бы вся его система целиком и полностью основывалась

вალაშ ლიშ ნა ნაშეი სპოზიბნოტი პოზნანიე ვ კაჩეშტე ჩეგო-ტო ოტლიჩნოე ოტ ნაშეი იზნაჩალნოი სუშნოტი?

იბო ესეი ტრებოვანიე ნე დოპუშკატე აბსოლუტნოი ობიექტივნოტი ისხოდოტ ნე იზ მოეი იზნაჩალნოი სუშნოტი, ესეი დოსუპ ვ აბსოლუტნო ობიექტივნოი მირ პრეგრადეაქტ მნე ლიშ სლაბოსტე რაზუმა, ტო ტე მოქეშე, კონეჩნო, სტოიტე სვოეი სისტემა სლაბოე რაზუმა, ნო ნე დუმაი, ჩო ტემ სამყემ ტე სოკრადეშე ზაკონე დეი ობიექტივნოე მირა. ტვოი კარტოჩნოი დომიკ რაზლეთიტე ოტ ოდნოე დუნოვენია დოგმატიზმა.

ესეი ვ პრაქტიკეი სილოსოფიე რეალიზუეტე *ნე სამა* აბსოლუტნაი პრიჩინნოტი, ა ტოლკო ეე იდეა, ტო ნე დუმაეშე ლი ტე, ჩო ეტა პრიჩინნოტი ი ეე ვოდეიქტივნიე ნა ტებე ბუდოტ ჯდატე, პოკა ტე ს ოგრომნოი უსილიეი პრაქტიკეი რეალიზუეშე ეე იდეუ? ესეი ტე ზოქეშე დეიქტოვოტე სვობოდნო, ტო ტე დოლჟენ ბეიქე დო ტოე, კაკ ბოგ *ესეი*; იბო ტო, ჩო ტე ვერიშე ვ ნეგო ლიშ ტოგდა, *კოგდა* ტე უჟე სოვერშილ სვოი დეიქტოვნიე, ნი კ ჩეუ ნე პრივედეთ: პრეჟდე ჩემ ტე ნაჩნეშე დეიქტოვოტე ი ვერიტე, ეგო პრიჩინნოტი უნიჩოჟიქ ტვოუ.

ვპროეჩემ, სლედოვალე ბე ვ სამომ დელე პოშადიქე სლაბეი რაზუმ. ოდნაკო *სლაბ* ნე ტოტ რაზუმ, კოტორეი ნე პოზნაეტ ბოგა, ა ტოტ, კოტორეი ზოქეტ ეგო პოზნაქე. პოსკოლკუ ვე სჩითალი ნევოზმონქნო დეიქტოვოტე ბეი ობიექტივნოე ბოგა ი აბსოლუტნო ობიექტივნოე მირა, პრიშლესე, ჩოტეი ტემ სამყემ ს ბოლშეი ლეგკოსტეი ოტნიეტე უ ვას ეტუ იგროშკუ ვაშეგო რაზუმა, სოსლატეა ნა ეგო სლაბოსტე; ნეობიქოდნო ბოლო უტეშიქე ვას ობეშანიაემ, ჩო ვპოსლედსტვიე ვამ ვერნუტ ვაშეი იგროშკუ ვ ნადეჟდე ნა ტო, ჩო ზა ეტო ვრემა ვე სამი ნაუჩიქეშე დეიქტოვოტე ი სტანეთე ნაკონეც ვზროსლყიე ლუდყიე. ნო კოგდა ჟე ოსუეშტვიქე ეტა ნადეჟდა?

ნა ტომ ოსნოვანიე, ჩო პერვაი პოპეტიკა ოპროვერგნუქე დოგმატიზმ მოგლა ისხოდოტე ტოლკო იზ კრიტიკი *სპოზიბნოტი პოზნანიე*, ვე სოჩი ვოზმონქნო დერკო ვვალეიქე ნა რაზუმ ვინუ ზა ტო, ჩო ვაშა ნადეჟდა ნე ოსუეშტვიქალე. ეტო ვას ვპოლნე უსტრაივალე. ვე ობრელი ტო, ჩეგო დავნო ჟელალი, — ვოზმონქნოქე პოსრედსტვომ პრევედენიე ნა ვეიკომ ოვრენე პოპეტიკი პოკაჟატე სლაბოსტე რაზუმა. დეი ვას რუშილესე ნე დოგმატიზმ, ა რავექე ჩო დოგმატიკეა სილოსოფია. იბო კრიტიციზმ მოგ ტოლკო ოდნო — დოკაჟატე ვამ *ნედოკაჟუემოსტე* ვაშეი სისტემა. კონეჩნო, პრიჩინუ ეტოე ვე დოლჟნე ბეილ ისკაქე ნე ვ სამომ დოგმატიზმე, ა ვ ვაშეი სპოზიბნოტი პოზნანიე; პოსკოლკუ ჟე დეი ვას დოგმატიზმ ბელ ნაიბოლესე პრიემლემოი სისტემოი, — ვ *ნესოვერშენსტვე, ვ სლაბოსტი* ეტოეი სპოზიბნოტი. ვე პოლაგალი, ჩო ოსნოვა დოგმატიზმა ბოლეს გლუბოკა, ჩემ ტოლკო სპოზიბნოტი პოზნანიე, ი ონ ლეგკო უსოიქე პოდ ნაპორემ ნაშეი დოკაჟატელესტვ. ჩემ უბედოტელესტ-

нее мы доказывали вам, что эта система не может быть реализована посредством способности познания, тем непоколебимее становилась ваша вера в нее. То, чего вы не находили в настоящем, вы перемещали в будущее. Ведь вы с давних пор рассматривали способность познания как накинутае на нас одеяние, которое по своей воле может снять с нас, если оно устарело, некая высшая длань, или как величину, которую можно произвольно уменьшить или увеличить.

Несовершенство, слабость — разве это не случайные ограничения, допускающие бесконечное расширение? И разве убеждение в слабости разума (какая великолепная возможность узреть наконец философов и мечтателей, верующих и неверующих, согласными в одном пункте) не вселяет в вас надежду когда-либо стать сопричастным высшим силам? Разве вместе с верой в упомянутую ограниченность вы не возложили на себя и *обязанность* использовать все средства для ее устранения? Вы, безусловно, должны быть нам очень благодарны за опровержение вашей системы. Теперь вам больше не нужно выискивать изощренные, трудно постигаемые доказательства: мы указали вам более короткий путь. На все то, что вы не можете доказать, вы накладываете печать практического разума, заверяя, что ваша монета будет иметь хождение повсюду, где еще господствует человеческий разум. Хорошо, что разум укрощен в своей гордыне. Некогда он довлел себе, ныне же он признает свою слабость и терпеливо ждет вмешательства высшей длани, которое даст вам, счастливым, больше, чем тысячи бессонных, полных раздумий ночей дали бедным философам.

Настало время, друг мой, рассеять заблуждение и со всей ясностью и определенностью сказать, что смысл критицизма отнюдь не сводится к тому, чтобы дедуцировать слабость разума и доказать своей критикой догматизма *только*, что он недоказуем. Вы сами прекрасно знаете, к чему уже теперь привели нас ложные истолкования критицизма. Я, безусловно, предпочитаю старого честного вольфианца; тот, кто не верил в его доказательства, считался просто неспособным к философствованию. Это было не страшно! Тот же, кто не верит в доказательства наших новейших философов, несет на себе печать моральной отверженности.

Настало время размежевания; пора перестать терпеть в нашей среде тайного врага, который, сложив оружие в одном месте, вновь обращается к нему в другом, чтобы

поразить нас — и не в открытом бою в сфере разума, а в убежище суеверия.

Настало время провозгласить свободу духа для лучшей части человечества и не терпеть более, что она оплакивает потерю своих оков.

ПИСЬМО ТРЕТЬЕ

Этого я не хотел, друг мой. Я совсем не хотел возводить обвинение за все эти ложные толкования на саму «Критику чистого разума». Правда, она дала повод к этому, ибо она *должна* была его дать. Но подлинную вину несло на себе все еще продолжающееся господство догматизма, который, даже находясь в руинах, все еще владел сердцами людей.

Повод к этому «Критика чистого разума» дала потому, что она была только критикой способности познания и в качестве таковой могла прийти только к отрицательному опровержению догматизма. На своей ранней стадии борьба против догматизма могла исходить лишь из точки, общей для него и для другой, лучшей, системы. Обе они противоположны по своему главному принципу, но *должны* когда-либо встретиться в некой общей точке. Ибо, если бы не существовало некой общей для всех систем области, вообще бы не было различных систем.

Таково необходимое следствие понятия философии. Философия ведь не должна быть изощренной выдумкой, способной вызвать восхищение остроумием ее создателя. Задача философии — изобразить движение самого человеческого духа, а не только развитие индивидуума. А это развитие должно проходить через общие всем философским системам области.

Если бы речь шла только об абсолютном, между различными системами никогда бы не возникал спор. Лишь потому, что мы выходим из абсолютного, возникает противоречие по отношению к нему, и лишь как следствие этого *изначального* противоречия — спор между философами в самом человеческом духе. Если бы когда-либо оказалось возможным — не философам, а просто человеку — покинуть эту область, куда он попал, выйдя из абсолютного, тогда исчезла бы всякая философия и сама эта область. Ибо она возникает только как следствие этого противоречия и реальна лишь до тех пор, пока длится это противоречие.

Следовательно, тот, кто хочет примирить философов и прекратит их споры, должен исходить именно из того пункта, из которого вышел спор внутри самой философии или, что то же самое, вышло *изначальное* противоречие

в человеческом духе. Но эта точка есть не что иное, как *выход из абсолютного*; ибо в нашем отношении к абсолютному мы были бы все едины, если бы никогда не покидали его сферу; и если бы мы не вышли из нее, у нас не было бы иной области для спора.

И действительно, «Критика чистого разума» начала свою борьбу из этой точки. *Каким образом мы вообще приходим к синтетическим суждениям?* — спрашивает Кант в самом начале своего труда, и этот вопрос лежит в основе всей его философии, будучи проблемой, касающейся подлинной общей точки *всякой* философии. В другой формулировке этот вопрос гласит: *каким образом я вообще выхожу из абсолютного и перехожу в противоположную сферу?*

Синтез возникает только в результате противоречия множества изначальному единству. Ибо без противоречия вообще нет необходимости в синтезе, там, где нет множества, *есть* просто единство; а если бы изначальным было не единство, а множество, то первоначальное действие было бы не синтезом, а *рассеянием*. Хотя мы можем понять синтез лишь посредством *изначального* единства в противоположности множеству, все же «Критика чистого разума» не могла возвыситься до этого абсолютного единства, поскольку, стремясь прекратить спор *философов*, она могла исходить только из того факта, из которого исходит спор в самой *философии*. Именно поэтому она могла и тот изначальный синтез предполагать только как факт в *способности познания*. При этом она достигла большого преимущества, значительно превышающего понесенный в другом отношении ущерб.

Спор с догматизмом шел не о самом факте, а лишь о выводах из него. Вам, мой друг, я могу не приводить обоснования этого утверждения. Вы ведь никогда не могли понять, как можно приписывать догматизму утверждение, будто вообще не существует синтетических суждений. Вы давно знаете, что несогласие между двумя системами связано не с вопросом, существуют ли вообще синтетические суждения, а с вопросом значительно более глубоким: где находится принцип этого единства, выраженного в синтетическом суждении?

Ущерб, понесенный критической философией, заключался, с другой стороны, в почти неизбежном поводе для ложного толкования, согласно которому неблагоприятный для догматизма результат связан только со *способностью познания*. Ибо до тех пор, пока способность познания рас-

сматривалась как нечто, правда, свойственное субъекту, но не *необходимое*, упомянутое недоразумение оставалось неизбежным. Полностью устранить это заблуждение, будто способность познания независима от самой *сущности* субъекта, критика одной только способности познания не могла, так как она может рассматривать субъект лишь в той мере, в какой он сам есть *объект* способности познания, т. е. совершенно отличен от него.

Еще более неизбежным это недоразумение оказалось потому, что «Критика чистого разума», подобно любой другой чисто теоретической системе, не могла преступить границу полнейшей нерешительности, т. е. могла дойти только до доказательства теоретической *недоказуемости* догматизма. Поскольку к тому же в свете освященной давней традицией иллюзии догматизм предстával как практически, наиболее желательная система, то вполне естественно было, что догматизм попытался спастись, ссылаясь на слабость разума. Преодолеть же эту иллюзию было невозможно, пока этот вопрос рассматривался в сфере теоретического разума. А тот, кто перемещал эту иллюзию в область практического разума, мог ли он внимать голосу свободы?

ПИСЬМО ЧЕТВЕРТОЕ

Да, друг мой, я твердо убежден, что даже совершенная система критицизма не может *теоретически* опровергнуть догматизм. Правда, теоретическая философия сокрушает его, но он вновь поднимается с еще большей силой.

Полностью опровергнуть его должна теория синтетических суждений. Критицизм, который вместе с догматизмом исходит из общей точки изначального синтеза, может объяснить этот факт только из самой *способности познания*. Он со всей очевидностью победно доказывает, что субъект, как только он входит в сферу *объекта* (*выносит объективные суждения*), выходит из самого себя и вынужден прибегнуть к синтезу. Допустив это, догматизм должен допустить и то, что абсолютно объективное познание невозможно, другими словами, что объект вообще может быть познан только *при условии действия субъекта*, при условии, что субъект выходит из своей сферы и приступает к синтезу. Догматизм должен признать, что в синтезе объект никогда не может быть абсолютным, ибо, будучи абсолютным, он вообще не допустил бы синтеза, т. е. обусловленности противоположным. Догматизм должен признать, что я достигаю объект только посредством самого

себя и что я не могу встать на собственные плечи, чтобы видеть то, что находится вне меня.

В этих пределах догматизм теоретически опровергнут. Однако этим действием синтеза способность познания еще далеко не исчерпана. Дело в том, что синтез вообще мыслим лишь при двух условиях.

Во-первых, при условии, что ему *предшествует абсолютное единство*, которое только в самом синтезе, т. е. когда дано нечто противодействующее, множество, становится эмпирическим единством. До этого *абсолютного* единства критика способности познания подняться не может, ибо последнее, с чего она начинается, и есть тот синтез: тем очевиднее, что совершенная система должна исходить из этого единства.

Во-вторых, синтез мыслим только при предпосылке, что он сам *завершается* абсолютным *тезисом*: *цель всякого синтеза есть тезис*. Это второе условие всякого синтеза находится, правда, на пути, который должна пройти критика способности познания, поскольку речь здесь идет о тезисе, служащем не исходной точкой, а завершением синтеза.

Критика способности познания не может дедуцировать утверждение, что каждый синтез в конечном счете приходит к абсолютному единству из изначального абсолютного единства, *предшествующего* всякому синтезу (что является обязательным для всякой совершенной науки), ибо до *этого* единства она не поднялась. Вместо этого она прибегает к другому средству. Приняв в качестве *предпосылки*, что чисто *формальные* действия субъекта не могут быть подвергнуты сомнению, она пытается доказать названный процесс всякого синтеза, поскольку он материален, посредством процесса всякого синтеза, поскольку он чисто формален. Она предполагает как факт, что *логический* синтез мыслим лишь при условии безусловного тезиса, что субъект вынужден (посредством просиллогизмов) восходить от обусловленных суждений к *безусловным*. Вместо того чтобы дедуцировать формальный и материальный процесс всякого синтеза из одного, общего им *обоим* в качестве их основы принципа, критика способности познания поясняет процесс одного синтеза посредством процесса другого.

Следовательно, она должна признать, что теоретический разум необходимо идет к безусловному и что абсолютный тезис в качестве завершения всякой философии необходимо требуется *тем же* стремлением, посредством которого был произведен синтез: тем самым она вынуждена вновь разрушить то, что только что создала. Пока она пре-

бывает в сфере синтеза, она господствует над догматизмом, как только она покидает эту сферу (а она столь же необходимо должна ее покинуть, сколь необходимо должна была вступить в нее), борьба начинается вновь.

Для того — я вынужден просить вас не терять терпения и я, — для того, чтобы синтез завершился тезисом, *условие*, при котором только и действителен синтез, должно быть снято. Но условие синтеза есть *противоборство* вообще, а именно, определеннее — противоборство между субъектом и объектом.

Для того чтобы противоборство между субъектом и объектом было снято, субъект более не должен быть вынужден выходить из самого себя, оба они должны стать абсолютно тождественны, т. е. либо субъект должен раствориться в объекте, либо объект — в субъекте. Если бы то или другое требование реализовалось, то либо объект, либо субъект стал бы *абсолютным*, т. е. синтез завершился бы в тезисе. Если бы субъект стал тождествен объекту, то объект уже не был бы обусловлен субъектом, т. е. он был бы положен как *вещь сама по себе*³, как абсолютное, а субъект в качестве *познающего* был бы просто устранен*. Если же объект стал бы тождествен субъекту, то субъект стал бы тем самым *субъектом самим по себе*, абсолютным субъектом, а объект в качестве *познаваемого*, т. е. как *предмет* вообще, был бы просто устранен.

Одно из двух должно произойти. Либо нет субъекта, а есть абсолютный объект, либо нет объекта, а есть абсолютный субъект. Как же решить этот спор?

Прежде всего, друг мой, вспомним, что мы еще находимся в области теоретического разума. Однако, поставив этот вопрос, мы тем самым уже вышли за ее пределы. Ибо теоретическая философия всегда исходит из обоих условий познания — из субъекта и объекта. Решив устранить одно из этих условий, мы тем самым уже выходим из этой области и должны *здесь* оставить спор нерешенным; если мы хотим решить его, нам следует искать новую область, где мы, быть может, окажемся счастливее.

* Я говорю о *завершенном* догматизме. Ибо то, что в промежуточных системах абсолютный объект полагается одновременно с познающим субъектом, понятно только создателям *этих* систем. Для того, кто не доволен тем, что данное выше изложение хода мысли «Критики чистого разума» не списано с нее дословно, эти письма не предназначены. Тому же, кто сочтет их непонятными, поскольку у него не хватит терпения внимательно их прочесть, можно только посоветовать вообще читать лишь то, чему он уже был обучен.

Теоретический разум *необходимо* направлен на безусловное: он породил *идею* безусловного, поэтому, будучи сам в *качестве теоретического* разума не способен реализовать безусловное, он требует действия, посредством которого это безусловное должно быть реализовано.

Здесь философия уже переходит в область *требований*, т. е. в область *практической* философии, и *здесь*, только здесь, принцип, который мы установили в начале философии и который для теоретической философии, если рассматривать ее как обособленную область, не столь необходим, решит, на чьей стороне победа.

К этому пределу нас подвела «Критика чистого разума». Она показала, что в области теоретической философии данный спор разрешен быть не может; она не опровергла догматизм, а вообще устранила весь вопрос из ведения теоретического разума; и это относится столько же к совершенной системе критицизма, сколько к последовательному догматизму. Для того, чтобы реализовать свое требование, догматизм также должен апеллировать к иному суду, не к суду теоретического разума: для вынесения решения он должен искать другую область.

Вы говорите об обаянии догматизма. Мне думается, что лучше всего я на это отвечу с помощью последовательной догматической морали, тем более что весь предыдущий ход нашего исследования должен был вызвать интерес к последней попытке догматизма решить спор в области практического разума в *свою* пользу.

ПИСЬМО ПЯТОЕ

Вы опередили меня, дорогой друг. Вы говорите, что под обаянием догматизма вы имели в виду только его популяризованную систему, типа лейбницевской. Вместе с тем вы приводите против моего утверждения, что догматизм и сам прибегает к практическим постулатам, возражения, которые я не могу обойти молчанием. К сожалению, ответ на ваше последнее письмо приходит с таким опозданием, что я опасюсь, не утратили ли для вас всякий интерес мои соображения по поводу ваших тогдашних возражений. Быть может, напомнив вам содержание нашей переписки, мне удастся хотя бы в некоторой степени вновь возбудить у вас интерес к этому вопросу.

Вы говорите: толкователи критицизма, по крайней мере большинство из них, утверждают, будто догматизм окончательно и полностью опровергнут тем, что в «Критике

чистого разума» рассмотрены все *теоретические* доказательства существования объективного интеллигибельного мира. Ибо для догматизма характерно, по их мнению, именно стремление обнаружить посредством теоретического разума то, что, согласно критическому исследованию способности познания, возможно только с помощью практического разума. Поэтому догматизм не может прибегнуть к практическим постулатам, так как тем самым он перестал бы быть догматизмом и превратился бы в критицизм. Следовательно, критического философа можно отличить от догматического по тому, пользуется ли он практическими постулатами, так как догматический философ полагает, что, обращаясь к моральным основаниям веры, он унижает умозрительный разум и т. д.

Вы совершенно правы, мой друг, когда вы в *историческом* аспекте утверждаете, что большая часть критических философов считает переход от догматизма к критицизму очень легким; стремясь сделать этот переход еще более легким и удобным, они рассматривают метод практических постулатов как метод, присущий *исключительно* критицизму, и полагают, что эта система достаточно отличается от любой другой уже одним термином «практический постулат»; преимущество такой точки зрения состоит еще и в том, что при этом нет необходимости глубже проникать в *подлинный* дух практических постулатов в системе критицизма, поскольку уже самый метод этой философии достаточно отличает ее от всякой другой. Как будто метод не есть именно то, что может быть общим даже для противоположных систем и даже должно быть общим для двух полностью противоположных систем. Впрочем, позвольте мне вернуться к несколько более отдаленным положениям.

Ничто, как мне представляется, не доказывает с большей убедительностью, сколь немногие еще постигли дух «Критики чистого разума», чем едва ли не общая уверенность в том, что критика чистого разума присуща лишь одной системе, между тем ведь для критики разума должно быть характерно именно то, что она не связана с какой-либо *одной* системой, а либо действительно создает канон для всех систем, либо по крайней мере подготавливает их. К канону для *всех* систем относится, конечно, в качестве необходимой ее части и общая методология, но ничто не может быть более печальным для такого рода произведения, нежели стремление принимать методологию, разработанную в ней для *всех* систем, за саму систему.

После бесчисленных споров о цели этого великого произведения попытка высказать о нем собственное мнение может показаться самонадеянной. Но быть может, найти ответ на вопрос, столь долго занимавший противников и сторонников «Критики», тем легче, чем больше мы отдаляемся от первого впечатления, вызванного ее появлением. Ведь в жизни людей нередко случается, что надежда на обладание чем-либо в будущем принимается за само обладание!

Итак, если мне будет дозволено, не опасаясь показаться самонадеянным, изложить мое собственное мнение, то оно заключается в том, что «Критика чистого разума» не предназначена для того, чтобы обосновать только одну *систему*, а уж меньше всего то промежуточное построение, в котором смешиваются догматизм и критицизм и которое я пытался охарактеризовать в своих предыдущих письмах. Напротив, насколько я понимаю, «Критика» предназначена для того, чтобы вывести из сущности разума две совершенно противоположные системы и обосновать как систему критицизма (мыслимую в ее завершенности), так и целиком противоположную ей систему догматизма.

Опровергая догматизм, «Критика чистого разума» имела в виду догматицизм, т. е. такую систему догматизма, которая создается слепо и без предварительного исследования способности познания. «Критика чистого разума» показала, как догматицизм может стать догматизмом, т. е. обоснованной системой объективного реализма. Быть может, вы уже заранее решили, что это утверждение полностью противоречит духу «Критики», и ваше мнение будет представляться большинству тем более справедливым, что оно действительно как будто противоречит ее букве. Поэтому позвольте мне также *заранее* напомнить вам только одно место «Критики», именно то, которое вплоть до настоящего времени наименее понятно, несмотря на все связанные с ним споры: я имею в виду ту часть, где речь идет о *вещах самих по себе*. Если исходить из того, что «Критика чистого разума» стремилась обосновать только критицизм, то именно в этом пункте ее, как я полагаю, совершенно невозможно спасти от упрека в непоследовательности. Если же предположить, что «Критика чистого разума» не связана с какой-либо определенной системой, то легко понять, почему в ней параллельно существуют системы идеализма и реализма. Она значима для обеих, поскольку необходима как в системе критицизма, так и в системе догматизма, а критицизм и догматизм — не что иное, как

идеализм и реализм, мыслимые в рамках системы *. Тот, кто внимательно читал, что говорится в «Критике» о практических постулатах, не мог не признать, что здесь оставлено место для догматизма, на котором он может с уверенностью возвести прочное здание. Как много мнимых врагов критицизма утверждали — причем именно потому, что они, подобно его сторонникам, воспринимали критический метод лишь в его внешнем аспекте, — что критицизм отличается от догматизма исключительно своим методом. А что на это отвечали так называемые сторонники критической философии? Но и они оказывались большей частью настолько скромны, что признавали, будто отличие их критицизма заключается только в методе, что они лишь *верят* в то, что косные догматики, по их мнению, знают, и что главное преимущество нового метода (все дело, конечно, только в такого рода *преимуществах!*) состоит единственно в более сильном влиянии на мораль, которое благодаря этому методу обрело учение догматизма.

Как бы то ни было, пусть наше время прославится тем, что удачно применило новый метод в пользу догматизма; заслугой грядущей эпохи явится, вероятно, завершение противоположной системы во всей ее чистоте. Можно продолжать и далее разрабатывать систему догматизма, только не надо выдавать догматические системы за систему критицизма на том основании, что канон для ее построения взят из «Критики чистого разума».

«Критика», создавшая метод практических постулатов для двух совершенно противоположных систем, не могла выйти за пределы метода, не могла, поскольку она должна была быть приемлемой для всех систем, определить *подлинный* дух этого метода в одной системе. Для того чтобы сохранить всеобщность метода, она должна была сохранить

* Хочу попутно заметить, что вскоре можно будет, как я полагаю, отказаться от этих наименований и заменить их более определенными. Почему бы нам сразу же не обозначить обе системы их действительными наименованиями — догматизм как *систему объективного реализма* (или субъективного идеализма), критицизм — как *систему субъективного реализма* (или объективного идеализма)? (Совершенно очевидно, что «Критика чистого разума» признает существование объективного и субъективного реализма, ибо речь в ней идет о явлениях, в основе которых лежат вещи сами по себе.) Улучшение терминологии как будто весьма незначительная заслуга, хотя для многих, если не для большинства, слова имеют большее значение, чем понятия. Если бы после появления «Критики» выражения «критическая философия», «критицизм» не вошли в научный обиход, то, вероятно, раньше бы отказались от мнения, что «Критика чистого разума» обосновывает только одну систему (систему так называемого критицизма).

его в той неопределенности, которая не исключала бы ни ту ни другую систему. Более того, в соответствии с духом времени Кант сам был склонен применить его скорее к догматизму, обоснованному по-новому, чем к критицизму, *впервые* им созданному.

«Критика чистого разума» (позвольте мне продолжить мои умозаключения) именно потому и является единственным в своем роде произведением, что сохраняет значимость для всех систем, вернее, так как все остальные системы лишь более или менее точные воспроизведения обеих главных систем, для обеих этих систем, тогда как любая выходящая за пределы простой критики попытка может быть значима только в рамках одной из этих систем.

Именно поэтому «Критика чистого разума» *как таковая* остается непоколебимой и неопровержимой, тогда как любая другая система, заслуживающая этого наименования, должна быть опровергаема другой, необходимым образом противоположной ей системой. Пока стоит философия, будет стоять и «Критика чистого разума», и только она одна, тогда как каждая другая система будет терпеть наряду с собой иную систему, прямо противоположную ей. «Критика чистого разума» не подвержена влиянию индивидуальности и именно поэтому значима для всех систем, тогда как любая другая *система* несет на себе печать индивидуальности, ибо может быть завершена только *практически* (т. е. субъективно). Чем ближе философия к системе, тем большее значение обретают в ней свобода и *индивидуальность*, тем меньше она может претендовать на общезначимость.

Только «Критика чистого разума» есть или содержит в себе подлинное наукоучение, поскольку оно значимо для всякой *науки*. Пусть *наука* все-таки возвысится до абсолютного принципа, а если она хочет стать системой, это даже необходимо. Но *наукоучение* никак не может создать один абсолютный принцип, чтобы тем самым стать *системой* (в узком смысле слова), потому что в нем должен содержаться не абсолютный принцип, не определенная, законченная система, а канон для всех принципов и систем. Однако пора вернуться к нашей основной теме.

Если «Критика чистого разума» — канон для всех возможных систем, то необходимость практических постулатов она также должна была вывести из идеи системы *вообще*, а не из идеи какой-нибудь *определенной* системы. Поэтому если существуют две полностью противоположные системы, то метод практических постулатов никоим

образом не может всецело принадлежать только одной из них, поскольку «Критика чистого разума» впервые доказала, исходя из *идеи* системы вообще, что ни одна система, каковы бы наименования ей ни давали, не может быть в своей завершенности предметом *знания*, а может быть только предметом практически необходимого, но *бесконечного* действия. То, что «Критика чистого разума» дедуцирует из сущности разума, и раньше применял, быть может не осознавая ясно основания этого, каждый философ, руководствовавшийся в своем построении регулятивной идеей системы.

Быть может, вы помните наш вопрос: почему Спиноза изложил свою философию в системе *этики*? Он, без сомнения, сделал это не случайно. О нем действительно можно сказать: «Он жил в своей системе». Но мыслил он ее, конечно, как нечто большее, чем просто теоретический воздушный замок: в нем такой дух, как его, вряд ли обрел бы покой и «*небесное умиротворение рассудка*», в котором он столь явно жил и творил.

Система знания либо необходимо является простым фокусом, игрой мыслей (вы ведь знаете, насколько это было противно серьезному складу ума этого человека), либо должна *обрести реальность* не посредством теоретической, а посредством практической, не посредством познающей, а посредством *продуктивной, реализующей* способности, не посредством знания, а посредством *действия*.

«Но ведь отличительной чертой догматизма и является то, — скажут нам, — то, что он занимается простой игрой мыслей». Знаю, что это действительно общее мнение всех тех, кто вплоть до настоящего времени продолжал догматизировать за счет Канта. Однако простая игра мыслей никогда не создает системы. «Это мы и хотим доказать, системы догматизма не *должно* быть: единственная возможная система — это система критицизма». Что касается меня, то я полагаю, что существует как система догматизма, так и система критицизма. Более того, я полагаю, что в самом критицизме я нашел разрешение загадки, почему необходимо должны существовать обе эти системы, почему, пока существуют конечные существа, должны существовать и две совершенно противоположные системы, почему, наконец, человек может убедиться в достоверности какой-либо системы только *практически*, т. е. посредством реализации в *себе самом* одной из этих систем.

Думаю, что, исходя из этого, могу также объяснить, почему для духа, который сам сделал себя свободным

и обязан *своей*, философией только самому себе, ничто не может быть более невыносимым, чем деспотизм узких умов, неспособных терпеть наряду со своей системой никакой другой. Ничто столь не возмущает философский ум, как утверждение, что отныне вся философия должна быть заключена в оковы какой-либо одной системы. Никогда он не ощущал своего величия в большей степени, чем тогда, когда видел перед собой бесконечность знания. Вся возвышенность его науки состояла именно в том, что она никогда не будет завершена. В то мгновение, когда он решил бы, что его система завершена, он стал бы невыносим для самого себя. В то мгновение он бы перестал быть *творцом* и превратился бы в орудие своей системы *. Сколь же более невыносимой должна быть для него эта мысль, если что-либо подобное навязывает ему другой?

Высшее достоинство философии состоит именно в том, что она всего ждет от человеческой *свободы*. Поэтому ничто не может быть для нее более пагубным, чем попытка замкнуть ее в границах теоретической общезначимости системы. Тот, кто предпримет что-либо подобное, может обладать пронизательным умом, но *истинный* критический дух ему чужд. Ибо этот дух направлен на ниспровержение светного стремления показать себя и на спасение *свободы* науки.

Насколько большее значение для истинной философии имеет поэтому скептик, заранее объявляющий войну всякой общезначимой системе, бесконечно большее, чем догматист, заставляющий всех принести клятву верности символу *теоретической* науки! До тех пор пока скептик остается в отведенных ему границах, т. е. до тех пор пока он сам не вторгается в сферу человеческой свободы, пока он верит в бесконечную истину, но также только в *бесконечное наслаждение* ею, в развивающуюся, им самим завоеванную, обретенную истину, — кто откажется видеть в нем подлинного философа? **

* До тех пор пока мы заняты реализацией своей системы, имеет место лишь практическая ее достоверность. Наше стремление завершить ее реализует наше знание ее. Если бы мы в какой-либо момент решили нашу задачу, то система стала бы предметом *знания* и тем самым перестала бы быть предметом *свободы*.

** Философия — какое прекрасное слово! Если автору будет дано право голоса, он отдаст свой голос за сохранение старого слова. Ибо, по его мнению, все наше знание навсегда останется *философией*, т. е. вечно прогрессирующим знанием, высшими или низшими степенями которого мы обязаны лишь нашей любви к мудрости, т. е. нашей свободе. Меньше

ПИСЬМО ШЕСТОЕ

Основание для моего утверждения, что обе противоположные системы, догматизм и критицизм, в равной мере возможны и будут существовать друг подле друга, пока все конечные существа не окажутся на одной и той же ступени свободы, состоит, коротко говоря, в следующем: перед обеими системами стоит одна и та же проблема, решить которую можно отнюдь не теоретическим, а только *практическим* путем, т. е. посредством свободы. Возможны только два решения: одно ведет к критицизму, другое — к догматизму.

Какое из них мы выберем, зависит от обретенной нами самими свободы духа. Мы должны *быть* тем, за что мы хотим выдавать себя теоретически, но в том, что мы действительно таковы, нас может убедить только наше *стремление* стать таковыми. Это стремление реализует наше знание для нас самих, и тем самым это знание становится чистым продуктом нашей свободы. Мы должны своими собственными усилиями достигнуть той стадии, откуда мы хотим исходить: возвыситься до нее «*умничаньем*» человек не может, так же как не может он возвыситься до нее посредством умничанья других.

Я утверждаю, что перед догматизмом и критицизмом стоит *одна и та же* проблема.

В чем состоит эта проблема, уже сказано в одном из моих предыдущих писем. Она не касается бытия абсолюта вообще, так как спор об абсолюте как таковом невозможен. Ибо в сфере абсолютного значимы лишь чисто аналитические положения, здесь действует только закон тождества, здесь мы имеем дело не с доказательствами, а с анализом, не с опосредствованным познанием, а только с непосредственным знанием — короче говоря, *здесь* все постижимо.

Нет положения *менее обоснованного*, чем то, которое утверждает в человеческом знании абсолютное. Ведь именно потому, что такое положение утверждает абсолютное, не может быть приведено основание для него самого. Как только мы вступаем в область доказательств, мы вступаем

всего ему хотелось бы, чтобы это слово было изгнано философией, которая впервые попыталась спасти свободу философствования от притязаний догматизма, философией, которая исходит из обретенной собственными силами свободы духа и поэтому останется вечно непонятной для каждого, кто является рабом системы.

в область обусловленного *, и, наоборот, как только мы вступаем в область обусловленного, мы оказываемся в области философской проблематики. Как несправедливо было бы по отношению к Спинозе думать, что для него в философии важны были только аналитические суждения, которые

* Представляется почти невероятным, что при критике доказательств бытия Бога так долго не замечали простую, понятную истину, что доказательство бытия Бога может быть только онтологическим. Ибо если Бог *есть*, то он может быть только *потому, что* он *есть*. Его существование и его сущность должны быть *тождественны*. Однако именно потому, что *бытие* Бога может быть выведено только *из* этого бытия, данное доказательство догматизма *не есть* доказательство в подлинном смысле, и положение: Бог *есть* — самое недоказанное, недоказуемое, *необоснованное* положение, столь же необоснованное, как высшее положение критицизма: *я существую!* Но еще более невыносима для мыслящего человека болтовня о *доказательствах* бытия Бога. Как будто бытие, которое может быть понятным только посредством самого себя, только посредством своего абсолютного *единства*, можно сделать *вероятным*, подобно *многостороннему* — историческому — положению, рассматривая его со всех возможных сторон. Что должны были чувствовать некоторые люди, читая воззвания примерно такого рода: *попытка нового доказательства бытия Бога!* Как будто можно проводить опыты над Богом и ежеминутно открывать что-либо новое! Основание в высшем смысле нефилософских попыток такого рода заключается, как и вообще основание всех нефилософских действий, в неспособности абстрагироваться (от чисто эмпирического), только именно в этом случае, в неспособности к самой чистой, высшей абстракции. Бытие Бога мыслили не как *абсолютное* бытие, а как *наличное бытие*, которое абсолютно не *посредством самого себя*, а лишь постольку, поскольку неизвестно другое, более высокое, чем оно. Таково эмпирическое понятие о Боге, присущее каждому неспособному к абстракции человеку. За это понятие держались еще и потому, что *божиясь*, как бы чистая идея абсолютного бытия не привела к Богу Спинозы. Как же мыслил философ, довольствовавшийся, чтобы избежать ужасов спинозизма, эмпирически существующим Богом, то, что Спиноза выставил в качестве *первого* принципа всей философии положение, которое сам этот философ мог выставить в результате сложнейших доказательств лишь в конце своей философии! Однако он хотел доказать *действительность* Бога (что возможно лишь синтетически), тогда как Спиноза не доказал, а лишь утверждал абсолютное *бытие*. Бросается в глаза, насколько уже в языке различается *действительное* (то, что существует в ощущении, что действует на меня и на что я оказываю обратное воздействие) от того, что *есть в наличном бытии* (что *есть вообще*, т. е. в пространстве и во времени), и от *сущего* (того, что *есть* абсолютно, посредством самого себя, независимо от всех временных условий). Как можно было при полном смещении всех этих понятий даже смутно осознавать смысл сказанного Декартом и Спинозой? В их высказывании об абсолютном бытии мы подставляли наши грубые понятия действительности, а в лучшем случае — чистое, но значимое лишь в мире явлений и вне его совершенно пустое понятие *наличного бытия*. В наш эмпирический век эта идея казалась совершенно забытой, но она продолжала жить в системах Спинозы и Декарта, а также в бессмертных трудах Платона в качестве самой священной идеи древности (то-оу), но нельзя считать невозможным, что, если когда-либо наш век вновь возвысится до этой идеи, он в своем гордом высокомерии будет уверен, что никогда ничего подобного не приходило в голову ни одному человеку.

он положил в основу своей системы. Легко почувствовать, сколь небольшое значение он сам этому придавал; его терзала иная загадка, загадка мира, вопрос, как абсолют может выйти из самого себя и противопоставить себе мир*.

Именно эта загадка терзает и критического философа. Основной его вопрос заключается не в том, как возможны аналитические положения, а в том, как возможны синтетические суждения. Для него нет ничего более понятного, чем философия, которая объясняет все из самой нашей сущности, и ничего более непонятного, чем философия, которая выходит за пределы нас самих. Абсолютное в нас ему понятнее всего остального, но ему непонятно, как мы выходим из абсолютного, чтобы противопоставить себе нечто, — понятнее всего, как мы все определяем соответственно закону тождества, и загадочнее всего, как мы можем еще определять что-либо вне этого закона.

Проблема этой не постижимости, по моему мнению, теоретически одинаково неразрешима как для критицизма, так и для догматизма.

Правда, критицизм может доказать необходимость синтетических суждений *в области опыта*. Однако чем это облегчает решение того вопроса? Я вновь задаю вопрос: почему вообще существует область опыта? Любой ответ на этот вопрос предполагает уже наличное бытие мира опыта. Следовательно, для того чтобы ответить на этот вопрос, нам следовало бы прежде всего покинуть область опыта; однако, если бы мы покинули область опыта, вопрос отпал бы сам собой. Поэтому решить и этот вопрос можно только наподобие того, как Александр Македонский разрубил гордиев узел, т. е. тем, что мы снимем самый вопрос. Ответ на него дан быть не может, поскольку ответ возможен лишь тогда, когда вопрос уже вообще поставлен быть не может.

Но тогда само собой очевидно, что подобное решение этого вопроса не может быть теоретическим, а необходимо становится *практическим*. Ибо, для того чтобы дать требуемый ответ, я сам должен покинуть область опыта, другими словами, я должен снять для себя пределы опытного мира, должен перестать быть конечным существом.

Следовательно, данный *теоретический* вопрос необходимо становится *практическим постулатом*, и проблема вся-

* Этот вопрос умышленно выражен так. Автору известно, что Спиноза утверждает только *имманентную* причинность абсолютного объекта. Однако в дальнейшем станет ясно, что он утверждал это лишь потому, что ему было непонятно, как абсолют может выйти из самого себя; другими словами, потому, что он мог этот вопрос поставить, но решить его не мог.

кой философии необходимо ведет нас к требованию, которое может быть выполнено лишь вне всякого опыта. Но тем самым эта проблема необходимо выводит меня за пределы *знания*, в область, где я не *нахожу* уже имеющуюся твердую почву, а должен сам сначала *создать* ее, чтобы прочно стоять на ней.

Правда, теоретический разум мог бы попытаться покинуть область знания и отправиться наугад искать иную область. Однако тем самым ничего бы не было достигнуто, разве что он стал бы расточать себя в пустых измышлениях, которые не дали бы ему никаких реальных результатов. Для того чтобы быть гарантированным от подобных приключений, теоретический разум должен был бы там, где прекращается его *знание*, заранее сам *создать* новую область, другими словами, превратиться из разума, только познающего, в разум *творческий* — из теоретического разума в разум практический.

Такая необходимость стать *практическим* разумом относится к разуму *вообще*, а не к определенному, замкнутому в отдельной системе разуму.

Из каких бы различных принципов ни исходили догматизм и критицизм, в одном пункте, в решении одной проблемы, они должны встретиться. Лишь теперь наступило для них время их подлинного расхождения, лишь теперь они замечают, что принцип, ими до сих пор предполагавшийся, был не более чем *проlepsисом*⁵, суждение о котором должно быть вынесено только теперь. Теперь только становится очевидным, что все положения, которые они до сих пор устанавливали, были положениями, которые *просто*, т. е. без всякого основания, утверждались. Теперь, когда они вступают в новую область, в область *реализующего* разума, должно стать очевидным, способны ли они *придать* реальность тем положениям; теперь должно решиться, способны ли они утверждать свои принципы в пылу спора силою своей *свободы* так, как они утверждали их в сфере всеобщего мира посредством абсолютной, не обладающей никакой значимостью силы? Ни критицизм, ни догматизм не могли последовать друг за другом в область абсолюта, так как здесь для обоих возможно было бы только абсолютное утверждение — *утверждение*, которому противоположная сторона не уделяла никакого внимания, которое *ничего* не решало с точки зрения противоположной системы. Только теперь, когда обе системы столкнулись, они не могут больше игнорировать друг друга, и если раньше речь шла о непререкаемом, обретенном без сопротивле-

ния владении, то теперь это владение надлежит *завоевать победой*.

Тщетно было бы думать, что победа уже предрешена одними принципами, положенными в основу системы, и что спасти ту или иную систему можно в зависимости от того, какой принцип был выдвинут вначале. Речь идет не о такого рода фокусах, когда в конце находят лишь то, что с самого начала — достаточно хитроумно — было предназначено к тому, чтобы быть найденным. Не теоретическим утверждениям, которые мы просто устанавливаем, дано принудить нашу свободу решать так или иначе (это было бы слепым догматизмом); напротив, как только возникает спор, те принципы, которые были установлены вначале, *сами по себе* и для себя теряют всякую значимость — только теперь должно быть практически посредством свободы решено, имеют ли они какую-либо значимость. Наоборот, в силу неизбежного круга наше теоретическое умозрение заранее устанавливает то, что потом в пылу спора будет утверждать наша свобода. Поэтому если мы хотим установить принципы в какой-либо системе, то мы можем это сделать, лишь *предвосхищая* их практическое решение; мы не установили бы эти принципы, если бы до того наша свобода уже не вынесла свое решение о них. В начале нашего знания они — не *что* иное, как пролептические утверждения или, как сказал некогда Якоби, по его собственному мнению, достаточно неуклюже и неудачно (однако это определение все же не вполне лишено философского смысла), *изначальные неодолимые предрассудки*.

Таким образом, ни один философ не сочтет, что, установив высшие принципы, он уже достиг *всего*. Ибо сами эти принципы имеют в качестве основы его системы лишь субъективную ценность, т. е. значимы *для него* лишь постольку, поскольку он предвосхитил *свое* практическое решение.

ПИСЬМО СЕДЬМОЕ

Я приближаюсь к цели. Мораль догматизма становится для нас понятнее по мере того, как мы знакомимся с проблемой, которую ей, как и всякой другой морали, надлежит решить.

Основная задача каждой философии заключается в решении проблемы наличного бытия мира. Решением этой проблемы занимались все философы, как бы различно они ни формулировали саму проблему. Тот, кто хочет заклинать дух философии, должен заклинать его здесь.

Когда Лессинг спросил Якоби, в чем, по его мнению, состоит дух Спинозизма, тот ответил: не в чем ином, как в старом положении *ex nihilo nihil fit*⁶, которое Спиноза разработал с помощью более отвлеченных понятий, чем это делали философствующие каббалисты и все остальные до него. С помощью этих более отвлеченных понятий он пришел к выводу, что при каждом возникновении в бесконечном полагается нечто из ничего, какими бы образами и словами это ни прикрывалось. Следовательно, *он отвергал всякий переход бесконечного в конечное*, вообще все *causas transitorias*⁷ и заменил эманулирующий принцип принципом имманентным, внутренней, вечно в себе неизменной причиной мира, которая, будучи взята во всех своих следствиях, остается одной и той же. Не думаю, что можно лучше выразить дух Спинозизма. Но я полагаю, что именно этот переход от бесконечного к конечному является проблемой *всякой философии*, а не какой-либо одной системы; более того, что решение Спинозы — единственное возможное, но толкование, которое оно обрело в его системе, может принадлежать только *этой* системе и что в другой системе толкование его будет иным.

«Но ведь это утверждение само нуждается в толковании и и», — слышу я ваши слова. Я дам его по мере своих сил.

Ни одна система не может реализовать этот переход от бесконечного к конечному — простая игра мыслей возможна, конечно, повсюду, но, где бы то ни было, это мало помогает существу дела. Ни одна система не может *заполнить* пропасть, неизбежно разделяющую их. Это я посылаю как результат не критической философии, а «Критики чистого разума», которая столь же значима для догматизма, как для критицизма, и должна быть одинаково очевидной для обоих.

Разум хотел реализовать этот переход от бесконечного к конечному, чтобы тем самым привести единство в свое познание. Он стремился найти промежуточное звено между бесконечным и конечным, чтобы объединить их в единство знания. Поскольку найти это промежуточное звено разум не в состоянии, он, не отказываясь от своего высшего интереса, который заключается в единстве познания, *хочет* вообще не нуждаться в таком звене. Поэтому стремление разума реализовать этот переход находит свое выражение в абсолютном требовании: перехода от бесконечного к конечному быть *не должно*. Сколь отлично это требование от противоположного — такой переход *должен* быть! Это последнее трансцендентно, оно хочет повелевать там, куда не

доходит его с и л а , — в области бесконечного. Таково требование слепого догматизма. *Первое* же требование, напротив, *имманентно*, оно *хочет*, чтобы я не допустил перехода. Здесь догматизм и критицизм объединяются в одном и том же постулате.

Философия действительно не может перейти от бесконечного к конечному, но может совершить обратное — перейти от конечного к бесконечному. Стремление не допускать перехода от бесконечного к конечному тем самым становится промежуточным звеном, соединяющим обе системы, и для человеческого познания. Для того чтобы не было перехода от бесконечного к конечному, самому конечному должна быть присуща тенденция к бесконечному, вечное стремление потеряться в бесконечном.

Только теперь нам становится ясным смысл «Этики» Спинозы. Не чисто *теоретическая* необходимость, не простое следствие положения *ex nihilo nihil fit* привели его к тому решению проблемы, которое гласит: *нет* перехода от бесконечного к конечному, нет транзитивной — есть только имманентная причина мира». Этим решением он обязан тому практическому суждению, которое известно всей философии, но Спиноза истолковал его в соответствии со *своей* системой.

Он исходил из бесконечной субстанции, из абсолютного объекта. «*Не должно* быть перехода от бесконечного к конечному», — гласит требование всякой философии. Спиноза истолковал это требование в соответствии со своим принципом: конечное отличается от бесконечного только своими пределами, все существующее есть лишь модификация этого бесконечного; следовательно, нет перехода, нет противоборства, есть только требование, чтобы конечное *стремилось* стать тождественным бесконечному и раствориться в бесконечности абсолютного объекта.

Не спрашиваете ли вы, мой друг, как Спиноза мог выносить противоречие такого требования? Он чувствовал, правда, что веление «уничтожь себя самого!» невыполнимо, пока субъект сохраняет для него ту значимость, которую он имеет в системе свободы. Но ведь именно этого он и хотел. *Его Я* не должно было быть его собственностью, оно должно было принадлежать бесконечной реальности.

Субъект *как таковой* не может уничтожить себя сам, потому что для того, чтобы самого себя уничтожить, он должен был бы пережить свое собственное уничтожение. Но Спинозе был неведом субъект *как таковой*. Прежде чем

он утвердил тот постулат, он уже сам снял в себе это понятие субъекта.

Если субъект обладает независимой, присущей ему, поскольку он субъект, причинностью, то в требовании «растворись в абсолютном!» заключено противоречие. Однако Спиноза устранил именно ту независимую причинность *Я*, посредством которой оно есть *Я*. Требуя, чтобы субъект растворился в абсолютном, он одновременно *потребовал* тождества субъективной причинности и причинности абсолютной и пришел к практическому решению, согласно которому конечный мир есть не что иное, как модификация бесконечного, конечная причинность — лишь модификация причинности бесконечной.

Следовательно, исполнено это требование должно быть не посредством собственной причинности субъекта, а посредством чужой причинности в нем. Иными словами, это требование сводилось к следующему: уничтожь себя самого посредством абсолютной причинности или сохраняй *полностью* страдательность по отношению к абсолютной причинности.

Конечная причинность отличается от бесконечной не по своему принципу, а только по своим границам. Та же причинность, которая господствует в бесконечном, господствует и в конечном существе. Подобно тому как в абсолютном она *абсолютно* отрицала всякую конечность, в сфере конечного она должна была вести к эмпирическому — последовательно создаваемому во времени — ее отрицанию. Если бы (таков должен был быть его дальнейший вывод) эмпирическое отрицание когда-либо достигло полного решения своей задачи, оно оказалось бы тождественным *первому* отрицанию, так как уничтожило бы границы, посредством которых оно только и отличалось от него.

Позвольте нам на этом остановиться, друг мой, и воздать должное тому спокойствию, с которым Спиноза шел к завершению своей системы. Пусть он даже обрел этот покой только в *любви* бесконечного! Кто решится упрекнуть его ясный дух в том, что с помощью такого образа он сделал не столь невыносимой страшную мысль, перед которой остановилась его система.

ПИСЬМО ВОСЬМОЕ

Я думаю, что, говоря о моральном принципе догматизма, я оказываюсь в средоточии всевозможных фантазий. Священнейшие идеи древности и плоды человеческого

безрассудства сталкиваются здесь друг с другом. «Возврат к божеству, к источнику всего существующего, единение с абсолютным, уничтожение самого себя» — разве это не начало всякого фантазирования в философии, которое лишь различно излагалось, толковалось, воплощалось в образы различными людьми в зависимости от их духовного и чувственного склада? Здесь следует искать начало истории всякого фантазирования.

«Я готов понять, — говорите вы, — как Спиноза мог скрыть от самого себя противоречие своего морального принципа. Однако, даже допуская это, как мог Спиноза с его ясным духом (ведь этим мягким светом, этой ясностью духа пронизаны все его труды и вся его жизнь), как мог он выносить подобный разрушительный, губительный принцип?» На это я могу вам ответить только одно: читайте его сочинения в *этом* аспекте, и вы сами найдете ответ на ваш вопрос.

Естественная, неизбежная иллюзия помогла вынести этот принцип как ему, так и многим другим людям благородного духа, которые в этот принцип верили. Для него интеллектуальное созерцание абсолюта есть высшее, есть последняя ступень познания, на которую может подняться конечное существо, подлинная жизнь духа *. Откуда бы мог он почерпнуть эту идею, если не из самосозерцания; достаточно прочесть его труды, чтобы полностью убедиться в этом **.

Нам всем присуща таинственная, чудесная способность возвращаться от изменчивости времени к нашей внутрен-

* Всякое адекватное, т. е. непосредственное, познание, по Спинозе, всегда созерцание божественных атрибутов, и основное положение, на котором основана его «Этика» (в той мере, в какой она является таковой), следующее: «Mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei» (Eth. L. II. Prop. 47) ⁸. Из этого созерцания Бога возникает, как он полагает, интеллектуальная любовь к Богу, которую он описывает как приближение к состоянию высшего блаженства. «Mentis erga Deum amor intellectualis, — говорит он (L. V. Prop. 36), — pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat» ⁹. — «Summus mentis conatus summae virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinatorum attributorum» (ib. Prop. 25). — «Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur» (ib. Prop. 27). — «Clare intelligimus, quia in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in aeternae erga Deum amore» (ib. Prop. 36, Schol.) ¹⁰.

** Например, L. V. Prop. 30: «Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, catenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi» ¹¹.

ней сущности, освобожденной от всего того, что пришло извне, и там в форме неизменности созерцать в себе вечное. Такое созерцание есть самый глубокий внутренний опыт, от которого зависит все то, что известно нам о сверхчувственном мире, на чем основана наша вера в него. Это созерцание впервые убеждает нас, что нечто *есть* в подлинном смысле этого слова, тогда как все остальное, на что мы переносим это слово, только *является*. Оно отличается от всякого чувственного созерцания тем, что создается только *свободой*, что оно чуждо и неизвестно тому, чья свобода, побежденная вторгающейся в нее силой объектов, едва достаточна для того, чтобы создать сознание. Однако и для тех, кто не обладает этой свободой самосозерцания, возможно хотя бы приближение к ней, доступны опосредствованные опыты, которые позволяют предчувствовать ее бытие. В нас живет некое глубокое чувство, которое мы сами не осознаем, которое мы тщетно пытаемся развить в себе. Его описал Якоби. Законченная эстетика (в старом смысле этого слова ¹²) установит *эмпирические* действия, которые могут быть объяснены только как *подражания* упомянутому интеллектуальному действию и были бы совершенно непонятны, если бы, говоря языком Платона, некогда в интеллектуальном мире мы не созерцали их прообраз.

«Из *опыта*, из непосредственного опыта должно исходить все наше знание»; эта истина высказывалась уже многими философами, которым для полноты истины не хватало только понимания характера того созерцания, о котором шла речь выше. Действительно, наше знание должно исходить из опыта, но поскольку всякий направленный на объекты опыт опосредствован другим и всегда предполагает еще более высокий, то исходить оно должно из опыта *непосредственного* в самом буквальном смысле этого слова, т. е. из опыта, созданного нами самими и независимого от какой бы то ни было объективной причинности. Только этот принцип — созерцание и опыт — может вдохнуть жизнь в мертвую, неодушевленную систему: даже самые отвлеченные понятия, которыми оперирует наше сознание, связаны с опытом, почерпнутым из жизни и бытия.

Интеллектуальное созерцание возникает тогда, когда мы перестаем быть *объектом* для самих себя, когда созерцающее *Я*, замкнувшись в себе, становится тождественным созерцаемому *Я*. В этот момент созерцания для нас исчеза-

ют время и длительность: не мы находимся во времени, а время — или скорее не время, а чистая абсолютная вечность — находится *в нас*. Не мы растворились в созерцании объективного мира, а мир растворился в нашем созерцании.

Это созерцание самого себя объективировал Спиноза. Поскольку он созерцал в себе интеллектуальное, абсолют уже *не был* для него объектом. Это был *опыт*, допускавший двоякое объяснение: либо он стал тождествен абсолюту, либо абсолют стал тождествен ему. В последнем случае интеллектуальное созерцание было созерцанием самого себя, в первом — созерцанием абсолютного *объекта*. Спиноза предпочел второе. Он полагал, что тождествен абсолютному объекту и растворился в его бесконечности.

Думая так, он ошибался. Не он пребывал в созерцании абсолютного объекта, а, напротив, все, что называется объективным, исчезло для него в его созерцании самого себя. Но эту мысль — раствориться в абсолютном объекте — он мог вынести именно потому, что она была неверна и возникла вследствие иллюзии, и мог вынести тем вернее потому, что иллюзия эта нерушима, что уничтожить ее можно, только уничтожив самого себя.

Вряд ли какой-либо мечтатель мог бы радоваться при мысли, что он будет поглощен бездной божества, если бы он всегда вновь не ставил на место божества свое собственное Я. Вряд ли какой-либо мистик мог бы мыслить себя уничтоженным, если бы в качестве субстрата уничтожения он не мыслил всегда свое собственное Я. Эта необходимость примысливать повсюду *самого себя*, которая помогала всем мечтателям, пришла на помощь и Спинозе. Созерцая самого себя растворившимся в абсолютном объекте, он ведь все же созерцал еще *самого себя*, он не мог мыслить себя *уничтоженным*, не мысля себя вместе с тем существующим *.

* Единственное основание того, что мы никогда не можем освободиться от собственного Я, заключается в абсолютной свободе нашей сущности, в силу которой Я в нас не может быть *предметом, вещью*, доступной объективному определению. Вследствие этого наше Я никогда не может находиться в ряду представлений в качестве среднего члена, но всегда выступает перед каждым рядом в качестве его первого члена, служащего опорой всему ряду представлений; поэтому действующее Я, будучи в каждом отдельном случае *определено*, тем не менее одновременно *не определено*, поскольку оно избегает любого *объективного* определения и может

Здесь, мой друг, мы подошли к принципу всякого фантазерства. Становясь системой, оно возникает только благодаря объективированному интеллектуальному созерцанию, благодаря тому, что созерцание самого себя принимают за созерцание объекта вне себя, а созерцание внутреннего интеллектуального мира — за созерцание сверхчувственного мира вне себя.

Это заблуждение проявилось во всех фантазиях древней философии. По-видимому, все философы, даже философы древнейших времен, *чувствовали* по крайней мере, что должно существовать некое абсолютное состояние, в котором мы, наличествуя только для самих себя, довлея только самим себе, не нуждаясь в объективном мире и именно поэтому свободные от его границ, живем высшей жизнью. Это состояние интеллектуального бытия все эти философы перемещали вовне. Они чувствовали, что их лучшее *Я* беспрестанно стремится к этому состоянию, никогда полностью не достигая его. Они мыслили это состояние как последнюю цель, достигнуть которую требует то лучшее, что в них есть. Однако, поскольку они переместили это состояние вне себя, они и стремление к нему не могли объяснить *из самих себя*, а вынуждены были объяснить его

быть определено только *посредством самого себя*, следовательно, есть одновременно *определенное* и *определяющее*.

Эта необходимость оградить свое Я от всякого объективного определения и поэтому повсюду мыслить и *самого себя* может быть подтверждена двумя противоречивыми, хотя и весьма обычными опытными данными. С мыслью о смерти и небытии мы нередко связываем радостные чувства только потому, что предполагаем наслаждение небытием, т. е. продолжение нашего бытия даже в небытии. И наоборот, с мыслью о небытии мы связываем неприятные чувства. «To be or not to be»¹³ — этот вопрос был бы для моего чувства совершенно безразличен, если бы я мог мыслить полное небытие. Ибо мое ощущение могло бы не опасаться, что оно придет в столкновение с небытием, если бы я только не предполагал все время, что мое Я, следовательно и мое ощущение, переживет меня самого. Поэтому превосходные слова Стерна — «Я должен быть глупцом, чтобы бояться тебя, смерть, ибо, пока я *существую*, тебя нет, а когда *ты есть*, нет меня*» — были бы совершенно справедливы, если бы я только мог надеяться когда-нибудь не быть. Однако я опасаясь, что буду и тогда, когда меня уже не будет. Поэтому мысль о небытии не столько устрашает, сколько очищает, так как для того, чтобы мыслить мое небытие, я должен одновременно мыслить себя существующим, следовательно, необходимо вынужден мыслить *противоречие*. Если я действительно боюсь небытия, то я боюсь не столько его, сколько своего бытия и после небытия: я вполне готов не быть, только не хочу чувствовать мое небытие. Я только не хочу бытия, которое не есть бытие, или, как говорит остроумный комментатор тех слов Стерна (*Ваггесен*¹⁴), я боюсь лишь *недостаточного проявления бытия*, а это по существу то же, что бытие наряду с небытием.

объективно, исторически. Отсюда и измышление древней философии, будто душа до своего теперешнего состояния жила в блаженном мире, из которого она только потом была изгнана за совершенные ею преступления * и заточена в темницу объективного мира.

Теперь, мой друг, вы, вероятно, понимаете, почему Спиноза мог не только радостно, но и с воодушевлением говорить о том абсолютном состоянии. Ведь он мыслил не себя растворенным в этом состоянии, а лишь свою личность расширенной до его пределов! И можно ли мыслить что-либо более высокое, чем положение, которым он закончил свою «Этику»: *Блаженство есть не воздаяние за добродетель, а сама добродетель!* В этом интеллектуальном состоянии, описание которого он черпал в самосозерцании, в нас исчезнет, как он полагал, всякое противоречие, прекратится всякая борьба, даже наиболее благородная, борьба моральности, будет разрешено и то противоречие, которое неизбежно создают чувственность и разум между моральностью и счастьем.

Моральность не может сама быть наивысшим, она может быть только приближением к абсолютному состоянию, только стремлением к абсолютной свободе, не отклоняющейся более от закона, но и не ведающей более законов, кроме неизменного вечного закона ее собственной сущности. *Счастье*, если мыслить его морально возможным, может быть мыслимо только как *приближение* к блаженству, которое уже не *отличается* от моральности, и именно поэтому оно не может быть *воздаянием* за добродетель. До тех пор пока мы еще верим в счастье, обретенное в награду за добродетель, мы предполагаем, что счастье и моральность, чувственность и разум — противоречивые принципы. Но мы не *должны* так думать. Это противоречие должно просто исчезнуть.

Счастье есть состояние пассивности. Чем мы счастливее,

* Это также попытка сделать возможным переход от абсолютного к обусловленному, от неограниченного к ограниченному, попытка, вероятно ранняя по своему происхождению, вследствие чего она заслуживает внимания, так как предполагает по крайней мере *чувствовавшуюся* потребность в объяснении. Однако она, как и все ранние философские попытки, удовлетворяется чисто историческим объяснением. Ведь вопрос сводился к тому, как мы пришли из состояния высшего совершенства к состоянию несовершенства (моральных преступлений). Однако в такой попытке все-таки содержится истина, поскольку этот переход объясняется исходя из *моральных* оснований: первое преступление было и первым шагом, выведившим из состояния блаженства.

тем мы пассивнее по отношению к объективному миру. Чем свободнее мы становимся, чем более мы приближаемся к разумности, тем меньше мы нуждаемся в счастье, т. е. в блаженстве, которым мы обязаны не самим себе, а случайности. Чем чище становятся наши понятия о счастье, чем больше мы постепенно устраняем из них все то, что привносятся в них внешние предметы и чувственные наслаждения, тем больше счастье приближается к моральности, тем в большей мере оно перестает быть *счастьем*.

Вся эта идея о счастье как награде — что она, в соответствии со сказанным здесь, как не моральная иллюзия, вексель, которым у тебя, эмпирический человек, теперь откупают твои чувственные наслаждения, но платить по которому будут только тогда, когда тебе самому эта оплата уже будет не нужна. Тем не менее мысли то счастье как совокупность наслаждений, подобных тем, которыми ты жертвуешь теперь. Решись перебороть себя *теперь*, решишь сделать первый маленький шаг в сторону добродетели — второй дастся тебе уже с большей легкостью. Если же ты пойдешь дальше по этому пути, то с удивлением заметишь, что *то* счастье, которого ты ждал в качестве награды за пожертвованное тобой, лишилось для тебя всякой ценности. Счастье — игрушка твоего эмпирически аффицированного разума — умышленно отнесено к такому времени, когда ты должен стать настолько зрелым человеком, чтобы самому стыдиться его. Повторяю, стыдиться, ибо, если ты никогда не придешь к такому состоянию, чтобы ощущать себя *выше* этого чувственного идеала счастья, было бы лучше, если бы разум вообще никогда не вызвал к тебе.

Так же как разум требует от человека, чтобы он становился все разумнее, самостоятельнее, свободнее, он требует от него и того, чтобы он не нуждался в счастье *как награде*. Ведь если счастье может еще и *вознаградить* нас, то это счастье, при условии что мы не будем толковать понятие награды в полном противоречии с обычным словоупотреблением, дано нам не разумом (да и как могут когда-либо совпасть разум и счастье?), и именно поэтому оно не имеет ценности для разумного существа. Следует ли нам, сказал однажды древний автор, считать бессмертных богов несчастными потому, что у них нет денег, садов, поместий, рабов? ¹⁵ Не следует ли нам восхвалять их как обладателей полного блаженства именно потому, что только они, единственные, в силу своей возвышенной природы лишены всех

этих благ? Высшее, до чего могут подняться наши идеи, очевидно, существо, которое в своей самоудовлетворенности наслаждается одним собственным бытием, существо, в котором прекращается *всякая* пассивность, которое ни к чему, даже к *законам*, не относится страдательно, действует абсолютно свободно только соответственно своему *бытию* и чей единственный закон есть его собственная сущность. Декарт и Спиноза, ваши имена все еще едва ли не единственные, которые можно назвать, говоря об этой идее! Лишь немногие понимали вас, еще меньше тех, кто *хотел* вас понять.

Высшее существо, говорит Декарт, не может действовать сообразно законам разума; ибо, продолжает Спиноза, в этом случае образ его действий был бы не абсолютен, а *обусловлен* его знанием законов разума. Все, что не может быть объяснено из нашего чистого бытия, из нашей абсолютной сущности, определено пассивностью. Как только мы выходим из самих себя, мы приводим себя в состояние страдательности. Между тем разум может быть понят не из нашего абсолютного бытия, а только из *ограничения* в нас абсолютного. Еще менее мыслим в абсолюте моральный закон.

Ибо моральный закон *как таковой* находит свое выражение в *долженствовании*, другими словами, он допускает возможность, что ему можно не следовать, допускает понятие добра наряду с понятием зла. Однако в абсолюте немислимы как одно, так и другое.

Даже греки со свойственным им чувственным восприятием мира ощущали, что *блаженные* боги (*μακαρες θεοι*) должны быть свободны от ига закона, чтобы быть блаженными¹⁶, тогда как бедные смертные люди (*aegri mortales*) стонут под бременем законов¹⁷. Однако греческая мифология воздала человечеству высокие почести в своих сетованиях о границах человеческого произвола. Именно этим мифология *сохранила людям моральную свободу*, тогда как богам она предоставила лишь *физическую* свободу. Ибо та чувственность, которая требовала для блаженства абсолютной свободы, могла мыслить ее лишь как слепой произвол.

Там, где есть абсолютная свобода, есть и абсолютное блаженство, и наоборот. Но при *абсолютной* свободе немислимо самосознание. Деятельность, для которой нет *объекта*, нет сопротивления, никогда не вернется к себе самой. Только посредством возвращения к себе возникает

сознание. Только ограниченная реальность есть для нас действительность.

Там, где прекращается всякое сопротивление, есть бесконечная протяженность. Однако интенсивность нашего сознания находится в обратном отношении к протяженности нашего бытия. Высший момент бытия для нас — переход в небытие, момент *уничтожения*. Здесь, в моменте абсолютного бытия, высшая пассивность соединяется с самой неограниченной активностью. Неограниченная деятельность есть абсолютный покой, завершенное эпикурейство.

Из интеллектуального созерцания мы пробуждаемся, как из состояния смерти. Мы пробуждаемся благодаря рефлексии, т. е. благодаря вынужденному возвращению к самим себе. Но без сопротивления нет возвращения, без объекта немыслима рефлексия. Живой называется та деятельность, которая направлена только на объекты, мертвой — деятельность, которая погружается в саму себя. Однако человек не должен быть ни безжизненным, ни только живым существом. Его деятельность необходимым образом направлена на объекты, но столь же необходимо она возвращается к самой себе. *Первое* отличает его от безжизненного, *второе* — от только живого (животного) существа.

Созерцание вообще объясняется как самый непосредственный опыт; по существу это совершенно верно. Но чем непосредственнее опыт, тем он ближе к исчезновению. И *чувственное* созерцание, пока оно только таково, также граничит с ничто. Если бы я продолжил его *в качестве* созерцания, я перестал бы быть *Я*, мне приходится применить силу, чтобы спасти самого себя из его глубин. Однако, пока созерцание направлено на объекты, т. е. пока оно чувственно, мне не угрожает опасность потерять себя. *Я*, встречая сопротивление, вынуждено противостоять ему, т. е. возвращаться к самому себе. Но там, где чувственное созерцание прекращается, где исчезает все объективное, есть только бесконечное протяжение, без возвращения к самому себе. Если бы я продолжил интеллектуальное созерцание, я перестал бы жить. Я перешел бы тогда «из времени в вечность»!

Один французский философ говорит: «С момента грехопадения мы перестали созерцать *вещи сами по себе*»¹⁸. Для того чтобы это высказывание имело разумный смысл, его автор должен был бы мыслить грехопадение в платоновском смысле, как выход из абсолютного состояния. Однако

в этом случае ему следовало бы скорее утверждать обратное: с тех пор, как мы перестали созерцать вещи сами по себе, мы превратились в падшие существа. Ибо, для того чтобы выражение *вещь сама по себе* имело смысл, оно должно означать только нечто, не являющееся больше для нас *объектом*, не оказывающее больше никакого сопротивления нашей деятельности. Действительно, именно созерцание объективного мира силой уводит нас из интеллектуального самосозерцания, из состояния блаженства. В таком смысле Кондильяк мог, следовательно, сказать: как только мир перестал быть для нас вещью самой по себе, как только идеальная реальность стала для нас *объективной*, а интеллектуальный мир — *объектом*, мы пали, утратив состояние блаженства¹⁹.

Поразительно, как эти идеи проходят сквозь все фантастические измышления различных времен и народов. Завершенный догматизм, объективирующий интеллектуальное созерцание, отличается от всех фантазий каббалистов, брахманов, китайских философов и мистиков нового времени только внешней формой, в принципе они все едины. Лишь некоторые китайские мудрецы выгодно отличаются от всех остальных своей искренностью, полагая как высшее благо, как абсолютное блаженство, ничто*. Ибо если ничто — просто то, что не есть *объект*, то оно безусловно, должно появиться там, где не-объект все-таки должен созерцаться объективно, другими словами, где кончается всякое мышление и всякий рассудок.

Быть может, я напомнил вам признание Лессинга в том, что с идеей бесконечного существа он связывает представление о бесконечной *скуке*, от которой ему становится тяжело и страшно, или тот (кошунственный) возглас: ни за какие блага мира я не хочу вечного блаженства!

Тому, кто *так* не думает, философия помочь не может.

ПИСЬМО ДЕВЯТОЕ

Ваш вопрос не явился для меня неожиданностью. По существу он даже содержится в моем последнем письме. Критицизм столь же невозможно уберечь от упрека в фантастичности, как и догматизм, если он так же, как и догматизм, выходит за пределы назначения человека и пытается

* Ср. Кант. «Конец всего сущего».

представить последнюю цель достижимой. Но позвольте мне несколько вернуться назад.

Если деятельность, не ограниченная более объектами, деятельность совершенно абсолютная, не сопровождается больше сознанием, если неограниченная деятельность тождественна абсолютному покою, если высший момент бытия ближе всего к границе небытия, то критицизм, подобно догматизму, движется к уничтожению самого себя. Если догматизм требует, чтобы я растворился в абсолютном объекте, то критицизм, напротив, должен требовать, чтобы все именуемое объектом исчезло в моем интеллектуальном созерцании меня самого. В том и другом случае для меня потерян всякий объект, а тем самым потеряно и сознание меня самого как субъекта. *Моя* реальность исчезает в бесконечной реальности.

Эти выводы представляются неизбежными, если исходить из того, что обе системы стремятся к устранению противоречия между субъектом и объектом — к абсолютному *тождеству*. Я не могу снять субъект, не сняв одновременно и объект *как* таковой, а тем самым также всякое самосознание, и не могу снять объект, не сняв одновременно субъект *как* таковой, т. е. как личность. Между тем упомянутая предпосылка совершенно неизбежна.

Всякая философия требует в качестве цели синтеза абсолютный тезис *. Но абсолютный тезис мыслим только посредством абсолютного тождества. Поэтому обе системы необходимо стремятся к абсолютному тождеству; разница

* Попутно один вопрос: к какому классу суждений относится моральная заповедь? Проблематическое она, ассерторическое, аналитическое или синтетическое суждение? По своей форме она не проблематическое суждение, поскольку она требует *категорически*. Она и не ассерторическое суждение, потому что ничего не *полагает*: она только *требует*. Следовательно, по своей форме она является промежуточной между тем и другим. Она — проблематическое суждение, которое необходимо должно *стать* ассерторическим. По своему *содержанию* она также не чисто аналитическое и не чисто синтетическое суждение. Однако она — синтетическое суждение, которое должно *стать* аналитическим. Это суждение является синтетическим, так как *требует* только абсолютного тождества, абсолютного тезиса, но одновременно и *тетическим* (аналитическим), так как ведет к *абсолютному* (не только *синтетическому*) *единству*. И еще! Моральная заповедь ставит передо мной задачу реализовать абсолютное. Между тем абсолютное само по себе может быть предметом реализации только при условии наличия *противоположного*: без него оно есть просто *потому, что* есть и не нуждается в реализации. Следовательно, реализовано оно может быть только посредством *отрицания* противоположного. Поэтому моральная заповедь — одновременно утверждающее и отрицающее суждение, так как она требует, чтобы я реализовал (утвердил) абсолютное, снимая (отрицая) противоположное.

только в том, что критицизм стремится *непосредственно* к абсолютному тождеству *субъекта* и лишь опосредствованно — к совпадению объекта с субъектом, а догматизм, наоборот, — непосредственно к тождеству абсолютного объекта и только опосредствованно — к совпадению субъекта с абсолютным объектом. Первый пытается в соответствии со своим принципом синтетически объединить счастье с моральностью, второй — моральность со счастьем. Стремясь к счастью, к совпадению меня как субъекта с объективным миром, говорит догматик, я *опосредствованно* стремлюсь также к тождеству моего существа — я действую морально. Обратное говорит критический философ: действуя морально, я *непосредственно* стремлюсь к абсолютному тождеству моего существа, а тем самым *опосредствованно* и к тождеству объективного и субъективного во мне — к блаженству. Однако в обеих системах моральность и счастье являются еще двумя различными принципами, которые я могу объединить только *синтетически* (как основание и следствие) *, пока я еще пребываю в состоянии приближения к конечной цели, к абсолютному *тезису*. Если бы я когда-либо достиг его, эти обе линии, по которым идет бесконечный прогресс, — моральность и счастье совпали бы в одной точке; они перестали бы быть моральностью и счастьем, т. е. двумя различными принципами. Они соединились бы в одном принципе, который именно поэтому должен быть *выше* их обоим, — в принципе абсолютного бытия или абсолютного блаженства.

Однако если *обе* системы стремятся к абсолютному принципу как к чему-то завершающему в человеческом знании, то он должен быть и точкой соединения обеих систем. Ибо если в абсолюте исчезает всякое противоречие, то должно исчезнуть и противоречие различных систем, или, вернее, все системы должны в нем перестать существовать в качестве противоположных систем. Если догматизм является той системой, которая делает абсолют объектом, то он неизбежно перестает быть таковым там, где абсолют перестает быть объектом, т. е. там, где мы сами тождественны ему. Если критицизм является той системой, которая требует тождества абсолютного объекта с субъектом, то он необходимо перестает быть таковым там, где

* Это не значит в качестве заслуги или награды. Ибо награда есть следствие не самой заслуги, а следствие справедливости, которая устанавливает гармонию между той и другой. Но счастье и моральность должны в обеих системах мыслиться непосредственно как основание и следствие друг друга.

субъект перестает быть *субъектом*, т. е. противоположным объекту. Этот результат абстрактных исследований о точке соединения двух основных противоречивых систем находит свое подтверждение и в том случае, если мы обратимся к рассмотрению отдельных систем, в которых с давних пор проявляется изначальное противоречие двух принципов — догматизма и критицизма.

Каждый, кто размышлял о стоицизме и эпикуреизме, этих наиболее противоречащих друг другу моральных системах, легко обнаруживал, что они встречаются в одной и той же последней цели. Стоик, стремившийся стать независимым от власти объектов, так же искал *блаженства*, как и эпикуреец, бросившийся в объятья мира. Один обретал независимость от чувственных потребностей тем, что не удовлетворял ни *одной* из них, другой — тем, что удовлетворял их *все*.

Один стремился к последней цели — абсолютному блаженству — *метафизически*, путем *отвлечения* от всякой чувственности, другой — *физически*, путем полного *удовлетворения* чувственности. Однако эпикуреец становился метафизиком благодаря тому, что его задача — достигнуть блаженства посредством последовательного удовлетворения отдельных потребностей — *бесконечна*. Стоик становился физиком, потому что его отвлечение от всякой чувственности могло происходить лишь постепенно, *во времени*. Один хотел достигнуть последней цели посредством прогресса, другой — посредством регресса. Но оба они стремились к одной последней цели, к абсолютному блаженству и полной удовлетворенности.

Каждый, кто размышлял об идеализме и реализме, этих двух наиболее противоположных теоретических системах, приходил к выводу, что обе они могут существовать лишь в приближении к абсолютному, однако обе соединяются в абсолютном, т. е. должны прекратить свое существование в качестве противоположных систем. Обычно говорили: *Бог созерцает вещи сами по себе*. Для того чтобы иметь разумный смысл, эти слова должны были означать: в Боге есть совершеннейший реализм. Однако реализм, мыслимый в его завершенности, становится необходимо и *именно потому*, что он — *завершенный реализм, идеализмом*. Ибо завершенный реализм имеет место лишь там, где объекты перестают быть объектами, т. е. противоположными субъекту (явлениями), короче говоря, где представление и представляемые объекты, следовательно субъект и объект, абсолютно тождественны. Поэтому реализм в божестве,

в силу которого оно созерцает вещи сами по себе, — не что иное, как совершеннейший идеализм, в силу которого оно созерцает только самого себя и свою реальность.

Идеализм и реализм могут быть объективными и субъективными. Объективный реализм — это субъективный идеализм, а объективный идеализм — субъективный реализм. Это различие отпадает, как только отпадает противоречие между субъектом и объектом, как только я не полагаю больше в себя лишь идеально то, что полагаю в объект реально, а то, что полагаю в себя реально, не полагаю в объект лишь идеально, короче говоря, когда объект и субъект тождественны *.

Каждый, кто размышлял о свободе и необходимости, неизбежно приходит к выводу, что эти принципы должны быть в абсолютности соединены — свобода должна быть присуща абсолютности потому, что он действует из безусловной собственной мощи, необходимость — потому, что он именно в силу этого действует только в соответствии с законами своего бытия, внутренней необходимости своей сущности. В нем нет воли, которая могла бы отклониться от следования закону, но нет и закона, который он сам бы не создал для себя своими действиями, нет закона, который обладал бы реальностью вне зависимости от его действий. Абсолютная свобода и абсолютная необходимость тождественны **.

Следовательно, полностью подтверждается, что, достигая абсолютности, все противоборствующие принципы, все противоречивые системы становятся тождественными. Тем острее стоит поставленный вами вопрос: в чем же преиму-

* *Объективный реализм* (субъективный идеализм), мыслимый *практически*, есть счастье; *субъективный реализм* (объективный идеализм), также мыслимый *практически*, есть моральность. Пока система объективного реализма (вещей самих по себе) сохраняет значимость, счастье и моральность могут быть объединены лишь *синтетически*; как только идеализм и реализм перестают быть противоположными принципами, моральность и счастье также перестают быть противоположными друг другу. Если объекты перестают быть объектами *для меня*, мое стремление может быть направлено только *на меня самого* (на абсолютное тождество моего существа).

** Тем, кто отвергает учение Спинозы также по той причине, что предполагает, будто Спиноза мыслил Бога как существо, не обладающее свободой, нелишним будет указать на то, что именно он мыслил абсолютную необходимость и абсолютную свободу тождественными. Eth. L. I. def. 7: «*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur*». — lb. Prop. XVII: «*Deus ex solis suae naturae legibus — agit, unde sequitur, solum Deum esse causam liberam*»²⁰.

щество критицизма по сравнению с догматизмом, если они встречаются в одной и той же последней цели — конечной цели всякого философствования?

Но, милый друг, разве в этом результате не содержится уже ответ на ваш вопрос? Разве из этого результата естественным образом не следует вывод, что критицизм, для того чтобы отличаться от догматизма, не должен двигаться вместе с ним вплоть до *достижения* последней цели? Догматизм и критицизм могут утверждать себя как противоположные системы лишь в *приближении* к последней цели. Именно поэтому критицизм должен рассматривать достижение последней цели только как бесконечную задачу; *как только он сочтет последнюю цель реализованной* (в объекте) *или реализуемой* (в какой-либо отрезок времени), он сам неизбежно превратится в догматизм.

Представляя абсолют *реализованным* (существующим), он тем самым делает его объективным; абсолют становится объектом *знания* и тем самым перестает быть объектом *свободы*. Тогда конечному субъекту остается только одно — уничтожить себя *в качестве* субъекта, чтобы посредством самоуничтожения стать тождественным этому объекту. В этом случае философию ждут все страхи, которые способны породить фантазирование.

Если он представляет последнюю цель *реализуемой*, то абсолют не становится для него, правда, объектом *знания*, но, полагая эту цель реализуемой, он предоставляет полную свободу воображению * — той способности, которая всегда опережает действительность, которая находится посредине между нашей способностью познавать и способностью реализовать, которая выступает тогда, когда *познание прекращается*, а *реализация* еще не началась, и, для того чтобы представить абсолют реализуемым, эта способность

* Воображение в качестве объединяющего промежуточного звена между теоретическим и практическим разумом аналогично *теоретическому* разуму, поскольку он *зависит от познания объекта*; оно аналогично практическому, поскольку он сам *создает* свой объект. Воображение *активно создает* объект благодаря тому, что оно переходит в полную зависимость — в полную *пассивность* — от этого объекта. Объективность, недостающую созданию воображения, воображение само возмещает посредством пассивности, в которую добровольно — актом спонтанности — погружается по отношению к идее этого объекта. Поэтому воображение можно понять как способность погружаться посредством полнейшей самодетельности в полнейшую пассивность.

Надо надеяться, что время, творец всякого развития, взрастит и ростки тех великих идей, которые Кант высказал в своем бессмертном труде об этой поразительной способности, и приведет к завершению всей науки.

неизбежно представит его уже реализованным и тем самым создаст те же фантастические вымыслы, которые ведут к явному мистицизму.

Таким образом, критицизм отличается от догматизма не *целью*, которую тот и другой считают высшей, а *приближением* к ней, ее *реализацией* посредством *духа* своих практических постулатов. Только потому философия ведь и ставит вопрос о последней *цели* нашего назначения, чтобы в соответствии с ней решить значительно более важный вопрос о самом нашем *назначении*. Лишь *имманентное* применение принципа абсолюта, к которому мы прибегаем в практической философии для того, чтобы познать наше *назначение*, дает нам право двигаться к абсолюту. В вопросе о последней цели даже догматизм отличается от слепого догматизма своей *практической* направленностью, тем, что он в отличие от догматизма пользуется абсолютом только как конститутивным принципом нашего назначения, а не как конститутивным принципом нашего *знания*.

Как же различаются обе системы по духу своих практических постулатов? Это, дорогой друг, вопрос, с которого я начал и к которому я теперь возвращаюсь. Догматизм, так же как и критицизм (таков результат всего нашего исследования), не может достигнуть абсолюта в качестве объекта с помощью теоретического знания, ибо абсолютный объект не терпит наряду с собой субъекта, а теоретическая философия основана именно на противоположности между субъектом и объектом. Следовательно, поскольку абсолютом не может быть предметом *знания*, обеим системам остается только сделать его предметом *действия* или *требовать действия*, посредством которого реализуется абсолютом*.

* Если автор правильно понял истолкователей *критицизма*, то они — во всяком случае большинство из них — мыслят практический постулат существования Бога не как требование *реализовать* практически идею Бога, а только как требование ради морального прогресса (т. е. исходя из практического *намерения*) *теоретически* (ибо *вера, принятие в качестве истины* и т. д. ведь, очевидно, акт теоретической способности) допустить и, следовательно, *объективно предпослать* бытие Бога. Таким образом Бог был бы не непосредственным, а лишь *опосредствованным* предметом нашей реализации и одновременно опять (чего они как будто не хотят) предметом теоретического разума. Вместе с тем те же философы утверждают, что *оба* практических постулата, постулат существования Бога и постулат бессмертия, совершенно *аналогичны*. Однако ведь бессмертие, очевидно, должно быть непосредственным предметом нашей реализации. Мы реализуем бессмертие бесконечностью нашего морального прогресса. Следовательно, им придется признать, что идея божества также есть *непосредственный* предмет нашей реализации, что *саму* идею божества (а не нашу теоретическую веру в него) мы можем реализовать только в бесконечности нашего морального прогресса. Мы должны были бы убедиться в нашей вере в Бога *раньше*, чем в нашей вере в бессмертие: это кажется смешным, но является истинным и очевидным выводом. Ибо вера в бессмертие возникает лишь посредством нашего бесконечного прогресса (*эмпирически*); эта вера столь же бесконечна, как наш прогресс. Вера же в Бога должна была бы возникнуть *априорно, до-*

В требовании этого необходимого действия *две системы объединяются*.

Итак, догматизм может отличаться от критицизма не этим действием *вообще*, а только его *духом*, и лишь постольку, поскольку он требует *реализации абсолюта как объекта*. Однако я ведь не могу *реализовать* объективную причинность, не *сняв* для этого причинность *субъективную*. Я не могу полагать в объект активность, не полагая в себя пассивность. То, что я сообщаю объекту, я отнимаю у себя, и наоборот. Все это — положения, которые могут быть строжайшим образом доказаны в философии и которые каждый может подтвердить посредством самых обычных данных нашего (морального) опыта.

Следовательно, если я предполагаю абсолют как *объект* знания, то он существует независимо от *моей* причинности, а это означает, что я существую в зависимости от его причинности. Моя причинность уничтожена его причинностью. Куда мне скрыться от его всемогущества? Реализовать абсолютную активность объекта я могу, только полагая *абсолютную пассивность* в себе, — и тогда я становлюсь жертвой всех фантастических ужасов.

В догматизме мое назначение — уничтожить в себе всякую свободную причинность, *не действовать самому*, а предоставить действовать во мне абсолютной причинности, все более суживать границы моей свободы, чтобы все более расширять границы объективного мира, короче говоря, мой удел — самая неограниченная пассивность. Если догматизм разрешает теоретическое противоречие между субъектом и объектом требованием, чтобы субъект перестал быть для абсолютного объекта *субъектом*, т. е. противоположным ему, то критицизм должен, наоборот, разрешить противоречие теоретической философии практическим требованием, чтобы абсолют перестал быть *для меня объектом*. Выполнить это требование я могу посредством

бесконечного стремления реализовать абсолют *в себе самом* — посредством *неограниченной* активности. Однако всякая субъективная причинность устраняет объективную. Определяя самого себя автономно, я определяю объекты гетерономно. Полагая в себя активность, я полагаю в объект пассивность. *Чем более субъективно, тем менее объективно.*

Поэтому, если я полагаю все в *субъект*, я тем самым *отрицаю* все в *объекте*. Абсолютная причинность во мне устраняет для меня всю объективную причинность. Расширяя границы *моего* мира, я суживаю границы объективного мира. Если бы мой мир не имел более границ, то вся объективная причинность была бы для меня уничтоженной. Я был бы абсолютен. Но критицизм предался бы фантазиям, если бы он представил эту цель даже только как *достижимую* (а не как *достигнутую*). Следовательно, он пользуется этой идеей только *практически, для определения назначения* морального существа. Если он останавливается на *этом*, он может быть уверен в вечном отличии от догматизма.

Мое *назначение* в критицизме — *стремление к неизменной самости, безусловной свободе, неограниченной деятельности.*

Будь! Таково высшее требование критицизма.

Для того чтобы сделать противоположность требованию догматизма более отчетливой, ее можно выразить таким образом: *стремись не к приближению к бесконечному, а к бесконечному приближению божества к тебе.*

ПИСЬМО ДЕСЯТОЕ

Вы правы, остается еще одно — *знать*, что существует объективная сила, которая грозит уничтожением нашей свободе, и с этой твердой, непоколебимой уверенностью в сердце бороться *против* нее, бороться со всей силой своей свободы и в этой борьбе погибнуть. Вы вдвойне правы, друг мой, поскольку и тогда, когда эта возможность давно уже исчезнет для света разума, ее надо будет сохранить для искусства, для высшего в искусстве.

Часто спрашивали, как разум греков мог вынести противоречия, заключенные в их трагедиях: смертный, предназначенный роком стать преступником, борется *против* рока и все-таки страшно карается за преступление, которое было велением судьбы! *Основание* этого противоре-

чия, то, что позволяло выносить его, коренилось глубже, чем его искали, оно коренилось в борьбе человеческой свободы с силой объективного мира, в борьбе, в которой смертный *необходимо* должен был — если эта сила есть всемогущество (фатум) — погибнуть и тем не менее, поскольку он не погибал *без* борьбы, должен был *понести кару* за саму свою гибель. То, что преступник, лишь подчинившийся могуществу судьбы, все-таки *карался*, было признанием человеческой свободы, *чести*, признанием, которого заслуживала свобода. Греческая трагедия чтит человеческую свободу тем, что она допускала *борьбу* своих героев с могуществом судьбы; чтобы не преступать границы искусства, греческая трагедия должна была представлять своих героев побежденными, но, чтобы устранить это вынужденное законами искусства унижение человеческой свободы, она *карала* и за то преступление, которое было предопределено *судьбой*. Пока человек еще *свободен*, он твердо стоит под ударами могущественной судьбы. Побежденный, он перестает быть свободным. Погибая, он все еще обвиняет судьбу в том, что она лишила его свободы. Примирить свободу и гибель не могла и греческая трагедия. Лишь существо, *лишенное* свободы, могло подчиниться судьбе. В том, что кара добровольно принимается и за *неизбежное* преступление и тем самым в самой утрате своей свободы доказывается именно эта свобода, что в самой гибели выражается свободная воля человека, — во всем этом заключена *высокая* мысль.

Как во всех областях, так и здесь греческое искусство должно служить образцом. Нет народа, который и в этом был бы настолько верен человеческому характеру, как греки.

Пока человек пребывает в области природы, он в собственном смысле слова — *господин* природы так же, как он может быть *господином* самого себя. Он отводит объективному миру определенные границы, которые ему не дозволено преступать. *Представляя* себе объект, придавая ему форму и прочность, он властвует над ним. Ему нечего его бояться, ведь он сам заключил его в определенные границы. Однако, как только он эти границы устраняет, как только объект становится уже *недоступным представлению*, т. е. как только человек сам преступает границу представления, он ощущает себя погибшим. Страхи объективного мира преследуют его. Ведь он уничтожил границы объективного мира, как же ему преодолеть его? Он уже не может придать форму безграничному объекту, неопреде-

ленный, он носится перед его взором; как остановить его, как схватить, как положить границы его могуществу?

До тех пор пока греческое искусство остается в границах природы, нет народа, который был бы ближе к природе, но нет народа и ужаснее, как только оно преступает эти границы! * Незримая сила слишком возвышенна, чтобы ее можно было подкупить лестью, герои греческой трагедии слишком благородны, чтобы их могла спасти трусость. Остается только одно — борьба и гибель.

Но подобная борьба мыслима лишь в искусстве трагедии; системой дейстования она не могла бы быть уже по одному тому, что подобная система требовала бы существования рода титанов, а без такой предпосылки, несомненно, привела бы к величайшим несчастьям для человечества. Если бы нашему роду было предопределено испытать все страхи некоего незримого мира, разве не легче было бы при одной мысли о свободе трусливо дрожать перед могуществом этого мира, чем погибнуть в борьбе? Но тогда ужасы настоящего мира стали бы для нас в самом деле мучительнее страхов будущего мира. Человек, который вымолил себе существование в сверхчувственном мире, превратится в этом мире в мучителя человечества, неистовствующего против себя и других. За унижение в мире ином он хочет быть вознагражден господством над этим миром. Пробуждаясь от блаженства потустороннего мира, он возвращается в этот мир, чтобы превратить его в ад. Счастье еще, если он настолько предастся забвению в объятиях того мира, что в этом мире станет младенцем в моральном отношении.

Высший интерес философии состоит в том, чтобы пробудить разум от его дремы с помощью той неизменной альтернативы, которую догматизм предлагает своим сторонникам. Ибо если разум не может быть пробужден и этим средством, то можно быть по крайней мере уверенным в том, что сделано *все возможное*. Эта попытка тем легче, что названная альтернатива — как только мы захотим отдать себе отчет в последних основаниях нашего знания —

* Греческие боги находились еще внутри природы. Их власть не была *незримой*, недоступной человеческой свободе. Человеческий ум часто одерживал победу над физической силой богов. Подчас храбрость героев даже устранила олимпийцев. Но подлинно сверхъестественное появляется у греков с понятием рока, незримой силы, недостижимой уже для сил природы, неподвластной даже бессмертным богам. Чем страшнее представлялась грекам область сверхъестественного, тем ближе к природе были они сами. Чем слабше грезит народ о сверхчувственной силе, тем презреннее, тем дальше от природы он сам.

оказывается самым простым, понятным и исконным анти-тезисом всякого философствующего разума. «Разум должен отказаться либо от объективного, интеллигибельного мира, либо от субъективной личности, либо от абсолютного объекта, либо от абсолютного субъекта — от свободы воли». Как только этот антитезис установлен с достаточной определенностью, разум требует величайшей бдительности, чтобы софистика, порожденная моральной инертностью, не окутала его вновь покровом, способным обмануть человечество. Долг философии — раскрыть весь этот обман и показать, что любая попытка сделать его приемлемым для разума возможна лишь с помощью новых обманов, которые держат разум в постоянном неведении и скрывают от него ту последнюю пропасть, в которую неизбежно ввергнется догматизм, как только он поставит перед собой последний великий вопрос (бытие или небытие?).

Догматизм — и это результат нашего совместного исследования — *теоретически* неопровержим, поскольку он сам уходит из области теории, чтобы завершить свою систему *практически*. Следовательно, *опровергнуть* его можно *практически*, тем, что мы *в себе реализуем* полностью противоположную ему систему. Неопровержим он для того, кто сам способен реализовать его *практически*, для кого не представляется непереносимой мысль, что он сам подготавливает свое уничтожение, что он полностью устраняет в себе свободную причинность и являет собой модификацию объекта, в бесконечности которого он рано или поздно обретет свою (моральную) гибель.

Что может быть важнее для нашего времени, чем отказ от дальнейшей маскировки этих результатов догматизма, от сокрытия их под покровом вкрадчивых слов, иллюзий ленивого разума, чем необходимость высказать их настолько определенно, неприкрыто и ясно, насколько это возможно? В этом единственная надежда спасти человечество, которое после столь длительного пребывания в оковах суеверий наконец сможет найти *в себе самом* то, что оно искало в объективном мире, и после безграничных отклонений в поисках чуждого ему мира вернуться в собственный мир, от утраты себя (Selbstlosigkeit) — к обретению самости (Selbstheit), от фантазий разума — к свободе воли.

Отдельные иллюзии отпали сами собой. Наш век как будто только ждал, чтобы исчезло и последнее основание всех этих иллюзий. Отдельные заблуждения он разрушил, теперь наступило время, когда должна пасть и последняя опора, на которой все они держались. Казалось, все ждут

открытия истины, но нашлись люди, которые воспрепятствовали этому и в тот момент, когда человеческая свобода шла к завершению своего последнего дела, придумали новые иллюзии, стремясь помешать смелому решению и не дать ему осуществиться. Оружие выпало из рук, и смелый разум, сам уничтоживший иллюзии объективного мира, по-детски проливал слезы, жалуясь на свою слабость.

Вы, кто верит в разум, почему обвиняете вы разум в том, что он не может содействовать собственному разрушению, не может реализовать идею, действительность которой разрушила бы все то, что вы сами воздвигли с немалыми усилиями? Что этим занимаются другие, те, кто с давних пор потерял связь с разумом и кто готов роптать на него, меня не удивляет. Но что это делаете вы сами, постоянно превозносящие разум как данную нам божественную способность! Как вы намереваетесь утверждать *ваш* разум перед *высшим* разумом, который, очевидно, оставляет на долю ограниченного, конечного разума лишь абсолютную пассивность? Или, если вы исходите из идеи объективного Бога, как можете вы в этом случае говорить о *законах*, которые разум создает *из самого себя*, если автономия может быть свойством лишь *абсолютно* свободного существа? Тщетно надеетесь вы спастись тем, что предполагаете эту идею только *практически*. Именно потому, что вы предполагаете ее только *практически*, она тем вернее грозит гибелью вашему моральному существованию. Вы обвиняете разум в том, что ему ничего не ведомо о вещах самих по себе, об объектах сверхчувственного мира. Неужели вы никогда — даже смутно — не догадываетесь, что не слабость вашего разума, а абсолютная свобода в вас закрывает доступ в интеллектуальный мир всякой *объективной* силе, что не ограниченность вашего знания, а ваша неограниченная свобода замкнула объекты познания в границы простых явлений?

Простите, друг мой, что в письме к вам я обращаюсь к чужим, столь чуждым *вашему* духу людям. Вернемся лучше к тем возможностям, на которые вы сами указали в конце вашего письма.

Будем рады, если нам удастся убедиться в том, что мы достигли последней великой проблемы, до которой вообще способна дойти философия. Наш дух чувствует большую свободу, возвращаясь от умозрения к наслаждению природой и к ее исследованию, и мы не опасаемся больше того, что постоянно возвращающееся беспокойство нашего неудовлетворенного духа заставит нас вновь вернуться к тому

неестественному состоянию. Идеи, до которых возвысилось наше умозрение, перестают быть предметом досужих занятий, слишком быстро утомляющих наш дух; они становятся законом нашей *жизни*, и, переходя в жизнь и существование, превратившись в предметы *опыта*, они навсегда освобождают нас от утомительного занятия убеждаться в их реальности путем умозрения, априорно.

Не жаловаться будем мы, а радоваться тому, что наконец оказались на перепутье, где необходимо разойтись, радоваться, что открыли тайну нашего духа, которая заключается в том, что правый *неминуемо* становится свободным, а неправый *неминуемо* трепещет перед справедливостью, которую он не нашел в себе и которую он поэтому вынужден был переместить в иной мир, передать карающему судье. Никогда уже впредь мудрец не обратится к мистериям, для того чтобы скрыть свои принципы от взора непосвященных. Скрывать принципы, доступные в с е м , — преступление перед человечеством. Однако сама природа поставила границы этой доступности; для *достойных* она сохранила философию, которая по *самой своей сущности эзотерична* потому, что ей нельзя *научиться*, ее нельзя повторять или лицемерно ей подражать, ее не могут усвоить тайные враги или шпионы; она служит символом союзу людей свободного духа, по которому они узнают друг друга, который им незачем скрывать и который тем не менее, будучи понятным только им, останется для других вечной загадкой.

**О МИРОВОЙ ДУШЕ
ГИПОТЕЗА ВЫСШЕЙ ФИЗИКИ ДЛЯ ОБЪЯСНЕНИЯ
ВСЕОБЩЕГО ОРГАНИЗМА, ИЛИ РАЗРАБОТКА
ПЕРВЫХ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ НАТУРФИЛОСОФИИ
НА ОСНОВЕ НАЧАЛ ТЯЖЕСТИ И СВЕТА**

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

В чем состоит цель этой работы и почему она озаглавлена таким образом, читатель узнает, если у него окажется достаточно желания или любопытства, чтобы прочесть ее целиком.

Лишь на двух моментах автор считает необходимым заранее остановиться, чтобы его исследование не было воспринято с предвзятостью.

Первый заключается в том, что в данной работе не делалось преднамеренной попытки искусственно обнаружить единство начал. Исследование всеобщих изменений в природе, а также развития и состояния органического мира действительно приводит естествоиспытателя к *общему началу*, которое, паря между неорганической и органической природой, содержит первопричину всех изменений в первой и последнее основание всей деятельности во второй; поскольку это начало есть *повсюду*, его нет *нигде*, и, поскольку оно есть *все*, оно не может быть ничем *определенным* или *особенным*; именно поэтому в языке для него по существу нет обозначения — идею его древняя философия (к ней, завершив свой круговорот, постепенно возвращается наша) передала нам лишь в поэтических образах.

Однако единство начал не может дать удовлетворения, если оно, пройдя через бесконечное множество отдельных воздействий, не вернется к самому себе. Ничто не вызывает у меня большей неприязни, чем пустое стремление уничтожить многообразие причин в природе вымышленным тождеством. Я вижу, что природа стремится к величайшему богатству форм и что (по словам великого поэта) *произвол* тешится даже в мертвом пространстве гниения. Единый закон тяжести, к которому в конечном счете сводятся даже самые таинственные небесные явления, не только допускает, но и даже служит причиной того, что небесные тела в своем движении мешают друг другу и таким образом

в совершеннейшем порядке неба царит величайший по своей видимости беспорядок. Таким образом природа замкнула вечными и неизменными законами достаточно обширное пространство, чтобы внутри его восхитить человеческого дух видимостью отсутствия законов.

Как только наше рассмотрение идеи природы возвышается до того, чтобы видеть в ней *целое*, противоположность между механизмом и организмом, которая долгое время задерживала развитие естествознания и могла бы для некоторых оказаться препятствием и в понимании нашего исследования, исчезает.

С давних пор существует предубеждение, будто организацию и жизнь нельзя объяснить из начал природы. Если этим хотят сказать, что *первые* истоки органической природы недоступны *физическому* исследованию, то это необоснованное утверждение ведет лишь к утрате исследователем мужества. Смелому утверждению всегда дозволено противопоставить другое, не менее смелое, и тем самым наука не сдвинется с места. Объяснение природы продвинулось бы хотя бы на один шаг, если бы можно было показать, что иерархия всех органических существ сложилась посредством постепенного развития одной и той же организации. То, что наш опыт не дает нам данных о преобразовании природы, о переходе одной формы или одного вида в другие формы или виды (хотя метаморфоза ряда насекомых и, если каждая почка является новым индивидуумом, то и метаморфоза растений, могут быть приведены хотя бы в качестве аналогичных явлений), не является доводом против такой возможности; ибо, как вправе заметить на это сторонник данной точки зрения, изменения как в органической, так и в неорганической природе могут (до тех пор пока не остановилось движение во всем органическом мире) охватывать все более длительные периоды, для которых наши маленькие периоды (определенные движением Земли вокруг Солнца) не способны служить масштабом и которые столь велики, что до сих пор опыт еще не показал завершения ни одного из них. Однако оставим вопрос об этих возможностях и посмотрим, что же в этой противоположности между механизмом и организмом вообще истинно или ложно, чтобы таким образом наиболее верно определить границу, внутри которой должно осуществляться наше объяснение природы.

Что же представляет собой этот механизм, которым вы, видя в нем некий призрак, сами наводите на себя страх? Является ли этот механизм чем-то для себя пребывающим

и не есть ли он скорее сам лишь отрицательное организма? Разве организм не должен был быть раньше, чем механизм, положительное — раньше, чем отрицательное? Если отрицательное вообще предполагает наличие положительного, а не наоборот, то наша философия не может исходить из механизма (в качестве отрицательного), она должна исходить из организма (в качестве положительного), и таким образом организм не только не может быть объяснен из механизма, но, напротив, механизм только и становится объяснимым исходя из организма. Не там, где нет механизма, есть организм, но, наоборот, там, где нет организма, есть механизм.

Организация в моем понимании вообще не что иное, как остановленный в своем движении поток причин и действий. Только там, где природа его не задержала, он продолжает течь (по прямой линии). Там, где она его задерживает, он (совершая круг) возвращается к самому себе. Таким образом, не всякая последовательность причин и действий исключена понятием организма; это понятие обозначает только последовательность, которая, *будучи замкнута в известных границах*, возвращается к самой себе.

Что изначальная граница механизма эмпирически необъяснима и может быть только *постулирована*, я покажу в дальнейшем с помощью индукции; однако это надлежит доказать и философски: поскольку мир бесконечен только в его конечности и неограниченный механизм сам бы себя уничтожил, то и торможение всеобщего механизма должно *уходить в бесконечность*, и *отдельных, особенных миров* будет столько же, сколько сфер, внутри которых всеобщий механизм возвращается к самому себе; таким образом, **мир есть организация**, а *всеобщий организм* сам — *условие* (и тем самым *положительное*) *механизма*.

Рассматриваемые с *такой высоты*, отдельные последовательности причин и действий (создающие для нас видимость механизма) исчезают как бесконечно малые линии в общем круговороте организма, который лежит в основе движения мира.

То, что я извлек из этой философии, а именно что положительные начала организма и механизма одни и те же, я пытался в последующем изложении доказать на основе опыта, исходя из того, что всеобщие изменения в природе (от них зависит наличный состав органического мира) в конце концов заставляют нас вернуться к **той первой гипотезе**, в зависимость от которой как от всеобщей предпосылки естествоиспытатели уже давно поставили

объяснение органической природы. Настоящая работа делится поэтому на два раздела — в первом делается попытка исследовать силу природы, которая открывается во всеобщих изменениях, во втором — положительное начало организации и жизни, а общий их результат сводится к тому, что *неорганическая и органическая природа связаны одним и тем же началом*. Неполнота нашего знания первых причин (подобно электричеству), атомистические понятия, стоявшие в ряде случаев на моем пути (например, в учении о теплоте), наконец, скудость господствующих представлений о ряде физических проблем (например, о метеорологических явлениях) то заставляли, то склоняли меня в первом разделе обратиться к ряду специальных исследований, к исследованиям, которые привели к излишнему рассеянию в изучении света — я хотел распространить его на целое, — к рассеянию на отдельные предметы, что, однако, не помешало мне в конце концов свести все эти явления в единый фокус.

Чем *большую* сферу охватывает исследование, тем яснее становится недостаточность и скудость опытных данных, которыми мы располагаем, поэтому вряд ли кто-нибудь глубже и сильнее, чем автор данной работы, ощутит все несовершенство предпринятой им попытки.

P. S. Эту работу не следует рассматривать как продолжение моих *«Идей к философии природы»*. Я не буду продолжать названную работу, пока не сочту возможным завершить целое *научной физиологией*, которая только и придаст ему необходимую законченность. В данный момент я считаю своей заслугой, что вообще *осмелился* что-либо предпринять в этой области и посредством выявления заблуждений и их опровержения попытался по крайней мере привлечь внимание других к этим вопросам. Мне хотелось бы тем не менее, чтобы читатели и критики настоящей работы были знакомы с идеями, содержащимися в упомянутом исследовании. Право считать все положительные начала природы однородными может дать только философская дедукция. Без этой *предпосылки* (я полагаю известным, что такое *предпосылка для возможной конструкции*) невозможно конструировать первые понятия физики, например учение о теплоте. Идеализм, который философия постепенно вводит во все науки (в математике он уже давно, преимущественно со времен Лейбница и Ньютона, стал *господствующим*), понятен, по-видимому, еще немногим. Например, *понятие действия на расстоянии*, которое еще для многих является непреодолимым пре-

пятствием, полностью основано на идеалистическом представлении о пространстве; ибо в соответствии с ним два тела, находящиеся на большом расстоянии друг от друга, можно представить соприкасающимися и, наоборот, тела, которые (по обыденному представлению) действительно соприкасаются, — как действующие друг на друга на расстоянии. Не подлежит сомнению, что тело *действует* лишь там, где оно *есть*, но столь же не подлежит сомнению, что оно *есть* только там, где оно *действует*. Этим положением взят последний бруствер атомистической философии. Воздержусь от того, чтобы привести здесь еще ряд примеров.

О ПЕРВОЙ СИЛЕ ПРИРОДЫ

Veniet tempus, quo ista, quae nunc latent, in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia. Ad inquisitionem tantorum una aetas non sufficit. — Itaque per successiones ista longas explicabuntur. Veniet tempus, quo posteri tam aperta nos nescisse mirentur.

Seneca. Nat. qu. VII ' 1

Каждое возвращающееся к себе движение предполагает в качестве условия своей возможности *положительную* силу, которая (как *импульс*) *возбуждает* движение (как бы совершает подступ к линии), и *отрицательную* силу, которая (в качестве *притяжения*) *возвращает движение к самому себе* (или мешает ему идти по прямой линии).

В природе все непрерывно стремится *вперед*; основание этому надо искать в начале, которое, будучи неисчерпаемым источником *положительной* силы, вновь и вновь возбуждает движение и непрерывно поддерживает его. Это *положительное* начало есть *первая сила природы*.

Однако некая невидимая власть заставляет все явления мира совершать вечный круговорот. Последнее основание этого следует искать в *отрицательной* силе, которая, непрерывно ограничивая воздействие положительного начала, возвращает всеобщее движение к его источнику. Это *отрицательное* начало есть *вторая* сила природы.

Обе эти борющиеся силы, представляемые одновременно в единстве и в борьбе, ведут к *идее организующего начала*, формирующего мир в *систему*. Быть может, его имели в виду древние мыслители, говоря о *мировой душе*.

Если бы изначально положительная сила была *бесконечной*, она оказалась бы целиком вне границ *возможного восприятия*. Будучи ограничена противоположной силой,

она становится *конечной величиной* — начинает быть объектом восприятия или открывается в явлениях.

Единственно *непосредственный* объект созерцания есть в каждом явлении *положительное*. Об *отрицательном* (в качестве причины лишь *ощущаемого*) можно только *умозаключать*.

Непосредственный объект высшего учения о природе есть поэтому только *положительное* начало всякого движения, или *первая сила природы*.

Сама она, первая сила природы, *скрывается* от жадно ищущего ее взора за *отдельными явлениями*, в которых она обнаруживается. В виде *отдельных материй* она разливается по всему мирозданию.

Чтобы поймать этого *Протея природы*, который, принимая различные образы, все время возвращается в бесчисленных явлениях, мы должны шире расставить наши сети. Мы пройдем наш путь медленно, но он будет тем надежнее.

Материя, которая в каждой системе идет от центра к периферии, т. е. *свет*, движется с такой силой и скоростью, что некоторые даже сомневались в его материальности, поскольку он не обладает общим свойством материи, инертностью. Однако, по всей вероятности, мы знаем свет только в его *развитии*, вероятнее всего, он может в качестве света коснуться нашего глаза только в этом состоянии *изначального* движения. Но всякое *развитие* и *становление* материи сопровождается своеобразным движением. Если мгновенно порождается чрезвычайно высокая, хотя и конечная, степень эластичности, то она дает феномен чрезвычайно эластичной материи, которая, поскольку сущность эластичности есть расширяющаяся сила, распространяется в пространстве, пропорциональном степени этой силы. Это создает видимость свободного движения такой материи, как будто она не подчиняется всеобщему закону инерции и сама в себе заключает причину своего движения.

Однако это движение, как бы значительно и быстро оно нам ни представлялось, лишь по своей степени отличается от любого другого, посредством которого в какой-либо материи возникает равновесие сил. Ибо если мы предоставим этой эластичной материи распространяться в совершенно пустом пространстве без противодействия, которое могло бы оказать ее распространению менее эластичное тело своей непроницаемостью или силой своего притяжения, то, поскольку степень ее эластичности все-таки конечна, а эластичность каждой материи уменьшается пропорционально увеличению пространства, на которое она

распространяется, она неминуемо должна была бы в конце концов достигнуть такой степени распространения, при которой ее постепенно уменьшающаяся эластичность пришла бы в относительное равновесие с ее массой и таким образом сделала бы возможным состояние покоя, т. е. постоянное состояние материи.

Следовательно, *свет*, несмотря на то что он распространяется с удивительной скоростью, все же не более и не менее *инертен*, чем любая другая материя, движение которой недоступно нашему восприятию. Ибо укажу с самого начала: *абсолютный покой* в мире — *бесмыслица*, покой в мире всегда только кажущийся и по существу только минус, а отнюдь не полное отсутствие движения ($= 0$). Движение света есть, следовательно, *изначальное* движение, присущее *каждой* материи как *таковой*, с той лишь разницей, что, как только материя *достигает* своего постоянного состояния, это движение достигает минимальной скорости, которой свет также достиг бы, как только его изначальные силы пришли бы к общему моменту.

Каждая материя наполняет свое определенное пространство только посредством взаимодействия противоположных сил; объяснить, что они *постоянно* наполняют *одно и то же* пространство, т. е. что тело в своем состоянии пребывает, можно, только приняв, что *действие* этих сил в каждый момент одинаково, в результате чего бессмысленное предположение о возможности абсолютного покоя исчезает само собой. Покой, следовательно, и каждое устойчивое пребывание тела всегда *относительны*. Тело находится в *покое* в отношении к *определенному* состоянию материи; пока это состояние сохраняется (пока, например, тело остается твердым или жидким), движущие силы будут наполнять пространство в *равном количестве*, т. е. будут наполнять *одно и то же* пространство, и *поэтому* будет казаться, что тело находится в *покое*, хотя то, что это пространство непрерывно наполняется, можно объяснить только исходя из непрерывного движения.

Следовательно, то, что свет лучами распространяется во все стороны, должно быть объяснено тем, что он находится в *постоянном развитии* и *изначальном* распространении. Что и свет достигает относительного состояния покоя, можно вывести уже из того, что свет бесконечного числа звезд не доходит до нас в своем движении.

Естествознание заинтересовано в том, чтобы не допускать ничего *безграничного*, рассматривать каждую силу не как абсолютную, а только как борющуюся с *противопо-*

ложной ей силой. Даже если мы увеличим любую из этих сил до высочайшей мыслимой степени, мы никогда не достигнем *абсолютного* отрицания противоположной ей силы. Поэтому столь тщетны усилия всех тех, кто выводит всеобщее тяготение из толчка некой неизвестной материи, сталкивающей тела друг с другом; ибо эту материю, которая придает телам тяжесть, не будучи сама тяжелой, следовало бы представлять как абсолютное отрицание силы притяжения; однако в качестве таковой она перестала бы быть предметом возможной конструкции, она потерялась бы во всеобщей силе отталкивания и оставила бы для объяснения всеобщего тяготения не материальное начало, а только смутную идею *силы* вообще, т. е. именно то, чего стремились избежать при упомянутом допущении.

То, что задерживает свет в пределах материи, делает его движение *конечным* и доступным восприятию, есть то, посредством чего вся материя конечна, есть сила притяжения. Если некоторые естествоиспытатели считают самый свет или какую-либо его часть *невесомыми*, то их утверждение сводится только к тому, что внутри света действует большая сила расширения (этой силой в качестве изначальной в конце концов завершаются все наши объяснения). Однако поскольку эта сила расширения никогда не может выйти за пределы материи, т. е. никогда не может стать абсолютной, то *тяжесть* в каждой материи, как и в свете, можно рассматривать как *исчезающую*, но не как полностью *отрицаемую*.

Поэтому совсем не бессмысленно говорить об *отрицательной тяжести* света; ибо поскольку это заимствованное из математики выражение означает не просто отрицание, а всегда *действительное противоположение*, то *отрицательное притяжение* в самом деле есть не более и не менее как *реальное отталкивание*, так что в этом выражении сказано лишь то, что давно уже было известно, т. е. что в свете действует сила отталкивания. Если же в этом пытаются усмотреть причину возможного уменьшения абсолютного (не удельного) веса тел, то понятие подобной причины давно отошло в царство фантазий.

Если тем самым ни одна степень эластичности не может мыслиться как высочайшая и для каждой возможной степени можно мыслить еще более высокие степени, а между каждой данной степенью и полным отрицанием всякой степени — бесчисленное количество промежуточных степеней, то каждую, даже самую эластичную материю можно рассматривать как среднее между более высокой и более

низкой степенями, т. е. как *составленную* из обеих. Дело не в том, обладаем ли *мы* средством химически разложить подобную материю; достаточно, если такой процесс разложения вообще возможен и природа может обладать средством его осуществить. Таким образом (даже если бы цвета тел не свидетельствовали о разложении света), мы не стали бы рассматривать *свет* как простой элемент, а видели бы в нем продукт двух начал, одно из которых, более эластичное, чем свет, можно называть *положительной* (по Де Люку, *fluidum deferens*²), другое, менее эластичное по своей природе — *отрицательной* материей света.

Положительная материя света есть по отношению к свету последнее основание его расширяемости, и *поэтому* она абсолютно эластична, хотя мыслить ее как материю мы можем, только рассматривая и *ее* эластичность также как конечную, т. е. рассматривая саму материю как *сложную*. Первый принцип естествознания заключается в том, чтобы не рассматривать ни одно начало как абсолютное и считать, что каждая сила в природе действует посредством *материального* начала. Естествознание, как бы счастливо руководствуясь инстинктом, твердо следовало этой максиме и испокон веку предпочитало допускать для объяснения явлений природы неизвестные материи, прежде чем оно обратилось к абсолютным силам.

При этом бросается в глаза преимущество понятия *изначальных сил*, которое динамическая философия ввела в естествознание. Они служат отнюдь не *объяснениями*, а только *пограничными понятиями* эмпирического учения о природе, и свобода этого учения не только не затрагивается, но даже, напротив, обеспечивается, так как понятие сил, поскольку каждая из них допускает бесчисленное количество возможных степеней, причем ни одна из них не абсолютна (не является абсолютно высшей или абсолютно низшей), тем самым предоставляет ему бесконечную сферу действия, внутри которой оно может объяснять все феномены *эмпирически*, т. е. исходя из *взаимодействия различных материй*.

Правда, естествознание пользовалось такой свободой с незапамятных времен, но при этом не могло ничего возразить на упреки в произвольности; теперь же эти упреки полностью отпадают, так как, согласно принципам динамической философии, вне сферы известных материй остается еще широкий простор для других, неизвестных, которые тем не менее не следует считать вымышленными, если

только принять, что степень их энергии соответствует действительно наблюдаемым явлениям.

Этого достаточно для внесения поправок в обычные представления.

Когда я утверждаю *материальность* света, я не исключаю этим противоположного мнения, а именно что свет есть феномен движущейся среды. В «Идеях к философии природы» я поставил вопрос: не распространяется ли свет Солнца, который доходит до нас, посредством разложения? Я думал, нельзя ли объединить теории света Ньютона и Эйлера. В самом деле, из чего исходят сторонники Ньютона? Из наличия материи, способной вступать в особые отношения с телами и, следовательно, способной оказывать своеобразное воздействие. А что утверждают Эйлер и те, кто согласен с ним? Что свет есть только феномен движущейся, сотрясаемой среды. Но разве сотрясение должно быть обязательно *механическим*, как полагает Эйлер? Кто может доказать, что между Землей и Солнцем не разлита материя, разлагаемая действием Солнца, и разве процесс этого разложения не способен распространиться вплоть до нашей атмосферы, поскольку в ней самой есть источник света?

Тем самым мы пришли бы к тому, что утверждает Ньютон, — к наличию особой материи света, способной даже к химическим соединениям, и к тому, что утверждает Эйлер, — к распространению света посредством сотрясения разложимой среды.

Насколько мне известно, как сторонники Ньютона, так и сторонники Эйлера признаются, что каждая из этих теорий сталкивается с определенными трудностями, отсутствующими в другой. Разве не лучше было бы поэтому рассматривать эти мнения не как противоположные, как это делалось до сих пор, а как *взаимодополняющие* и таким образом соединить преимущества обоих в *одной гипотезе*?

Главным доказательством этой новой теории служит то, что все известные нам виды света всегда суть *феномены одного развития*. Ибо:

1. Допустим, что достигший нас теперь свет есть тот же, который менее чем за восемь минут до этого излучало Солнце; тогда мы можем, как уже было указано, объяснить распространение света во все стороны, только приняв это движение в качестве *изначального*. Однако изначальное движение присуще материи лишь до тех пор, пока она не достигла *динамического равновесия*, т. е. пока она еще находится в *становлении*. Следовательно, свет, восприни-

маемый нашим органом, еще находится в состоянии *развития*.

2. Что свет Солнца действительно есть просто *феномен постоянного разложения солнечной атмосферы*, со значительной степенью вероятности доказал Гершель ([Philosophical] transactions] for the year 1795. Vol. I) ³. Исходя из простоты средств, применяемых природой в ее самых великих и наиболее частых действиях, мы можем с тем большим основанием распространить это предположение на все светящиеся собственным светом тела мироздания, что ряд феноменов их света как будто свидетельствуют о подобном происхождении, — но об этом подробнее далее.

Ввиду того что г-н Гершель, желая придать своей гипотезе о происхождении солнечного света большую вероятность, ссылается на *развитие света в нашей земной атмосфере* (на полярное сияние, которое подчас настолько велико и ярко, что, вероятно, его можно было бы заметить с Луны, на свет, часто пронизывающий небосвод в ясные безлунные ночи, и т. д.), я еще более утвердился в предположении, что свет распространяется посредством сотрясения легкоразложимой среды (см. «Идеи к философии природы», с. 36 ⁴).

Впоследствии я прочел «Метеорологические фантазии» Лихтенберга, написанные в связи с гипотезой Гершеля ⁵, но и они, как мне кажется, скорее подтверждают, чем опровергают, данную гипотезу.

3. Теперь стало очевидным, что свет, появляющийся при сгорании тел, возникает из окружающего нас воздуха, причем именно из той его части, которая ввиду ее влияния на все жизненные функции получила наименование *воздуха, необходимого для жизни* (aër vitalis). Уже заранее можно предположить, что *всякий* свет, который мы способны вызвать, происходит из воздуха.

В упомянутой работе я утверждал, что система новейшей химии, как только она получит должное распространение, сможет вырасти до всеобщей системы природы. В настоящей работе будет дана попытка такого широкого ее применения. Открытия свойств *gaz oxugene* ⁶ давно уже должны были заставить обратить внимание на то, что кислород, если он действительно является тем, чем его уже теперь считают, окажется чем-то значительно большим, чем только это. Теперь уже начали также приписывать весомому основному веществу воздуха самые удивительные действия в природе. В связи с этим было сделано, как мне думается, очень верное замечание, что бессмысленно

приписывать такую силу самому мертвому телу, каким является так называемый кислород (см., например, **что** говорит Брандис в «Опыте о жизненной силе», с. 118⁷).

Самое важное в открытиях химии — постоянное *существование этого основного вещества с обладающей энергией материей*, которая открывается в свете, так что теперь можно, собственно говоря, с полным правом рассматривать его как ту материю, которую природа противопоставляет *эфирной, повсюду распространенной жидкости*.

Так как воздух есть сложная материя и так как все жидкости следует рассматривать как составленные из изначально эластичной жидкости и весомой материи, то здесь, поскольку мы находимся в области более высокой науки, мы можем отказаться от образного языка химии и рассматривать так называемый *кислород* как *отрицательную материю воздуха*, которая при сгорании соединяется с телом, тогда как *положительная материя* исчезает в образе *света*. Для краткости мы обозначим свет как $+ \theta$, кислород как $- O$ (при условии, однако, что при этом не будет думать о $+ E$ и $- E$).

Если, таким образом, воздух является источником света, а $- O$ есть *весомая материя*, посредством которой *ограничивается в своих движениях* и как бы приковывается к притягивающим телам *свободно циркулирующая, разлитая вокруг небесных тел* чрезвычайно эластичная жидкость, то старая теория, возрожденная Декартом, Гюйгенсом, Эйлером, о *повсюду распространенном эфире* перестает, *во всяком случае в некоторой степени*, быть гипотетичной, а то, что Ньютон в конце своей оптики едва смел предполагать, быть может, обретет очевидность.

То, что мы называем *светом*, само есть феномен некой *более высокой материи*, которая способна еще ко многим другим соединениям и в каждом новом соединении обретает новый характер воздействия. В свете, несмотря на то что он кажется простейшим элементом, следует принять наличие *изначальной двойственности*; во всяком случае свет Солнца служит, по-видимому, единственной причиной, возбуждающей и поддерживающей всякую двойственность на Земле.

В свете, излучаемом Солнцем, как будто господствует одна сила, однако вблизи Земли он, без сомнения, сталкивается с противоположными ему материями и, поскольку он сам способен к раздвоению, образует с ними *первые начала всеобщего дуализма природы*.

Подобный дуализм необходимо принять, поскольку без

противоположных друг другу сил невозможно живое движение. Но реальное противоположение мыслимо только там, где противоположные стороны положены в одном и том же субъекте. Изначальные силы (к которым в конце концов возвращаются все объяснения) не были бы противоположны друг другу, если бы они не были изначально деятельностью одной и той же природы, только направленной в *противоположные стороны*. Именно поэтому всякую материю необходимо мыслить как *однородную* по своей субстанции; ибо только потому, что она *сама с собой однородна*, она способна к *раздвоению*, т. е. к *реальному* противоположению. Каждая *действительность* уже предполагает раздвоение.

Там, где существуют явления, существуют и противоположные силы. Следовательно, *учение о природе* предполагает в качестве непосредственного принципа *всеобщую действительность*, а для того чтобы понять ее — *всеобщее тождество* материи. Истинным нельзя считать ни принцип абсолютной неразличенности, ни принцип абсолютного тождества; истина заключается в *соединении того и другого*.

Противоположным силам присуще необходимое стремление полагать себя в *равновесии*, т. е. в *отношение наименьшего взаимодействия*; тем самым, если бы в универсуме силы не были распределены *неравно* или если бы равновесие непрерывно не *нарушалось*, в конце концов на всех небесных телах замерло бы всякое частичное движение и сохранялось бы только общее движение до тех пор, пока, быть может, и эти мертвые, безжизненные массы небесных тел не составили бы, обрушившись друг на друга, одну глыбу и весь мир не погрузился бы в инертность.

Для того чтобы силы были распределены в мире неравно, необходимо постулировать изначальною разнородность небесных тел в каждой системе. Некое единое начало должно не только вызывать, но и посредством непрерывного влияния поддерживать борьбу отдельных материй на каждом подчиненном небесном теле. Если бы это начало было распределено в универсуме равномерно, оно вскоре оказалось бы в равновесии с противоположными силами. Следовательно, это начало должно приходить к отдельным небесным телам из другого места, извне, в каждой системе должно быть только *одно* тело, которое все время порождает это начало и посылает его всем другим.

Нет сомнения в том, что *самосветящиеся* тела мировой системы обязаны этим свойством качеству, которое им

присуще и которое они обрели сразу же в процессе общего разложения, предшествовавшего образованию мира.

Таким образом, мнение, что свет солнц порождается ими самими, еще сохраняет некоторую убедительность. Или, быть может, солнца следует рассматривать только как магниты света в универсуме, которые вбирают в себя из всех пространств весь свет, порождаемый природой? Не существует ли кроме планет и солнц третьей группы тел, специально предназначенных для таких процессов, посредством которых природа порождает все новую материю света (скажем, кометы)? Если мыслить мир замкнутым в самом себе, то следует полагать, что из каждой точки, где оказывается центр, исходит постоянно возобновляемый неисчерпаемый поток положительной материи. Основания Ламберта⁸, согласно которым небесное тело, вращающееся в центре мировой системы, должно быть *темным*, — разве они убедительны? Та звезда, которая в XV в. внезапно появилась в созвездии Кассиопеи, в течение месяца сияла ярче Сириуса и, после того как она внезапно возникла как бы из небытия, стала постепенно блекнуть и наконец совсем исчезла, или та звезда, которую в начале следующего века увидел у пята Змееносца Кеплер, звезда, постоянно менявшая свой цвет (принимая почти все цвета радуги), но в целом *белая*, по словам Кеплера, самый сияющий феномен среди неподвижных звезд, — были ли они, как полагал Кант, потухшими, вновь вспыхнувшими солнцами или ареной какого-то другого великого процесса, посредством которого природа порождала новый свет в недрах универсума?

Во всяком случае если (по Гершелю) образование света в Солнце есть только *атмосферный процесс*, то должно существовать основание, в силу которого свет возникает только в атмосфере Солнца.

Следует ли допустить, что изначально то эластичное вещество, из которого природа производит свет, концентрировалось только вокруг солнц и, что существование этой материи в атмосферах подчиненных небесных тел объясняется только длительным влиянием Солнца? В нашей атмосфере во всяком случае источник света не существует ни *чистым*, ни *несмешанным*.

Кто знает, не окружены ли солнца совершенно *чистым воздухом*, тогда как некое особое начало препятствует тому, чтобы атмосфера планет производила свет? Там, вблизи Солнца, светит тогда неизменно чистый свет, которому не угрожает враждебное начало. Если бы он возникал посред-

ством постоянного разложения из некой, подобной воздуху сущности, то ее следовало бы мыслить обладающей чрезвычайно высокой степенью эластичности, так как солнца в качестве наибольших масс каждой системы освобождали бы при изначальном переходе из жидкого состояния в твердое наибольшее количество эластичных материй. К этому, без сомнения, присоединяется действие тяжести, которая сильно сжимает воздушную оболочку Солнца и в чрезвычайной степени увеличивает ее изначальную эластичность.

Известно, что интенсивность света соответствует при его развитии степени эластичности воздуха, из которого он развивается, что можно заметить при сильном холоде, когда все огни горят ярче, вспышки огня распространяются быстрее, посредством ничтожнейшего трения возникает электричество и даже земная атмосфера переходит у полюса в электрические лучи.

Следовательно, если вокруг центральных тел было бы разлито воздухоподобное вещество с такой высокой степенью эластичности, что оно само собой переходило бы к образованию света, то от них постоянно шли бы по всем направлениям потоки света и пустые пространства всей системы, центр которой они составляют, наполнило бы море эфира, более того, оно переходило бы в пространства более отдаленных систем. Ибо если образовавшийся свет не достигнет состояния покоя до тех пор, пока его постоянно уменьшающаяся эластичность не придет в равновесие с его массой, то пространство, которое он занимает в состоянии покоя, будет пропорционально его эластичности. Но степень эластичности может расти бесконечно, и ее величину можно принимать такой, какая необходима для объяснения явлений. Эластичная материя, образующаяся вокруг нашего Солнца, может, следовательно, распространяться сплошным, непрерывным потоком вплоть до нашей атмосферы. Ежедневное вращение земного шара делает, правда, необходимым чередование дня и ночи, но не послужит препятствием тому, чтобы свет других далеких солнц поддерживал связь между их атмосферой и атмосферой Земли. Как только полушарие, на котором мы живем, обращается к нашему Солнцу, его заполняют большие потоки света и создают феномен *дня*. Всю нашу планетную систему заполнит общая среда, каждое отдельное небесное тело присвоит от всеобщего света столько, сколько возможно в зависимости от качества его материй, но нигде во всей планетной системе не будет перерыва, или простран-

ства, которое не было бы заполнено общей для всех атмосферой.

Если, наконец, и неподвижные звезды принадлежат к некоей высшей системе, управляемой общим центральным телом, то атмосфера этой системы также будет общей. Следовательно, атмосфера каждого солнца соприкасается с атмосферой некоей более высокой системы, и весь свет, наполняющий мир, есть общий свет *всеобщей мировой атмосферы*.

Однако если между небесными телами имеет место изначальное различие, то всеобщий свет не может быть *распределен равномерно*, он должен течь из всех пространств мира к *солнцам* и только от них — к планетам.

Но несомненно, что к нам устремляются от Солнца не отдельные, отклоняющиеся лучи, — сама *разложившаяся атмосфера Солнца* доходит до нас в качестве некоего целого. Феномен дня объясняется не случайным рассеянием света. Разве после того, как вблизи темных тел образовался источник света, он не должен прийти в движение под влиянием Солнца? Столкновение эластичных материй в нашем воздушном пространстве может произойти лишь тогда, когда наш земной шар превратится под чужим влиянием в самоизлучающее тело, будет одновременно *солнцем и планетой* и соединит в себе таким образом разнородные свойства.

Однако того, что положительное начало неодинаково распространено в отдельной *планетной системе*, недостаточно. Если бы оно равномерно устремлялось к подчиненному небесному телу, на этом теле скоро установилось бы всеобщее однообразие, которое в конечном счете привело бы к всеобщему разложению.

Свет не мог бы воздействовать на подчиненные небесные тела, если бы на них не существовала сила, которая, будучи возбуждаема светом, должна быть ему изначальным родственником. Но тому, чтобы под влиянием солнечного света эта природная сила не обрела длительный перевес, препятствует само мироздание, чередование дня и ночи и времен года и даже сама форма планет, так как, судя по аналогии с формой нашей Земли, на всех планетах там, где лучи света падают наиболее вертикально (на экваторе), без сомнения, сконцентрирована и наибольшая масса; там же, где лучи падают более косо (у полюсов), планеты постепенно сплющиваются.

Положительная причина всякого движения есть сила, *наполняющая* пространство. Для того чтобы поддержива-

лось движение, эта сила должна быть возбуждена. Поэтому феномен каждой силы есть *материя*. Первый феномен всеобщей силы природы, посредством которой возбуждается и поддерживается движение, есть *свет*. То, что приходит к нам от Солнца, представляется нам *положительным* (поскольку оно поддерживает движение), то, что противопоставляет этой силе наша Земля (в качестве только *реагирующей*), представляется нам *отрицательным*. Без сомнения, то, что на Земле *положительно* по своему характеру, есть составная часть *света*; вместе с ним к нам приходят положительные элементы электричества и магнетизма. *Положительное* само по себе *абсолютно едино*, отсюда идет и древняя, никогда полностью не исчезающая идея праматерии (эфира), которая, как бы дробясь в бесконечной призме, распространяется в виде бесчисленных материй (отдельных лучей). Все многообразие мира возникает только благодаря различным *границам*, внутри которых действует положительное. Факторы всеобщего движения на Земле суть *положительное*, устремляющееся к нам извне, и *отрицательное*, принадлежащее нашей Земле. Последнее, будучи развито посредством положительной силы, способно на бесконечное многообразие. Повсюду, где сила природы встречает сопротивление, она образует особую сферу — продукт ее собственной интенсивности и сопротивления, которое она встречает.

Лишь положительная сила пробуждает отрицательную силу. Поэтому во всей природе не бывает одной силы без другой. В нашем опыте встречается столько отдельных вещей (как бы отдельных сфер всеобщих сил природы), сколько существует различных степеней реакций отрицательных сил. На Земле все обладает *общим* свойством, которое состоит в том, что все земное противоположно положительному началу, устремляющемуся к нам от Солнца. В этом изначальном антитезисе заключен зародыш всеобщей организации мира.

Этот антитезис *полностью* постулируется наукой о природе. Его дедукция не может быть эмпирической, но только трансцендентальной. Происхождение его следует искать в изначальной двойственности нашего духа, который конструирует конечный продукт только из противоположных деятельностей. Те, кто держится экспериментирования, ничего не ведают об этом антитезисе, хотя они и не могут отрицать, что без подобной борьбы сил — если и не допустимой эмпирическому доказательству, то необходимым образом постулируемой — их конструкции явлений приро-

ды (например, сгорания) остаются совершенно непонятными. Те, кто просто принимает этот антитезис (например, в теории сгорания), навлекают на себя упрек в том, что они, вместо того чтобы экспериментировать, измышляют гипотетические элементы. Разрешено это противоречие может быть только философией природы.

Экспериментирующие физики правы, если они держатся только положительного, так как только оно может быть непосредственно созерцаемым и познаваемым. Тем же, кто способен к более высокой точке зрения на природу, не следует бояться признания в том, что они *вывели* отрицательное. Это не делает его менее реальным, чем положительное. Ибо там, где есть положительное, именно поэтому есть и отрицательное. Ни то ни другое не есть *абсолютно и само по себе*. Свое обособленное существование они обретают лишь в момент борьбы; там, где борьба прекращается, они теряются друг в друге. Положительное также не может быть воспринято без противоположности и когда превозносят непосредственное созерцание положительного, тем самым этому уже предпосылают отрицательное.

Так, когда Ньютон установил отрицательное *начало* всеобщего движения в мире, силу притяжения, он не отрицал, а *утверждал*, что это начало им *выведено*. Он не пытался непосредственно представить его в созерцании, а *постулировал* его, так как без него было бы невозможно и непосредственно созерцаемое положительное. Он даже признал, что, будь это начало *созерцаемым*, оно оказалось бы лишь видимостью и было бы не истинной силой притяжения, а лишь иллюзорной игрой толкающей, придающей тяжесть материи, т. е. он показал, что желание увидеть в силе притяжения нечто положительное является тщетным стремлением, ведущим к нелепым понятиям.

Поэтому сразу же торжественно откажемся от *физического* объяснения этой всеобщей борьбы отрицательных начал с положительными, из которой гармонически развивается система природы. И чтобы наша философия и в обосновании своих утверждений не отставала от экспериментирующей физики, докажем ей посредством полной, охватывающей все феномены индукции, что ее одностороннее объяснение без внутренней противоположности (источника всего живого) в действительности ни к чему не ведет и исключает возможность конструкции первых явлений природы.

Предполагается доказанным:

1) *что свет есть первая и положительная причина всеобщей полярности;*

2) *что ни одно начало не может возбудить полярность, если в нем самом нет изначальной двойственности;*

3) *наконец, что реальное противоположение возможно только между вещами одного рода и общего происхождения.*

5

И в заключение мы выведем из названных выше начал законы, по которым может быть определена различная *сила теплопроводности* тел.

Проводниками тепла я считаю те тела, *собственное тепловое начало которых, при возбуждении его тепловой материей, отгоняет и отталкивает ее. Непроводниками тепла — те, в которых движение тепловой материи совершается только посредством ее собственной эластичности* (другими словами, *нейтральные* по отношению к теплу).

Мне хотелось бы, чтобы читатели уяснили себе, какое значение я придаю этим словам. Ведь даже при небольшой начитанности должно быть ясно, что различные писатели пользуются ими в совершенно разном смысле. Если, например, силу проводимости тел оценивают в зависимости от быстроты, с которой они охлаждаются нагретое тело, то, например, вода окажется значительно лучшим проводником тепла, чем ртуть. Но я связываю с этим словом совсем иной смысл. Воду я не считаю проводником тепла, ибо она ведет себя по отношению к теплу совершенно нейтрально, не отталкивает его, как ртуть, и, следовательно, обладает большей *емкостью*. По мнению упомянутых писателей, теплопроводность тел *равна* их емкости; по моему мнению, теплопроводность *противоположна* их емкости.

Таким образом, все прозрачные тела, т. е. такие, сквозь которые проходит свет, не являются проводниками тепла либо потому, что они не содержат флогистически возбудимого начала, либо во всяком случае потому, что это начало в них *нейтрализовано*. Емкость воды относится к емкости ртути как 28:1. Что воспламеняющееся начало воды нейтрализовано кислородом, следует из того, что она не изменяет природу света. Следовательно, на непроводники теплота будет оказывать лишь *количественное* действие, она будет лишь *расширять их или менять их состояние*, не придавая им какого-либо *качества* и не лишая их его. По

аналогии можно умозаключить, что тепло, превращающее лед в воду, соединяется с ней не в качестве абсолютной, а только в качестве удельной теплоты. Однако тепло, превращающее лед в жидкость, все-таки как будто изменяет соотношение его составных частей. Вода преломляет свет сильнее, чем лед. В какой связи сила преломления находится с воспламеняемостью, известно. Тепло, соединяющееся с тающим льдом, не может воздействовать на термометр: оно как бы *исчезло* (отсюда *латентное тепло доктора Блэка*⁹). Причина заключается в том, что само таяние льда является выражением подспудно действующей силы отталкивания по отношению к теплу и что лед до тех пор принимает тепло, пока *посредством* самого этого тепла не возбуждается его сила отталкивания. Поэтому невозможно, чтобы этим теплом он воздействовал на другие тела, например на термометр. Он может быть постепенно согрет, т. е. приведен к такому состоянию, при котором он оказывает действие на термометр, лишь посредством сообщенного тепла. Если поток тепла настолько усиливается, что вновь преодолевает силу отталкивания, присущую воде, то он проникает в воду, расширяет ее, превращая в *пар*, и таким образом вновь изменяет *состояние* воды, не придавая ей нового *качества* и не *лишая* ее какого-либо качества.

Следовательно, тепло не может быть соединено посредством *химического* процесса ни с *водой*, ни с *водяным паром*; ибо *состояния твердости, жидкости или пара* являются лишь относительными состояниями воды (а не изменениями ее качества), состояниями, которые к тому же можно рассматривать как *вынужденные*. Ведь если бы вода не обладала температурой, при которой другие тела меньшей емкости сообщают ей значительное тепло, то вода была бы *льдом*, а если бы на нее не оказывала давления атмосфера, она была бы *паром*. То, что тепло, сообщенное льду, не оказывает теплового воздействия на другие тела, происходит не потому, что лед *химически* его связывает, а потому, что лед в этом состоянии не способен *уравновесить* силу отталкивания, с которой противодействуют теплу *другие* тела, или даже *преодолеть* ее.

Из этого мы видим, что слово «емкость» может иметь *двойное* значение — *емкость объема* и *емкость основных веществ*, или, короче: *количественная* и *качественная* емкость. Правда, в понимании *атомистической* философии всякая емкость только *количественна*. Приходится сожалеть о том, что при неточности понятий, столь длительное время господствовавшей в понимании этих явлений, никто

из великих физиков, которым мы обязаны важнейшими открытиями в области природы теплоты, не увидел и не определил с достаточной точностью, в чем состоит подлинное различие между удельной и количественной емкостью, вследствие чего в их указаниях возникла большая путаница. Между тем это различие проступает очень явственно. На *каждое* тело, независимо от его *химического* отношения к материи тепла, тепло действует *количественно*, т. е. посредством увеличения его *объема*, изменения его *состояния*. Это — как бы *всеобщее* по своему характеру действие тепла; в телах же, находящихся в *особом* отношении к теплу, это изменение объема — лишь внешнее *явление* некоего изменения, которое тепло посредством *особого* воздействия создает внутри тела.

Это явствует из того, что названное изменение *объема* тел под действием тепла происходит не всегда в прямом отношении к их *плотности*, как можно было бы ожидать, а в известном отношении к их *удельной емкости*. Здесь нужно принимать во внимание два обстоятельства. Если считать, что *тепло*, которое применяют в опытах расширения тел, по своей степени *одинаково*, то необходимо принимать во внимание не только *объем*, до которого тело расширяется, но и *время*, в течение которого это происходит.

Если исходить

1) из *объема*, то действительно кажется, что под действием одного и того же тепла тела расширяются *обратно пропорционально их плотности*. Так, под действием одного и того же тепла горючий воздух расширяется больше, чем обычный, обычный воздух — больше, чем винный спирт, винный спирт — больше, чем вода, вода — больше, чем ртуть. Это вполне соответствует тому, что следовало ожидать.

Если же принимать во внимание

2) *время*, в течение которого совершается это расширение, причем таким образом, что *одинаковой* помимо тепла принимается и *степень расширения*, то возникает совсем иное отношение. Ртуть, будучи значительно *плотнее* воды, может быть расширена до определенной степени в течение *меньшего* времени, чем вода, вода — в течение *большого* времени, чем винный спирт, *менее* плотный, чем вода.

Лавуазье, проделав ряд сложных опытов, выявляющих расширяемость жидких тел посредством повышения температуры, был настолько поражен этим особым отношением объема, достигаемого жидкостями, ко времени, в течение которого они расширяются, что не решился вывести из

своих опытов какое-либо теоретическое положение. Согласно выведенным здесь нами принципам действия тепла, это отношение не кажется нам неожиданным.

Что под действием одинакового тепла тела, обладающие изначально более высокой эластичностью (меньшей плотностью), расширяются больше, т. е. становятся эластичнее, чем тела, изначально *менее* эластичные, нас удивить не может. Следовательно, если теплота находится в различном *удельном* или *качественном* отношении к различным телам, то эта разница при равном *тепле* и равном *объеме* расширения может действительно проистекать только из *разницы во времени*, в течение которого одинаковое количество тепла вызывает одинаковые действия.

Особое удельное отношение тепла к различным телам полностью зависит от степени возбудимости *изначально теплого начала этих тел*. Совершенно очевидно, что тела, в которых тепловое начало *более возбудимо*, будучи расширены под действием одинакового количества тепла до одинакового объема с другими телами, в которых тепловое начало менее возбудимо, достигают этого объема в *более короткое время*. Так, ртуть, более плотная, но вместе с тем изначально более *флогистичная*, чем вода, под действием одинакового тепла достигнет объема, равного объему воды, в *более короткое время*. Также и винный спирт *менее плотен*, но изначально *более возбудим* теплом, чем вода; неудивительно, что *время*, в течение которого он под действием одинакового тепла достигает объема, равного объему воды, не зависит от его плотности.

6

Полагаю, что после столь многообразных доказательств не может быть сомнения в том, что не каждому флогистичному телу присуще начало, которое, будучи в различной степени возбудимо посредством тепла извне, и есть, собственно говоря, то, что отталкивает тепло в различной степени. Вообще надо сказать, что предположение, будто тепло, испытывая какое-либо изменение, остается совершенно *пассивным*, противоречит всем разумным принципам. Мне непонятно, как тело может с помощью собственной ему силы отталкивать тепло, если сама эта сила не *возбуждается* теплом. И поскольку во всей природе эта эластичная материя, которую мы называем теплородом, может быть сохранена в равновесии и ограничена только посредством самой себя, то я не понимаю также, как тело

может с такой силой оказывать обратное действие на тепловую материю, если в нем самом не заключено начало, которое *родственно тепловой материи* и одно способно остановить ее в ее движении или придать ей движение в противоположном направлении.

Если тепло возбуждает в самом теле такое начало, т. е. если оно воздействует на него *химически, динамически*, то в теле возникает стремление к *разложению*. Если материя состоит из *однородного*, лишь по удельной теплоте различного флогистичного вещества, то разложение может быть достигнуто посредством одного тепла, так как различные составные части материи обладают различной *возбудимостью* под действием тепла и, следовательно, различной степенью *испаряемости*. Так, масла в качестве продуктов водорода и углерода, растения и вообще все соединения флогистичных веществ могут быть разложены под действием одного только тепла.

Совсем по-иному обстоит дело с телами, состоящими из *разнородных* веществ. Если тело находится в состоянии *окисления*, то тепловая материя может вызвать изменение *количественной*, но не *качественной* емкости. Так, вода под действием тепла будет бесконечно расширяться, но не *разлагаться*, если к этому процессу не присоединится избирательное притяжение третьей материи. (Положение, весьма убедительно опровергающее многие метеорологические представления.) В воде тепловую материю принимает только *водород*, кислород ею не аффицируется. Тепловая материя овладевает водородом и приводит его в состояние *разложимости*. Однако водород последует импульсу, общенному ему тепловой материей, лишь в том случае, если присоединится третья материя, которая изымает кислород из соединения с водородом. Вода *редуцируется* (раскисляется), возникает воспламеняемый воздух (*gaz hydrogene*¹⁰); он будет обладать значительно меньшей *качественной*, но большей *количественной* емкостью, чем вода, другими словами, вследствие того что вода теряет кислород, ее сила отталкивания тепловой материи увеличивается, несмотря на то что теперь она может принять значительно больший объем тепловой материи. Обратное происходит, если тело *флогистично* и приходит в соприкосновение с атмосферным воздухом; в этом случае каждое повышение температуры будет уменьшать *качественную* емкость тела до того предела, при котором оно притягивает кислород.

Необходимо обратить внимание на то, что теплород

и кислород повсюду противоположны друг другу и в каждом явлении как бы — если дозволено так выразиться — *сменяют* друг друга. В *той* степени, в которой тело нагревается, т. е. отталкивает тепловую материю, оно притягивает кислород. Максимальное отталкивание одного есть максимальное притяжение другого. Как только максимум достигнут, ситуация меняется. Ибо, как только кислород входит в тело, качественная емкость тела увеличивается, другими словами, *как только тело достигает максимального притяжения кислорода, оно одновременно достигает минимального доступного ему отталкивания теплорода*. Совершенно очевидно, что представления такого рода ведут к значительно более философским понятиям, чем представления антифлогистического направления, которые полностью устранили из химии всякий дуализм.

7

Теперь мы можем объяснить и различную степень *горючести* различных тел. Именно *объяснить*, говорю я; ибо утверждать, что тела более или менее родственны кислороду, не означает объяснить суть дела. Не говоря уже о том, что слово «родственность» *вообще ничего* не объясняет, все дело ведь именно в том, чтобы объяснить эту различную родственность тел кислороду.

Если бы сгорающее тело вело себя в этом процессе действительно столь *пассивно*, как полагают некоторые противники флогистической теории, то было бы совершенно непонятно, почему не все тела одинаково легко сгорают при одинаковой температуре. Следует принять в качестве принципа, *что тело соединяется с кислородом лишь тогда, когда его сила отталкивания по отношению к теплу достигла своего максимума* (или если его тепловое начало возбуждено до высшей степени). Ибо, как только его сила отталкивания не уравнивает более внешнюю тепловую материю, его емкость *должна* увеличиться или, что то же самое, оно должно соединиться с кислородом.

Следовательно, наиболее горючими телами являются те, сила *отталкивания* которых скорее всего преодолевается или тепловое начало которых скорее всего достигает максимума возбуждения. В некоторых телах изначальная сила отталкивания столь незначительна, что они соединяются с кислородом или, что то же самое, обретают большую емкость при самой низкой температуре. Верно и обратное, а именно что наиболее возбудимы посредством тепла те

тела, которые труднее всего сгорают (например, металлы).

На термометр может действовать только то тепло, которое *отталкивается* телом. Следовательно, степень, до которой тело нагревается посредством определенного количества тепловой материи, равна степени его силы отталкивания по отношению к теплу или его возбудимости теплом. Следовательно, при равном количестве тепла сильнее всего нагреваются те тела, *которые труднее всего сгорают*.

Из предыдущего следует также закон, согласно которому тело, обладающее *двойной возбудимостью*, нагревается посредством *простого повышения температуры* в такой же степени, как тело, обладающее *простой возбудимостью*, посредством *двойного повышения температуры*, или: *простое повышение температуры при двойной возбудимости тела* (по термометру) *равно двойному повышению температуры при простой возбудимости тела*. Допустим, что возбудимость воды=1, возбудимость льняного масла=2, тогда вода посредством двойного количества сообщенного ей тепла нагревается не более, чем льняное масло посредством простого количества тепла, или если допустить, что количество сообщенного им тепла одинаково, то степень их нагрева будет соотноситься как их возбудимость=1:2.

Если проводниками тепла служат тела, которые посредством своей силы отталкивания придают движение тепловой материи, то и проводимость тел будет соотноситься так же, как их возбудимость, и находиться в обратном отношении к их емкости. (Некоторые авторы пользуются словом *емкость* в значении *проводимости*. Однако совершенно нелепо говорить, что тело обладает тем большей проводимостью, чем большее количество тепла оно способно принять, т. е. удержать.) Приведенному закону полностью соответствуют опытные данные. *Проводниками* тепла являются только *флогистические* тела, так как только они возбудимы посредством тепла. Среди флогистических тел наилучшими проводниками тепла окажутся те, которые в наибольшей степени возбудимы, т. е. в соответствии со сказанным выше те, которые труднее всего сгорают, среди них, например, серебро и т. п. Наихудшими проводниками тепла являются те тела, которые наименее возбудимы посредством тепла, т. е. легче всего сгораемые тела, такие, как шерсть, солома, перья и т. п. Однако на проводимость этих тел влияет, вероятно, и другое обстоятельство, но об этом ниже. Замечу только еще, что открытие графа Румфорда ¹¹, согласно которому эти материи *не являются проводниками* для *меньшей* степени тепла и являются *проводниками* для

большей степени тепла, может служить еще одним доказательством того, что проводимость тел зависит от степени их возбуждения.

Не являются проводниками тепла все дефлогтизированные или окисленные тела, подобно окислам металлов. Во всех этих телах может быть возбуждена лишь незначительная сила отталкивания тепла.

Совершенно не являются проводниками тепла вода и воздух, конечно чистый воздух (углекислый, или воспламеняющийся, газ, безусловно, теплопроводен; воздух в закрытом помещении, в котором находится много людей, становится в конце концов раскаленным).

Поразительное открытие графа Румфорда, которое он впервые обнаружил в своих «Experiments upon heat» в «Philosophical] transactions]». Vol. 82. P. 1 и поставил вне всякого сомнения своими убедительными опытами, состоит в том, что обычный воздух непроницаем для тепла, что хотя каждая отдельная частица воздуха может принимать тепло и посредством движения сообщать его другим, но воздух в покое, т. е. если его частицы не находятся в *относительном* движении, не передает тепловую материю. Это означает не более и не менее, что воздух не проявляет какую-то собственную силу отталкивания по отношению к теплу, но проводит его лишь в том случае, если он сам приведен в движение внешней причиной. Не знаю ничего другого, что могло бы лучше пояснить данную выше дефиницию *проводников и непроводников* тепла.

Только что я заметил, что проводимость некоторых легко сгораемых тел, таких, как шерсть, перья и т. п., меньше, чем можно было бы все-таки ожидать, несмотря на их слабую возбудимость. Эта загадка разрешается другим наблюдением графа Румфорда. Он открыл, что слабая проводимость материй, которыми мы пользуемся для нашей одежды или которыми мы покрываемся, зависит не столько от тонкости или особого характера их ткани, сколько от степени притяжения, проявляемого этими материями *по отношению к окружающему нас воздуху*. Посредством этого притяжения подобная материя с большей или меньшей настойчивостью оттесняет воздух, даже в том случае, если она из-за мгновенного расширения становится аэро-статически легче окружающего воздуха и, следовательно, должна была бы подняться и унести с собой расширившее ее тепло. (Это объясняет, почему при средней температуре воздуха ветер часто значительно больше охлаждает, чем неподвижный, хотя и очень холодный, воздух.)

Если даже предположить, что легко сгораемые субстанции, которыми мы пользуемся для защиты от холода, являются наиболее совершенными непроводниками тепла (чего по имеющимся аналогиям предположить нельзя), то все-таки действительная прочность этих субстанций по сравнению с остающимися пустыми промежутками настолько ничтожна, что, если бы они не оказывали влияния на сам воздух, посредством чего устраняется его свободное движение в этих промежутках и на их поверхности, они не могли бы настолько удерживать тепло, как они это в действительности делают. Если тем самым доказано, что воздух проводит тепло не посредством свойственной ему силы отталкивания *и в состоянии покоя*, но лишь постольку, поскольку он сам приводится в движение, и если, далее, может быть доказано, что эти субстанции, притягивая окружающий их воздух, препятствуют возникновению относительного его движения, то меньшую проводимость этих материй придется не только отнести к их более слабой возбудимости, но преимущественно связать ее с тем защитным куполом, который образует вокруг них воздух: это может быть легко доказано. Красивое зрелище возникает, если опущенный в воду тонкий мех поместить под колокол воздушного насоса. Каждый волосок, по мере того как разрежается воздух, покрывается во всю длину бесконечным количеством пузырьков воздуха, которые следуют друг за другом и подобны микроскопическим жемчужинкам.

Добавлю еще одно замечание, которое, как я полагаю, еще более прояснит этот вопрос. Легко себе представить, что, если бы природа дала животным в качестве покрова субстанции, являющиеся совершенными *проводниками тепла*, она поступила бы по отношению к ним очень жестоко. Но не столь легко заметить, что не менее жестоко было бы дать им для этой цели совершенные *непроводники*, или субстанции с большой емкостью. Природа должна была дать животным покров, обладающий ничтожной емкостью, так как покров с *большой* емкостью лишил бы их имеющегося у них тепла и не имел бы достаточной силы отталкивания, чтобы вернуть телу источаемое им тепло. Естественным или искусственным покровом тело может быть согрето лишь в той степени, в какой этот покров способен находиться в равновесии с источаемым телом теплом. Однако, с другой стороны, субстанции с ничтожной емкостью в качестве проводников тепла не только не возвращали бы тепло телу, но даже *уводили* бы его от тела, если бы

природа не нашла в окружающей среде средство, способное предотвратить движение тепла в *этом* направлении. Этой цели она достигла тем, что поместила животных в среду, которая не только совершенно не является проводником тепла, но и притягивается особым образом легко сгораемыми субстанциями, составляющими покровы животных, и модифицируется ими таким образом, что всякое движение тепла в противоположном от тела направлении становится почти невозможным.

Мех, например, покрывающий по преимуществу животных в более холодных климатических зонах, достаточно сильно притягивает окружающий воздух, чтобы уравновесить специфическую легкость этих расширенных посредством собственного тепла животного частиц воздуха и тем самым воспрепятствовать тому, чтобы они уводили его собственное тепло. Этот покров, который воздух образует вокруг животного, и есть, собственно, то, что охраняет животное от воздействия внешнего холода или, более точно, сохраняет его внутреннюю теплоту.

«Это объясняет, — говорит *граф Румфорд*, — почему самый длинный, тонкий и плотный мех является и самым теплым (и, можно прибавить, почему тонкость и длина ворса животных увеличивается по мере приближения к более холодным климатическим поясам); мы видим, что мех бобра, выдры и других четвероногих, живущих в воде, перья водоплавающих птиц способны сохранять их тепло зимой, несмотря на сильный холод и проводимость (емкость) среды, в которой они живут; родственность воздуха их покрову настолько велика, что он не вытесняется водой, но настойчиво утверждает свое право и одновременно охраняет животное от сырости и простуды».

Я намеренно остановился на этих замечаниях, потому что они представляются мне наиболее очевидным доказательством правильности понятия, которое я установил выше применительно к проводимости тел. *Граф Румфорд* не указал причину, почему (обычный) воздух непроницаем для тепла или почему воздух не проводит тепло посредством свойственного ему *собственного* движения. Если приведенные выше принципы верны, то эту причину нетрудно обнаружить.

Обычный воздух проникнут кислородом. Согласно вышеприведенным принципам, он не возбуждается посредством тепла или не проявляет присущей ему силы отталкивания по отношению к тепловой материи. Самым очевидным доказательством служит то, что тела, как только

они соединяются с кислородом, становятся значительно более емкими.

Я тем больше доверяю этому объяснению, что тот же граф *Румфорд* на основании новых опытов пришел к убеждению, что *вода* совершенно так же, как атмосферный воздух, становится проводником чужого тепла не благодаря свойственной ей силе, а только благодаря относительному движению отдельных своих частиц. Найдя средства наблюдать за противоположными течениями в нагретой воде, в результате чего тепло постепенно распространяется по всей массе, он как бы подглядел, как действует природа. Он заметил, что то, что препятствует распространению тепла в воздухе, например перья, препятствует и его распространению в воде (см. подробное изложение в «Химических анналах» Крелля за 1797 г., № 7 и 8¹²).

Граф *Румфорд* считает себя вправе установить благодаря этому открытию следующее всеобщее положение: «*Все виды жидкости* обладают одним и тем же свойством — *не быть проводниками тепла*» (там же, с. 80), более того, он даже высказывает предположение, что «*подлинная сущность жидкости* состоит, по-видимому, в том, что ее элементы делают невозможной передачу, или сообщение, тепла» (там же, с. 157). Однако у меня есть основание полагать, что дальнейшие опыты, которые, без сомнения, предпримет этот столь же деятельный, сколь глубокий исследователь, заставят его ограничить свое утверждение *дефлогистическими или дефлогизированными (нейтрализованными кислородом) жидкостями*.

Основной составной частью воды является кислород. Именно эта материя лишает водород вместе с его флогистической структурой и *возбудимости посредством тепла*, а с ней и *способности передавать* тепловую материя *посредством присутствующих ему сил отталкивания*.

Быть может, в ходе дальнейших исследований нам удастся показать вероятность предположения, что притяжение атмосферного воздуха легко сгораемыми субстанциями не только препятствует относительному движению частиц воздуха, как утверждает граф *Румфорд*, но также лишает атмосферный воздух, посредством особой модификации, той незначительной проводимости тепла, которой он обладает благодаря своему соединению с азотом.

Свойство воды не быть проводником тепла вызывает желание рассматривать всеобщее устройство природы как обладающее тем же свойством, что и воздух. Г-н *Де Люк*, пытаясь обнаружить посредством опыта жидкость,

расширяющуюся в прямом отношении к степени тепла, был очень удивлен, когда заметил полное несоответствие, наблюдаемое в результате сообщения тепла, между расширением воды и расширением других жидкостей. Если разделить расширение, которого достигают вода и ртуть в процессе перехода от точки замерзания к точке кипения, на 800 равных делений и сравнить в обеих соответствующие степени этого расширения, то окажется, что ртуть, переходя от точки замерзания к более высокой температуре, существовавшей при появлении растительности на земной поверхности (приблизительно = 10° на термометре, имеющем 80 делений), расширилась на 100 делений, вода же — только на 2 деления из названных 800, что за время перехода от этой точки до господствующей летом температуры (приблизительно равной 25°) ртуть расширяется на 150 из этих 800 делений, а вода — только на 71 деление. Следовательно, вода расширяется отнюдь не в прямом отношении к нагреванию, так как первые степени ее расширения весьма незначительны, во всяком случае по отношению к последним. Г-н Де Люк был удивлен, когда он представил себе, что вода — именно та жидкость, которая более всего распространена на Земле, содержится во всех субстанциях, является растворителем питательных веществ растений и животных во всех сосудах, служащих для этого; что, следовательно, если бы вода была быстро расширяющейся жидкостью, ни один земной организм не мог бы существовать.

Полагаю, что преимуществом предложенной здесь тепловой теории сочтут то, что слова, выражавшие до сих пор только смутные качества (подобно слову «емкость»), получили теперь благодаря сведению действия, которое они обозначают, к *физическим* причинам *реальное* значение. Надеюсь, что эту теорию не будут оспаривать с помощью предшествующих теорий, ибо *цель* этой теории — выявить неопределенность существующих понятий. Впрочем, если кому-нибудь вздумается внести путаницу в эту теорию, то он этого легко достигнет, используя существовавшую до сих пор неопределенность слова «емкость» и ряда других, для предотвращения чего я сделал все от меня зависящее.

Первым действием Солнца на Землю было, несомненно, пробуждение ее магнетического свойства; таким образом, *закон полярности есть всеобщий закон мироздания*, который на каждом подчиненном небесном теле каждой отдельной планетной системы столь же действителен, как внутри нашей планетной системы на Земле. Те, кто надеялся свести феномен всеобщего тяготения к физическим причинам, могли бы обрести слабый проблеск подобной надежды в следующей идее: поскольку и магнетическая гравитация механически (посредством толчка) вообще объяснена быть не может, но объяснима лишь *динамически* (причиной, сообщающей движение на расстоянии), то, если бы они приняли в качестве подобной причины всеобщее тяготение, это меньше противоречило бы здравой философии, чем гипотеза *утяжеляющих частиц*.

В дополнение замечу только, что положительный элемент в магнетизме, безусловно, тот же, который открывается в *свете*, но магнитная полярность Земли, несомненно, **есть** самое изначальное явление *всеобщего* дуализма, который в физике до конца выведен быть не может, а должен быть просто принят в качестве предпосылки и который в электрической полярности выступает уже на значительно более глубокой ступени, пока наконец не исчезает — по крайней мере для обычного взора — в разнородности двух видов воздуха вблизи Земли и, наконец, в одушевленных организациях (где он формирует новый мир).

О ВОЗНИКНОВЕНИИ ВСЕОБЩЕГО ОРГАНИЗМА

Sicelides Musae, paullo majora canamus.
*Virg*¹³.

I. Об изначальной противоположности между растением и животным

В последнее время часто говорили, что растительность и жизнь следует рассматривать как *химические процессы*; насколько это справедливо, будет показано далее. Странно, впрочем, что эту мысль не использовали для выведения из нее изначального различия между растительной и животной жизнью.

Прежде всего нам известны два главных процесса, от которых зависит большинство изменений в телах неорганической природы, процессы, связанные с господствующей во всей природе противоположностью между положительным и отрицательным началами сгорания. Природа, которая любит смещения и, без сомнения, пришла бы к всеобщей нейтрализации, если бы постоянное влияние чуждых ей принципов не заставляло ее останавливаться в собственном созидании, сохраняет себя в вечном круговороте, разъединяя на одной стороне то, что связывает на другой, и соединяя здесь то, что разъединила там.

Так, значительная часть ее процессов носит *дефлогистизирующий* характер, но их уравнивают постоянные *флогистизирующие* процессы, и, таким образом, никогда не может возникнуть всеобщее единообразие.

Поэтому мы сначала будем исходить из двух основных классов организаций, один из которых возникает и продолжается в поддерживаемом природой *процессе раскисления*, другой — в постоянном *процессе окисления*.

Выше мы уже напоминали, что *окисление* и *дефлогистизация*, *флогистизация* и *раскисление* — относительные понятия, которые могут быть по отношению друг к другу положительными или отрицательными, но каждое из которых выражает не что иное, как определенное отношение.

Следовательно, там, где природа поддерживает процесс *редукции*, или *раскисления*, будет непрерывно *создаваться флогистическая материя*, что, несомненно, относится к *растениям*; ибо, когда их лишают всеобщего средства *редукции*, *света*, они становятся *блеклыми* и *бесцветными*; как только они попадают под действие *света*, они обретают *цвета* — это лучшее доказательство того, что в них вырабатывается *флогистическое вещество*. Оно (в качестве отрицательного) выступает, как только исчезает положительное и наоборот. Таким образом, во всей природе ни одно из этих начал не существует *само по себе* или вне взаимоотношения с противоположным ему.

Если *вегетация* заключается в постоянном раскислении, то *жизненный процесс*, напротив, состоит в непрерывном *окислении*; при этом не следует забывать, что растительность и жизнь состоят только в *самом процессе* — поэтому предметом особого исследования является выяснение того, какими средствами природа достигает *непрерывности* этого процесса, какими средствами она достигает того, чтобы, например, в теле животного, пока оно живет, никогда не возникал *конечный продукт*; ибо совершенно очевидно, что

жизнь состоит в *непрерывном становлении* и что каждый *продукт* именно *потому*, что он продукт, *мертв*. Этим объясняется и колебание природы между различными целями — достигнуть равновесия противоположных начал и вместе с тем сохранить дуализм (в котором только и сохраняется она сама); в этом колебании природы (при этом *продукт* никогда не достигается), собственно, и обретает свое длящееся пребывание каждое одушевленное существо.

Дополнение

С тех пор как открыли, что растения под действием света *выделяют жизненный воздух*, а животные, напротив, в процессе дыхания этот *воздух разлагают* и выдыхают непригодный для дыхания воздух, уже нет необходимости, поскольку выявлено такое *изначальное внутреннее различие* между двумя организациями, выискивать *внешние признаки различия* — такие, например (по Хедвигу¹⁴), что после оплодотворения растения теряют свои органы размножения; тем более что все эти признаки, подобно *непроизвольности движения растений* (в частности, при принятии *пищи*, так как, по остроумному замечанию Бургаве¹⁵, у растения желудок находится в корне, а у животного — корень в желудке) или *отсутствию нервной системы* у растений, в своей совокупности должны быть выведены, как я покажу в дальнейшем, из названной основной противоположности.

Ведь заранее ясно, что, поскольку растение выдыхает жизненное начало, а животное удерживает его, животное должно обладать значительно большей спонтанностью и способностью изменять свое состояние, чем растение. Далее, что животное, поскольку оно в самом себе *порождает* жизненное начало (посредством разложения воздуха), должно значительно меньше зависеть от времени года, климата, чем растение, в котором жизненное начало развивается только под действием света (из питающей его воды) и непрерывно выводится посредством того же механизма, посредством которого оно развивается.

Вегетация *есть отрицательный жизненный процесс*. В самом растении нет *жизни*, растение *возникает* только посредством *развития* жизненного начала и обладает в этом отрицательном процессе лишь *видимостью жизни*. В *растении* природа *разделяет* то, что она в *животном объединяет*. Животное обладает жизнью в *самом себе*, так как оно само

беспрерывно порождает животворное начало, которого растение лишается из-за чужого влияния.

Поскольку вегетация есть процесс, обратный жизни, нам будет дозволено в дальнейшем уделять внимание преимущественно положительному процессу, тем более что наша физиология растений еще очень мало развита; к тому же более естественно определять отрицательное посредством положительного, чем положительное посредством отрицательного.

II. О противоположных началах животной жизни

Понятие *жизни* должно быть сконструировано, т. е. оно должно быть объяснено в качестве явления природы. Возможны лишь три случая.

А. Либо основание жизни целиком и полностью находится в самой животной материи.

Это допущение опровергается самым обычным опытом, так как достаточно очевидно, что внешние причины также воздействуют на жизнь. Впрочем, в таком смысле ни один разумный человек и не утверждал ничего подобного. Однако часто, когда какой-либо вопрос слишком сложен для человеческого рассудка, этот вопрос упрощается, получая любой смысл, который позволяет легко найти на него ответ, хотя это уже ответ на совсем другой вопрос. Речь идет не о том, что жизнь зависит от *веществ*, которые тело получает извне, например посредством дыхания, пищи и т. д., ибо восприятие этих веществ уже предполагает *саму жизнь*. Мы знаем, что продолжение нашей жизни зависит от разложения воздуха, которое совершается в легких, однако это разложение уже само есть *функция жизни*; нам же надлежит сделать понятной *саму жизнь, начало жизни*.

Подлинный смысл приведенного выше положения должен был бы, следовательно, быть таков: *первопричина* (а не подчиненные условия) жизни заключена в самой животной материи, и *это* определенное таким образом положение здравая философия должна априорно *отрицать*, даже если оно представляется неопровержимым на основе опыта.

Верх бессмыслицы в философии утверждать, что жизнь есть *свойство* материи, противопоставляя всеобщему закону инертности то, что нам все-таки известно в качестве исключения из этого правила, — одушевленную материю. При этом либо в понятие животной материи уже *включают причину* жизни, непрерывно воздействующую на живот-

ную субстанцию (следовательно, действующую и внутри животной материи), и тогда *анализ* не составляет трудности; однако *речь* идет не об *анализе*, а о (*синтетической*) *конструкции* понятия *животной жизни*. Либо исходят из того, что вообще нет необходимости в *положительной* причине жизни и что в теле животного все уже настолько смешано и переплетено, что из этого сами собой возникают изменения в смешении, а из них — сокращения животной материи, примерно так, как сама по себе разлагается определенная смесь средних солей (таково, по-видимому, действительное мнение знаменитого господина *Райля* из Галле¹⁶). Если смысл этого утверждения таков, то я попросил бы ответить мне прежде всего на следующие вопросы.

Нам известно (нам должно быть разрешено принять сначала твердую отправную точку, ибо у нас нет основания предполагать, что физиологи, с которыми мы имеем дело, обладают достаточно определенным понятием о *химии* и химических опытах), нам известно, что различные субстанции, соприкасаясь, приводят друг друга в движение (наиболее ясное доказательство того, что они *инертны*, так как они двигаются не *по отдельности*, а только находясь во взаимодействии друг с другом). Нам известно также, что это движение, которое покоящееся тело создает в *покоящихся* телах, не может быть объяснено законом *толчка*, и их взаимное притяжение мы также не можем связать с их удельным весом. (Что же можно сказать о натурфилософах, которые полагают, что в животном теле все происходит посредством *избирательного притяжения*, а само избирательное притяжение рассматривают как проявление силы тяжести!) Поэтому мы ищем иного объяснения этих явлений и утверждаем, что они относятся к более высокой сфере действий природы, чем те, которые основаны на законах толчка или тяжести. Мы утверждаем, что материя сама есть только продукт противоположных сил; если они достигают в материи *равновесия*, то всякое движение будет либо *положительным* (отталкиванием), либо *отрицательным* (притяжением); только если это равновесие *нарушено*, движение становится *положительным и отрицательным одновременно*; тогда возникает *взаимодействие* двух изначальных сил. Подобное нарушение изначального равновесия происходит при химических действиях, поэтому каждый химический процесс есть как бы *становление* новой материи, и то, чему философия учит нас априорно, — что всякая материя есть продукт противоположных сил, становится в каждом химическом процессе *наглядным*.

С подобным представлением мы обретаем *более высокое* понятие о химических действиях, а тем самым получаем и право применять их по аналогии к объяснению *некоторых* процессов, происходящих в животном теле. Ибо все подлинные физиологи едины в том, что действия животной природы не могут быть объяснены исходя из законов толчка или тяжести. То же относится и к химическим действиям, поэтому мы можем заранее предположить, что между двумя этими областями существует известная аналогия.

Следует добавить, что сущность организации состоит в *нераздельности материи и формы*, в том, что материя, называемая организованной, до бесконечности *индивидуализирована*; следовательно, если речь идет о *возникновении* животной материи, требуется обнаружить движение, в котором материя возникает одновременно с формой. Однако изначальная форма *вещи* вообще не есть нечто для себя *пребывающее*, так же как и материя; следовательно, обе они *должны* возникнуть посредством *одного и того же* действия. Но материя *возникает* лишь там, где порождается определенное *качество*, ибо материя не есть нечто отличное от своих качеств. Следовательно, мы видим, что материя *возникает* только в *химических* действиях, тем самым химические действия — единственные, исходя из которых мы можем понять образование материи в определенной форме.

Поэтому не ошибаются те, кто полагает, что в химических проникновениях можно познать тайный метод природы, которым она пользуется в своем постоянном *индивидуализировании* материи (в отдельных организациях). И неудивительно, что начиная с древнейших времен, когда люди впервые проникли в химические силы материи, они увидели в них как бы присутствие природы. «Ничто, — столь же истинно, сколь прекрасно, говорит господин Баадер в своей глубокомысленной работе «Начала физиологии»¹⁷, — ничто не может сравниться с энтузиазмом (который, впрочем, большей частью вырождался в мечтательную бессмыслицу) и с совершенно особым *благоговением перед природой*, которым преисполнены древнейшие наблюдения над химическими действиями природы; известны и плоды, которыми мы обязаны этому энтузиазму; противоположная, механистическая, система не дала ничего подобного этому». Мы отнюдь не предполагаем в нашем объяснении процессов животной жизни исключить аналогии с химическими процессами, более того, процесс ассимиляции и воспроизведе-

ния мы будем объяснять, пользуясь только такими аналогиями, хотя должны признаться, что и это лишь необходимость, вызванная недостаточным знанием (поскольку химические действия нам более известны, чем действия животного тела), ибо ведь гораздо естественнее было бы, вместо того чтобы называть химическим процессом вегетацию и жизнь, наоборот, называть ряд химических процессов *несовершенными процессами организации*; ведь легче понять, как всеобщее стремление природы к формированию в конце концов *затихает* в мертвых продуктах, чем обратное — как механическая склонность природы создавать кристаллизации *очищается*, возвышаясь до растительных и живых образований.

Предпослав все это, мы просим ответить нам на следующие вопросы.

1. Мы не только допускаем, но *утверждаем*, что образование *животной материи* может быть объяснено лишь аналогии с химическим процессом, но при этом видим, что это образование, где бы оно ни происходило, всегда уже *предполагает* ь. Как же вы намереваетесь с помощью вашей химической терминологии (ибо вы обладаете только этим) объяснить *саму жизнь*?

Жизнь не есть *свойство* или *продукт* животной материи, напротив, *материя есть продукт жизни*. Организм не есть *свойство некоторых созданий природы*, напротив, отдельные создания природы равны по своему числу такому же количеству *ограничений или отдельных способов созерцаний всеобщего организма*. «Я не знаю ничего более нелепого, чем превращать жизнь в свойство вещей, тогда как, напротив, вещи суть лишь *свойства жизни*, лишь ее *различные выражения*; ибо многообразное может только в живом *проникнуть в себя и стать единым*» (Якоби. «Дэвид Юм», с. 171¹⁸). Следовательно, не вещи суть начала организма, а, наоборот, *организм есть начало вещей*.

Существенное во всех *вещах* (которые не суть просто явления, а в бесконечной последовательности ступеней приближаются к *индивидуальности*) есть *жизнь*; *акцидентальное* — лишь *характер их жизни*, и даже *мертвое* в природе не *мертво само по себе*, а есть лишь *угасшая жизнь*.

Следовательно, *причина жизни* должна была бы существовать раньше материи, которая (не *живет*, а) *оживлена*, и искать саму эту причину также следует не в оживленной материи, а вне ее.

2. Предположим, что мы соглашаемся с вами — жизнь

состоит в химическом процессе; но тогда вы должны согласиться с тем, что химический процесс никогда не бывает *непрерывным* и что конечное восстановление покоя в каждом химическом процессе свидетельствует о том, что он был, собственно говоря, лишь *стремлением к установлению равновесия*. *Химическое движение длится, лишь пока нарушено равновесие*. Следовательно, вы должны сначала объяснить, каким образом и посредством чего природа сохраняет в животном теле постоянно *нарушаемое* равновесие, посредством чего она *препятствует* восстановлению равновесия, почему все время сохраняется *процесс* и никогда не достигается *продукт*. Обо всем этом до сих пор, по-видимому, не задумывались.

3. Если основание всех изменений тела заключается в *изначальном смещении материи*, то каким образом *одни и те же изменения*, например сокращение сердца, постоянно *повторяются*, тогда как *ex hypothesi*¹⁹ каждое сокращение приводит к изменению смещения, следовательно, за *первым* сокращением уже не должно следовать другое, так как и причина (свойственное органу смещение) уже отсутствует.

4. Как природа достигает того, что химический процесс, происходящий в животном теле, никогда не *преступает границы организации*? Природа не может (что справедливо утверждают противники теории жизненной силы) устранить действие всеобщего закона, и если в организации происходят химические процессы, то они должны следовать тем же законам, которым они следуют в мертвой природе. Каким же образом эти химические процессы все время воспроизводят одну и ту же материю и форму или какими средствами природа сохраняет разъединение элементов, борьба которых есть жизнь, а соединение — смерть?

5. Действительно, существуют субстанции, которые посредством одного только соприкосновения химически воздействуют друг на друга; но существуют также соединения и разъединения, которые достигаются только с помощью внешних средств, например повышения температуры и т. д. Вы говорите о жизненном процессе, так назовите же нам *причину* этого процесса! Что привносит в животную организацию именно те вещества, из борьбы которых возникает конечный результат — *жизнь животного*, или какая причина принуждает к действию противоречащие друг другу элементы и разъединяет те, которые стремятся к соединению?

Мы убеждены в том, что на ряд этих вопросов может быть дан ответ, но также и в том, что вся химическая физиология, пока она не дает подлинных ответов на эти вопросы, является не более чем игрой понятиями и не имеет никакой реальной ценности, более того, лишена смысла и разумности. Однако мы должны признать, что до сих пор тщетно ждали подобного ответа именно от тех, кто считает себя со своей химической физиологией наибольшим авторитетом.

В. Либо основание жизни находится целиком и полностью вне животной материи.

Такое мнение можно было бы приписать тем, кто ищет последнее основание жизни только в *нервной системе* и полагает, что ее приводит в движение внешняя причина. Однако большинство противников *Галлера*²⁰, помещающих основание жизни, которую Галлер искал в раздражимости мышц, только в нервную систему, считают, что вместе с жизнью возникает принцип действия нервной системы в самом теле (каким образом, они не знают). Однако поскольку подобный взгляд на принцип действия нервной системы изо дня в день становится гипотетичнее (ибо ни один человек не может объяснить, как он возникает в теле животного) и поскольку к тому же то, что есть начало жизни, не может быть и *продуктом* жизни, то этим физиологам в конечном счете все-таки придется вернуться к поискам внешней причины действия нервной системы и, если они ищут основание жизни только в нервах, прийти к заключению, что основание жизни целиком и полностью находится *вне* тела.

Но если основание жизни полностью находится вне животного тела, то приходится признать это тело *абсолютно пассивным* по отношению к жизни. Однако абсолютная пассивность — совершенно бессмысленное понятие. Пассивность по отношению к какой-либо причине означает лишь уменьшение сопротивления этой причине. Каждому положительному началу в мире именно поэтому необходимым образом противостоит *отрицательное* начало: так, положительному началу сгорания соответствует отрицательное начало в теле, положительному началу магнетизма — отрицательное начало в магните. Основание магнитных явлений находится не только в магните или вне магнита. Так и *положительному* началу жизни *вне* животной материи должно соответствовать *отрицательное* начало внутри этой материи, и здесь, как и вообще, истина заключается в соединении двух крайностей.

С. Основание жизни заключено в противоположных

началах, одно из которых (положительное) следует искать вне живого индивидуума, другое (отрицательное) — в самом индивидууме.

Короллариш

1

Жизнь как таковая присуща всем живым индивидуумам, отличает их друг от друга только *характер* их жизни. Поэтому *положительное* начало жизни не может быть *свойственно* одному индивидууму, оно распространено во всем творении и проникает каждое отдельное существо, как общее дыхание природы. Так, если дозволено провести подобную аналогию, то, что обще для всех духов, находится вне сферы *индивидуальности* (оно находится в *неизмеримом, абсолютном*); один дух от другого *отличает отрицательное, индивидуализирующее* начало в каждом из них. Всеобщее начало жизни индивидуализируется в каждом отдельном живом существе (как в *особом* мире) в зависимости от степени его рецептивности. Все многообразии жизни во всем творении заключено в *единстве положительного* начала *всех* существ и в *различии отрицательных* начал в каждом *отдельном* существе; поэтому установленное нами положение содержит истину в себе самом, даже если бы оно не подтверждалось всеми отдельными условиями жизни так, как они открываются в каждом индивидууме.

2

Я не могу следовать дальше, не упомянув вкратце, как в установленном положении объединяются и сочетаются все предшествующие системы физиологии.

Величие Галлера заключается в том, что, хотя он и не сумел полностью освободиться от влияния механистической философии, он тем не менее первым провозгласил начало жизни, необъяснимое с помощью механистических понятий, для понимания которого он заимствовал понятие из физиологии *внутреннего* чувства.

Быть может, принцип *Галлера* остается в *физиологии qualitas occulta*²¹, тем не менее этим выражением он уже как бы предвидел будущее объяснение самого феномена и предсказал, что понятие жизни может быть сконструировано только как абсолютное соединение активности и пассивности в каждом индивидууме природы.

Следовательно, *Галлер* избрал наиболее *истинный и совершенный для своего времени* принцип физиологии, так как он, с одной стороны, отказался от механистического объяснения (ибо уже в самом понятии раздражимости заключено, что оно не может быть объяснено с помощью механических причин), с другой — не последовал за *Шталем* и его сверх гипертрофированными физическими объяснениями.

Если бы *Галлер* обратился к *конструкции* понятия *раздражимости*, он, без сомнения, пришел бы к выводу, что это понятие немислимо без *дуализма противоположных начал* и, следовательно, без *дуализма жизненных органов*; тогда он, конечно, не счел бы, что *нервы не участвуют* в явлении раздражимости, и тем самым избавил бы нас от полемики между его (часто фанатическими) сторонниками и защитниками *единой* жизненной силы, действующей только в нервах.

Этот спор может быть примирен лишь одним способом — *объединением двух начал, не истинных в своем обособлении*; это объединение предпринял сначала *Пфафф*²³, основываясь на опытных данных в своей работе о *животном электричестве и раздражимости* (с. 258); тем самым он, как я полагаю, заранее очертил границы, внутри которых должно оставаться всякое объяснение движений животного организма. Так как именно эта необходимость объединения двух начал для возможной конструкции понятия животной жизни может быть выведена априорно, здесь перед нами разительный пример того, как философия и опытное знание встречаются в одной точке, и число таких точек совпадения в будущем, несомненно, увеличится.

3

а) Те органы, на которые *постоянно и непосредственно* *воздействует положительная, первая причина жизни*, должны называться *активными* органами; те же, на которые эта причина действует опосредствованно (посредством пер-вых), — *пассивными* органами (нервы и мышцы).

б) Возможность процесса жизни предполагает:

аа) *причину*, все время заново возбуждающую и непрерывно поддерживающую процесс посредством постоянного влияния, причину, которая, следовательно, не может войти в самый процесс (в качестве его составной части) или быть лишь *порожденной* процессом.

bb) К самому процессу относятся в качестве *отрица-*

тельных условий все материальные начала, борьба которых (разъединение или соединение) и составляет самый процесс жизни. Это положение сохраняет свою значимость и будучи перевернуто: все начала, которые сами входят в процесс жизни (например, кислород, азот и т. д.), можно рассматривать не как *причины*, а только как *отрицательные условия жизни*.

с) *Положительное* начало жизни должно быть *единым*, *отрицательные начала* должны быть *многообразными*. Сколько возможных соединений этого многообразного в единое целое, столько же и особенных организаций, каждая из которых представляет собой *особый мир*. Общее для всех отрицательных начал жизни — то, что они служат, правда, *условиями*, но не *причинами жизни*; мыслимые в качестве *целого*, они — начала *раздражимости* животного организма.

Примечание. Шотландец Дж. Браун полагает, правда, что животная жизнь возникает из двух факторов (*животной возбудимости и возбуждающих потенций, exciting powers*)²⁴, что как будто соответствует нашему положительному и отрицательному началам жизни; однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что Браун понимает под возбуждающими потенциями начала, которые, по нашему мнению, относятся к отрицательным условиям жизни, которым, следовательно, нельзя приписывать *достоинство положительных причин жизни*. Уже во второй главе своей системы он называет в качестве возбуждающих потенций *тепло, воздух, предметы питания*, другие матери, которые поступают в желудок, кровь, отделенные от крови *жидкости и т. д.* (Дж. Браун. «Система лечения». Пер. Пфаффа, с. 3). Из этого очевидно, что шотландцу будет придано слишком большое значение, если полагать, что он возвысился до понимания высших начал жизни; больше соответствует истине утверждение, что он остановился на более низкой ступени. В противном случае он не мог бы сказать: «Что такое возбудимость, мы не знаем, не знаем также, как она аффицируется возбуждающими потенциями. В этом вопросе, как и во многих других, мы должны держаться только опыта и тщательно избегать скользкой стези исследования непонятных в целом причин, этого ядовитого змея философии» (с. 6).

Из этого места, как и из многих других мест книги Брауна, явствует, что он имел в виду некий *субстрат* возбудимости, что в самом деле является весьма нефилософским понятием, и создать с его помощью нечто философское

было бы в самом деле *сомнительным* предприятием. Суть дела в следующем: *возбудимость* есть *синтетическое* понятие, оно выражает многообразие отрицательных начал; однако *Браун* не считает его таковым, в противном случае он мог бы подвергнуть его анализу. *Браун* мыслит возбудимость как нечто просто пассивное в жизни животного организма. Однако просто пассивное в природе — бессмыслица. Если же считать понятие синтетическим, то оно выражает только *общее* (комплекс) всех *отрицательных условий жизни*, в число которых попадают *брауновские* возбуждающие потенции, вследствие чего для подлинно положительного начала жизни еще остается свободное пространство.

Это смешение возбуждающих потенций с положительной причиной жизни наиболее естественным образом объясняет примитивность *брауновского* представления о жизни и *ничтожность* всей его системы, что и заметил в своей работе г-н *Баадер* в его «Началах» (с. 58). Впрочем, здесь речь идет о *Брауне* только как о *физиологе*, которым его провозгласили его сторонники; его заслуги в качестве *нозолога*²⁵ (чем он только и *хотел* быть) будут получать все большее признание, так как непосредственный источник всех болезней, несомненно, следует искать в *отрицательных условиях жизни*, откуда *Браун* и взял свое основание для классификации болезней.

III. Об отрицательных условиях жизненного процесса

1

Отрицательное условие жизненного процесса есть *антагонизм отрицательных начал*, который поддерживается непрерывным воздействием положительного начала (первопричиной жизни).

Для того чтобы этот антагонизм был в живом существе постоянным, в нем непрерывно должно нарушаться равновесие начал. Основание этого также не может находиться в самом живом индивидууме. Здесь вновь выступает изначальная противоположность между растением и животным. Поскольку в растении поддерживается процесс раскисления, равновесие в растительном организме нарушается причиной, которая способна повсюду выделять кислород. Таковой является *свет*. Всем известно, что процесс вегетации состоит в *разложении воды*, поскольку дефлогистизирующее начало выделяется из растения, горючее же оста-

ется в нем. В *той* мере, в какой посредством воздействия света растения выделяют жизненный воздух, они притягивают на всей своей поверхности влагу; создается впечатление, что этот процесс развивается сам собой, так как равновесие непрерывно нарушается и непрерывно восстанавливается. Поэтому *воздействие света (как правило)* есть первое условие всякой вегетации.

Хочу заметить, что считать свет *причиной* растительной жизни было бы тем не менее заблуждением; свет относится только к числу *возбуждающих потенциалов*, только к отрицательным условиям процесса вегетации, *причина* которой должна быть совсем иной, что становится совершенно ясно, например, из того, что ни воздействием света, ни раздражимостью сосудов растений невозможно объяснить, почему вода поднимается в растениях; сама эта раздражимость может быть объяснена лишь при условии положительной, постоянно на нее воздействующей, отличной от *света* причины, так как, если при неизменной структуре каналов, даже при сохраняющейся эластичности сосудов, по которым проходит воздух и т. д., растение тем не менее внезапно (неизвестно почему) погибает, в нем прекращается всякое движение, вследствие чего сами специалисты по физиологии растений, которым мы обязаны точнейшим знанием микроскопических сосудов растений, в конце концов возвращаются «к движущей и толкающей *силе* (что, впрочем, оказывает естествознанию весьма незначительную услугу) и к жизненному началу, создающему посредством строго упорядоченного движения все, что происходит в природе» (см. Хедвиг. «*De librae vegetabilibus ortu*», с. 27 и афоризмы Гумбольдта, относящиеся к химической физиологии растений ²⁶).

2

В животном мире должно происходить прямо противоположное тому, что происходит в растении. Поскольку животная жизнь есть *дефлогистизирующий процесс*, то равновесие отрицательных начал в животном должно постоянно нарушаться тем, что оно принимает и вырабатывает *флогистическую* материю, и уже по одному тому животное должно быть способно к *произвольному*, как кажется, движению. Поэтому два отрицательных начала жизни в теле животного — это флогистическая материя и кислород (как бы тяжести на рычаге жизни), и их равновесие должно непрерывно нарушаться и восстанавливаться вновь. Это возможно только вследствие того, что животное,

вырабатывая флогистическую материю, разлагает в дыхании кислород и наоборот.

Множество опытных данных устраняет всякое сомнение в том, что между разложением воздуха и флогистическим процессом в теле животного существует прямое взаимоотношение. Количество воздуха, разлагаемого животными, вообще соответствует не столько их *массе*, сколько происходящему в них жизненному процессу; так, в легких более *подвижных* животных, например птиц, разложение воздуха происходит в неизмеримо большей степени, чем в легких более *медлительных*, хотя и превышающих других по своей массе животных. Количество пищи, необходимой животному, также не находится в прямом и точном соответствии с его *массой*; медлительный верблюд может в переходах по пустыне в течение многих дней терпеть голод; быстрее дышащая лошадь значительно скорее требует возмещения потребленного флогистического вещества. Каждое животное в период переваривания разлагает, приводит в негодность, значительно большее количество воздуха, чем в состоянии голода.

Если в теле преобладает дефлогистизирующее начало, у животного возникает (по *Гиртannerу*²⁷⁾ то состояние неудовлетворенности, которое называют *голодом*. Животное, как будто произвольно удовлетворяя голод, в действительности лишь подчиняется необходимому закону, в силу которого отрицательные начала жизни должны постоянно восстанавливаться. В процессе утоления голода флогистическое начало получает перевес; одного *дыхания* (быстро переваривающих пищу животных) недостаточно для того, чтобы восстановить равновесие, возникает *жажда*, которая утоляется водой (как средством дефлогистизирующего начала), а быстрее всего — *кисловатыми*, всегда одновременно и *охлаждающими* напитками (вспомним, что кислород является всеобщим основанием увеличения теплоемкости). И таким образом антагонизм отрицательных начал жизни сохраняется посредством постоянного чередования в преобладании одного над другим.

3

Равновесие отрицательных начал жизни должно все время нарушаться и восстанавливаться. Следовательно, сначала должна быть разложена флогистическая материя, поступающая в тело с пищей; те составные ее части, которые с большим трудом соединяются с кислородом, должны

быть выведены, и остаться должны только те, которые сохраняют более устойчивое равновесие с кислородом. Посредством каких действий природа совершает это разложение, мы точно указать не можем, но уже теперь можно обозначить все ступени разложения, которое вещество природы проходит в теле.

Животные бывают травоядными или плотоядными. Основные составные части растительной пищи — углерод, водород, кислород; в пище плотоядных животных наряду с ними содержится в преобладающем количестве азот. Прежде всего природа занята тем, чтобы вывести эти различные вещества из их соединения; уже в органе переваривания пищи водород отделяется от других ее составных частей. В этом разделении посредством неизвестного нам механизма уже участвуют лимфатические сосуды, которые сразу же поглощают то, что наиболее доступно ассимиляции. [...]

Совершенно очевидно, что все действия природы, предшествующие ассимиляции, имеют своей целью отделение *азота* (в качестве главной составной части животной материи) от остальных веществ пищи. Следовательно, механизм животной жизни состоит преимущественно в том, чтобы при прохождении питательных соков через различные органы преобладание над другими веществами постепенно получил азот. До этого предела новейшая химия вела нас уверенно (см. прекрасную работу *Фуркруа о возникновении животных субстанций* в «Химической философии», немецкий перевод, с. 149²⁸).

Однако нам недостаточно знать, что дело обстоит именно так: мы хотим знать, почему это необходимым образом *может быть* только так, а не иначе. Ответ на этот вопрос дают установленные нами выше принципы.

4

Как только равновесие отрицательных начал в теле нарушается, природа спешит его восстановить. Однако это равновесие может быть лишь *динамическим*, т. е. подобным равновесию температуры в системе тел (в соответствии с приведенным выше объяснением). Предположим, что в некоей системе тел количество теплоты увеличивается вследствие внешнего влияния; тогда природа могла бы обрести равновесие, если бы она постоянно увеличивала в той же пропорции теплоемкость тел. В теле животного природа стремится постоянно сохранять равновесие между

кислородом и флогистическим веществом. Поскольку в том же отношении, в котором телами воспринимается флогистическое вещество, в дыхании разлагается кислород, весь процесс анимализации в живом теле направлен, по-видимому, на то, чтобы увеличить его емкость по отношению к кислороду до такой степени, при которой два противоположных начала оказываются в полном равновесии. Это происходит в результате того, что в тело непрерывно поступает азот. В здоровом организме природа должна была бы, как правило, достигать этого равновесия по совершении процесса ассимиляции. Но, так как одно из отрицательных начал (кислород) все время поступает в тело, равновесие может быть лишь *мгновенным* и должно сразу же, как только оно достигается, вновь нарушаться; в этом непрерывном восстановлении и нарушении равновесия только и состоит жизнь.

Что природа, непрерывно доставляя телу азот (в чем, собственно, и состоит сущность питания), действительно достигает своей цели — восстановить равновесие отрицательных начал жизни, явствует из следующих замечаний.

Азот, распространенный в атмосфере, — не горючее вещество, и до сих пор соединить его с кислородом можно было лишь посредством электрической искры. На том, происходит ли нечто подобное в теле, мы пока останавливаться не будем; заметим только, что именно это вещество, будучи до известной степени окислено, получает наибольшую емкость по отношению к кислороду, в результате чего оно посредством простого соприкосновения в большом количестве и с большой скоростью освобождает кислород. Таким образом, намерение природы при увеличении количества азота в теле состоит только в том, чтобы восстановить динамическое равновесие отрицательных жизненных начал в теле, так как это вещество превосходит все остальные способностью удерживать кислород. Я не буду здесь останавливаться на том, посредством какого механизма и каким образом это происходит. Заблуждаюсь ли я или этим природа действительно одновременно заложила и первооснову *раздражимости*, одного из основных свойств животной материи?

Примечание. Только представив себе, что *пар*, который окружает земной шар, таким же непонятным образом, как животный организм, соединяет в себе оба элемента, столкновение которых как будто составляет жизнь, мы увидим, какой смысл заключен в том, что (по выражению *Лихтенберга*) все (во всяком случае наиболее

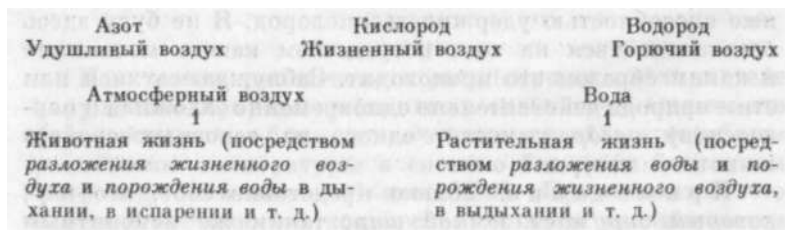
прекрасное из того, что существует на Земле) составилось из пара. В самом деле, если тайна жизни заключена в столкновении отрицательных начал, одно из которых как будто борется против жизни (азот), а другое все время возбуждает ее вновь, то можно считать, что в атмосфере природа уже создала набросок всеобщей жизни на земле, и человек, если он не хочет считать себя созданным из комка земли, должен хотя бы признать, что происхождение из эфира, которое он хотел бы рассматривать как своего рода достояние, он разделяет со всеми одушевленными творениями.

Поскольку положительное начало жизни и организма абсолютно едино, организации могут отличаться друг от друга только своими отрицательными началами.

Новейшая химия считает отрицательным началом вегетации *углерод*; но так как он (изначально по крайней мере) сам, безусловно, был *продуктом* вегетации, то вряд ли можно сомневаться в том, что *горючая составная часть воды* по существу есть изначально отрицательное начало вегетации, из чего по аналогии следует, что распространенная по всей земле *вода* содержит в себе первый набросок *вегетации*, так же как повсюду разлитый *воздух* содержит в себе первый набросок *всей жизни*.

Если природа в мертвых субстанциях (в воде или атмосферном воздухе) достигла соединения противоположных начал, то в организованных существах она это соединение вновь устранила; однако вегетация и жизнь существуют только в самом *процессе разъединения и соединения*, и совершенное разъединение, так же как и совершенное *соединение*, есть начало *смерти*.

Распространенный во всей природе дуализм элементов замыкается, таким образом, как в узком кругу, в организациях Земли, что может быть наглядно представлено следующей схемой:



Непосредственная цель природы в описанном здесь процессе есть только *сам процесс*, только постоянное нарушение и восстановление равновесия отрицательных начал

в теле: то, что как бы *исподволь возникает в этом процессе*, для самого процесса *случайно* и не есть непосредственная цель природы.

А

1. Прежде всего природа не может изъять материальные начала жизни из действия всеобщих законов, которым она сама изначально подчинила материю. Следовательно, одушевленной материи, как и всякой другой, присуще постоянное стремление к равновесию; там, где равновесие *достигнуто*, царит *покой*. Так, в каждом теле, в котором природа поддерживает органический процесс, должен образоваться *осадок* мертвой материи (рост, питание). Но этот *осадок* — *лишь явление, сопутствующее жизненному процессу*, а не *самый процесс*. Следовательно, происхождение животной материи в жизненном процессе совершенно *случайно*, — так и должно быть (в соответствии с понятием организации); питание и осадок мертвой материи (которая своей тяжестью в конце концов подавляет саму жизнь, если она не подавляется прежде другими случайными обстоятельствами, когда количество твердых частей в теле по сравнению с жидкими чрезмерно возрастает) — не что иное, как слепое действие природы, которое происходит из необходимых, господствующих в неорганической и органической природе законов вопреки действительному намерению природы и как бы против ее воли (*invita natura*) в качестве следствия, которое она не может предотвратить.

2. Тем не менее природа не полностью предоставляет органическую материю мертвым силам притяжения, но в этом стремлении и противодействии инертной, требующей равновесия материи и одушевленной, ненавидящей равновесие природы мертвая масса *принуждается* к соединению по крайней мере в *определенной форме и образе*, и эта форма именно потому представляется силе человеческого суждения *целью* природы, что она не могла бы возникнуть, если бы природа, пока это было возможно, не *разъединяла* эти элементы и таким образом не принуждала их как бы уйти от нее, лишь приняв определенную (как будто соответствующую ее целям) форму. Этим объясняется абсолютное соединение необходимости и случайности в каждой организации. Что животная материя вообще возникает, не может представляться нам *целью* природы, потому что такое возникновение происходит только вследствие действия слепых необходимых законов. Но что эта материя принимает в своем образовании определенную

форму, мы можем мыслить лишь как случайное следствие действия природы и, значит, лишь как цель персонифицированной природы, ибо механизм природы не с *необходимостью* создает определенное образование.

Подлинный *химический* процесс жизни объясняет нам, следовательно, только слепые и мертвые действия природы, которые происходят как в одушевленном, так и в мертвом организме, но не объясняет, как сама природа как бы сохраняет свою *волю* в действиях этих мертвых, слепых сил в одушевленном существе; это явствует из *целесообразного образования* животной материи и, очевидно, может быть объяснено только из начала, которое находится вне сферы химического процесса и не *входит* в него.

Дополнения

1. Если мы проследим происхождение понятия *организации*, то обнаружим следующее.

В механизме природы мы познаем (если мы не рассматриваем его как *целое, возвращающееся к самому себе*) только последовательность причин и действий, которые не есть нечто само по себе пребывающее, остающееся, длящееся, — короче говоря, не есть то, что *создавало бы собственный мир* и было бы чем-то большим, чем простое явление, возникающее в соответствии с определенным законом и затем в соответствии с другим законом исчезающее.

Если бы эти явления можно было *удержать* или если бы природа сама *заставила действовать* материальные начала, которые проходят и исчезают в отдельных явлениях, *внутри определенной сферы*, то *эта сфера стала бы выражать нечто пребывающее, неизменное*. *Постоянными* были бы тогда не явления внутри этой сферы (ибо они и здесь возникали бы и исчезали, исчезали бы и опять возникали) — *постоянной* была бы *Сама сфера*, внутри которой *находились бы* эти явления; сама эта сфера не могла бы быть только *явлением*, ибо она была бы тем, что *возникло* в борьбе этих явлений, *продуктом* и как бы понятием (*остающимся*) этих явлений.

То, что есть *понятие*, именно потому есть нечто *фиксированное, покоящееся, памятник* исчезающих явлений; меняющимися в каждом *продукте* были бы явления, продуктом которых он является; неизменным было бы только *понятие* (определенной сферы), которое эти явления вы-

нуждены беспрерывно выражать; в этом целом было бы абсолютное соединение *меняющегося* и *неизменного*.

Поскольку (неявляющееся) *неизменное* в этой вещи есть лишь *продукт (понятие)* совместно действующих *причин*, оно само не может быть чем-то, различающимся лишь по своим *действиям*, оно должно быть *чем-то*, имеющим различия *в самом себе*, и это *само по себе* сущее, абстрагированное от всяких *действий*, которыми оно располагает, *есть то, что оно есть*, короче говоря, нечто в *самом себе целое и замкнутое* (in se teres atque rotundum).

Так как понятие этого продукта выражает нечто *действительное* лишь постольку, поскольку оно есть понятие *одновременных явлений* и поскольку, наоборот, эти явления не суть нечто *пребывающее* (фиксированное), ибо они действуют внутри этого понятия, то в этом продукте *явление и понятие должны быть неразрывно связаны*.

Неизменное в этом продукте есть, правда, только *понятие*, которое выражено в этом продукте, но так как материя и понятие в этом продукте неразрывно соединены, то и в *материи* этого продукта должно заключаться нечто *нерушимое*.

Но *материя сама по себе нерушима*. С этой *изначальной нерушимостью* материи связана всякая *реальность*, связано *непреодолимое* в нашем познании. Однако об *этой* (трансцендентальной) нерушимости материи здесь речь идти не может. Следовательно, речь здесь пойдет об *эмпирической* нерушимости, т. е. о такой, которая присуща не материи как таковой, а *этой* материи, в качестве *определенной*.

Но *определенной* материю делает либо ее *внутренняя* сущность, ее *качество*, либо ее *внешнее*, ее *форма* и *образ*. Однако каждое внутреннее (качественное) изменение материи открывает себя *внешне* посредством *изменения степени ее сцепления*. Так же *форма* и *образ* материи не могут быть изменены так, чтобы, хотя бы частично, не было снято ее *сцепление*. Общее понятие *разрушаемости* определенной материи как таковой есть, следовательно, *изменяемость* ее сцепления, или ее *делимость* (поэтому и химическое растворение без совершенного деления не может быть мыслимо бесконечным).

Следовательно, материя упомянутого *продукта* может быть *нерушимой* лишь постольку, поскольку она совершенно *неделима*, не как материя *вообще* (ибо постольку она должна быть *делимой*), но как *материя этого определенно-*

го продукта, т. е. поскольку она выражает это определенное понятие.

Следовательно, она должна быть *делимой* и *неделимой* одновременно, т. е. делимой и неделимой в *различном смысле*. Более того, она должна быть в одном смысле неделима, лишь поскольку в другом смысле она делима. Она должна быть делима, и делима, как каждая материя, бесконечно, неделима, как эта определенная материя, также бесконечно, т. е. так, что посредством бесконечного деления в ней не окажется ни одной части, которая не представляла бы целое, не отражала бы целого.

Отличающий этот продукт характер (то, что изымает его из сферы просто явлений) есть, следовательно, его абсолютная индивидуальность.

Продукт должен быть *неделимым* (согласно понятию) лишь постольку, поскольку он *делим* (в своей явленности). Следовательно, в нем должны быть *различимы* части. Но части (речь идет не об элементах, ибо они, несмотря на то что таково представление обычной физики, — не части, а сущность самой материи) могут быть различены только по *форме* и *образу*.

Следовательно, первый переход к *индивидуальности* есть придание материи *формы* и *образа*. В обыденной жизни все, что само по себе или посредством человеческих рук обрело *фигуру*, рассматривается как индивидуум, и с ним обращаются как с таковым. Поэтому можно априорно вывести заключение, что каждое *твердое* тело обладает *своего рода индивидуальностью*, а также что каждый *переход из жидкого состояния в твердое* связан с *кристаллизацией*, т. е. с *формированием в определенный образ*; ибо сущность *жидкого тела* и состоит в том, что в нем нет ни одной *части*, которая отличалась бы от другой *фигурой* (в абсолютной непрерывности, т. е. неиндивидуальности своих частей), напротив, чем совершеннее этот процесс перехода, тем определеннее фигура не только целого, но и его частей. (Из химии известно, что кристаллизация является правильной лишь в том случае, если она происходит *спокойно*, т. е. если свободный переход материи из жидкого в твердое состояние тела не нарушается.)

Удивительно, что и в общепринятом словоупотреблении (против которого недавно некоторые протестовали, не замечая, в чем его серьезное основание) материальные причины, в которых ни одна часть не может быть различена, называют *жидкостями*: так говорят об *электрической, магнитной жидкости* (fluide électrique, magnétique).

Человеческое искусство состоит в том, чтобы придавать грубой материи не столько нерушимость, сколько *разрушимость*, т. е. это искусство способно достигнуть той нерушимости, которую природа достигает во всех своих продуктах, лишь *до известной границы*. О *разрушимости* грубой материи говорят только тогда, когда человеческим искусством ей придана определенная форма. Знаток древностей способен (или во всяком случае делает вид, что способен) определить по отломленной голове не только статую, которой она принадлежала, но часто даже и эпоху, к которой эта статуя относится. Однако *познаваемость целого по его части*, которая в продуктах природы (если не для вооруженного глаза, то для более острого проникающего взора) уходит в бесконечность, в продуктах искусства никогда не уходит в бесконечность, в чем и проявляется несовершенство человеческого искусства, обладающего в отличие от природы властью не над всепроникающими, а только над поверхностными силами.

Таким образом, понятие нерушимости каждой организации свидетельствует только о том, что в ней, даже в бесконечности, нет части, в которой не продолжало бы сохраняться целое или из которого нельзя было бы познать целое. Но познанным одно из другого может быть лишь в том случае, если оно *есть действие или причина этого другого*. Поэтому из понятия индивидуальности следует двойное воззрение на каждую организацию, которая в качестве *идеального* целого есть причина всех своих *частей* (т. е. самой себя в качестве *реального* целого) и в качестве *реального* целого (поскольку у нее есть *части*) есть причина *самой себя* в качестве *идеального целого*; в этом можно без труда познать вышерассмотренное абсолютное соединение *понятия и явления* (идеального и реального) в каждом продукте природы и прийти к конечному определению, что *каждое истинно индивидуальное существо есть одновременно действие и причина самого себя*. Такое существо, которое мы должны рассматривать как являющееся одновременно причиной и действием самого себя, мы называем *организованным* (анализ этого понятия дал Кант в «Критике способности суждения»), поэтому *то в природе, что носит характер индивидуальности, должно быть организацией*, и наоборот.

2. В каждой организации *индивидуальность* (частей) бесконечна. (Это положение, хотя оно и недоказуемо на опыте в качестве конститутивного принципа, должно быть положено в основу каждого исследования по крайней мере

в качестве *директивного*; даже в обыденной жизни мы считаем организацию тем более совершенной, чем дальше мы можем проследить эту индивидуальность.) Следовательно, сущность организующего процесса должна состоять в бесконечной *индивидуализации материи*.

Однако часть организации всегда *индивидуальна* лишь постольку, поскольку в ней познаваемо и как бы выражено *целое* организации. Это *целое* и само состоит только в *единстве жизненного процесса*.

Следовательно, в каждой организации должно господствовать полнейшее *единство* жизненного процесса применительно к целому и одновременно полнейшая *индивидуальность* жизненного процесса применительно к каждому отдельному органу. Соединить то и другое можно только, если принять, что *один и тот же жизненный процесс бесконечно индивидуализируется в каждом отдельном существе*. Здесь мы еще не дадим физиологического объяснения этого положения; оно установлено априорно, и этого пока нам достаточно. Однако в этом положении содержится другое положение, которое и представляет для нас здесь существенный интерес.

«Индивидуальность каждого органа *объяснима* только из индивидуальности процесса, посредством которого он создан». Индивидуальность органа мы *познаем* отчасти по его изначальному *составу*, отчасти по его *форме* и *образу*, или, вернее, индивидуальный орган *есть* не что иное, как этот определенный индивидуальный состав в соединении с этой определенной *формой* материи. Поэтому *ни химический состав, ни форма органов не могут быть причиной жизненного процесса*, напротив, *жизненный процесс сам есть причина как определенного химического состава, так и формы органов*. Следовательно, ясно, что, стремясь найти *причину* (не условия) жизненного процесса, эту *причину* надлежит искать *вне органов*, и она должна быть значительно более высокого порядка, чем структура или состав, которые сами должны быть рассмотрены как *действие* жизненного процесса.

Так как, впрочем, самый жизненный процесс состоит лишь в непрерывном нарушении и восстановлении равновесия отрицательных начал жизни и так как именно эти начала суть элементы всех смещений, происходящих в животной организации, то жизненный процесс есть лишь непосредственная причина *индивидуального химического состава* органов животного организма, и только *в силу того*, что он заставляет сопротивляющиеся элементы *соединять-*

ся в определенном смешении, он есть также косвенная причина *формы* всех органов. Из этого следует положение, что *свойства животной материи как в целом, так и в отдельных органах не зависят от их изначальной формы, наоборот, форма животной материи как в целом, так и в отдельных органах зависит от их изначальных свойств*; это положение дает нам ключ к объяснению самых поразительных феноменов в царстве органической природы, и, собственно говоря, только оно и показывает, в чем разница между организацией и машиной; в машине функция (свойство) каждой части зависит от ее *фигуры*, тогда как в организации, наоборот, *фигура* каждой части зависит от ее *свойства*.

Примечание. Приняв эту точку зрения, мы можем определить различные ступени, пройденные физиологией до ее нынешнего состояния.

Губительное влияние атомистической философии, сказавшееся не столько на отдельных положениях естествознания, сколько на *духе философии природы в целом*, выразилось в физиологии в том, что основание главных явлений *жизни* искали в *структуре* органов (так, даже Галлер объяснял *раздражимость* мышц их структурой) — мнение, которое (подобно столь многим атомистическим представлениям) может быть опровергнуто уже самым обычным опытом (например, тем, что при совершенно неизменившейся структуре всех органов внезапно может наступить смерть); тем не менее и поныне для многих физиологов *жизнь* и *организация* равнозначны.

Незаметное преобразование философского духа, которое постепенно превратилось в тотальную *революцию* в области философского мышления, нашло свое выражение уже в отдельных его продуктах (например, в идее стремления к формированию у *Блуменбаха*²⁹, признание чего уже является выходом за границы механистической натурфилософии и уже не может быть объяснено в рамках структурной физиологии, вследствие чего, вероятно, вплоть до последнего времени и не была сделана попытка свести это к естественным причинам); одновременно новые открытия в области химии все более уводили естествознание с пути атомистики и вселяли в умы дух динамической философии.

Следует признать заслугу химических физиологов в том, что они впервые, хотя и смутно осознавая это, поднялись над механистической физиологией и достигли по крайней мере того, чего можно было достигнуть посредством их мертвой химии. Они по крайней мере первыми

установили в качестве *принципа* положение (хотя в своих утверждениях не следовали ему), что не *форма* органов есть причина их свойств, но, наоборот, их свойства (их качества, химический состав) суть причина их *формы*.

Но это было для них, по-видимому, пределом. В качестве *химических* физиологов они не могли выйти за пределы химических свойств животной материи. Делом философии было найти в высших началах основание химических свойств и тем самым поднять наконец физиологию над областью мертвой физики.

Нераздельность материи и формы (что составляет сущность организованной материи) как будто проявляется уже в ряде продуктов неорганической природы, так как многие из них (если не препятствовать их образованию) кристаллизуются в свойственной им *собственной* форме. Если специфически различные материи, например различные соли, которые в одинаковых обстоятельствах отделяются друг от друга под действием общего средства разложения, принимают в каждом случае свойственную им форму, то основание этого явления следует искать только в их изначальном *качестве*, а именно, так как положительное начало их кристаллизации, без сомнения, одно и то же, — в изначальном различии их *отрицательных* начал. Рассматривать всякую кристаллизацию как вторичное образование, возникающее из различных нагромождений первичных неизменных *форм*, — не более чем остроумная игра, хотя математически такое происхождение конструировать можно, ибо нет такого, хотя бы самого простого образования, для которого нельзя было бы привести доказательства, что оно само также *вторично*.

3. Если форма и вид органов — следствие их качеств, то спрашивается, от чего эти качества прежде всего зависят? Прежде всего они зависят от количественного соотношения элементов, входящих в их химический состав. Все зависит от того, какой из изначальных элементов в них преобладает (азот ли, кислород или углерод и т. д.), и от того, господствует ли в них только один из них. Что всякое различие органов зависит только от возможных комбинаций этих первичных веществ в животном организме, не может вызывать сомнения хотя бы потому, как я покажу ниже, что очевидна своего рода последовательность ступеней в органах: от тех, которые содержат меньше всего азота, до тех, которые (являясь собственно местонахождением раздражимости) должны иметь его в наибольшем количестве.

Таким образом, в будущем соотношение элементов

животного организма в химическом смешении можно будет с достаточной точностью определять не только посредством химического анализа отдельных его частей, но и преимущественно посредством наблюдения за их функциями. Не могу не заметить, что, поскольку различие между животными и растениями состоит лишь в том, что животные удерживают отрицательное жизненное начало, а растения его выдыхают, природа не могла совершить переход от растений к животным посредством скачка, но что в этом переходе от вегетации к жизни к элементам вегетации постепенно должно было присоединяться некое вещество, которое позволило им удерживать отрицательное начало жизни. Это вещество — азот, который в атмосфере неизвестным нам образом соединен с кислородом, даже искусственно едва ли может быть представлен свободным от кислорода и проявляет упрямое родство с этой материей. Теперь понятно, почему азот есть, собственно, тот элемент, который отличает животную материю от растительной. Достаточно признать, что в легких этот элемент до известной степени проникнут кислородом, чтобы понять, как в этом органе посредством одного только соприкосновения может происходить разложение воздуха, так как именно это вещество, будучи до известной степени окислено, столь сильно притягивает кислород.

Что с различными комбинациями элементов, как правило, должна быть связана и особая форма кристаллизации, известно не только *априорно*, но из многих опытов, ибо почти все (минеральные) кристаллизации так, как они порождаются в природе, обязаны различным элементам, с которыми они соединены и которые искусственно могут быть от них отделены.

Примечание. Что именно азот дает животным способность удерживать отрицательное жизненное начало, явствует из того, что и растения, такие, как сморчки и шампиньоны (*Agaricus campestris*), и большинство губок, в составе которых содержится очень много азота (отсюда и питательность этих растений), с точки зрения дыхания близки к животным тем, что губят самый свежий воздух и выдыхают воздух, непригодный для дыхания (см. Гумбольдт. «Афоризмы», с 107. Его же: «*Flora Friberg [ensis]*», с. 176 и о раздраженных нервных и мышечных волокнах). С помощью серной и азотной кислот можно, по видимому, превратить то и другое в субстанцию, подобную животной материи (*ibid.*, с 177).

4. Поскольку источник всякого питательного вещества

находится в *крови*, поскольку каждый орган обладает своим *особым химическим составом* и берет из этого всеобщего источника только то, что он способен удержать, то следует допустить, *что кровь, циркулируя, постоянно меняет свой состав*; это подтверждается опытом, так как кровь, выступая из того или иного органа, всегда меняет свой вид. Однако поскольку основание этого изменения надо искать в органе, то следует предположить, что в органе действует *причина*, которая делает его способным *определенным образом расслаивать* проходящую через него кровь и тем самым одновременно *определенным образом регенерировать* самого себя. Эту причину следует искать не в *отрицательных* началах жизни, не в начале, которое порождается или разлагается самим жизненным процессом, следовательно, искать ее надлежит в *более высоком* начале, которое находится *вне сферы самого жизненного процесса* и лишь *постольку есть первая и абсолютная причина жизни*.

Примечание. Таким образом мы опять оказались у границы, которую невозможно преступить средствами мертвой химии.

Какой физиолог с самого начала развития этой науки мог быть столь туп, чтобы не понять, что процесс ассимиляции и питания в животном организме происходит химическим путем? Вопрос, на который не был найден ответ, заключался только в следующем: *какая причина поддерживает этот химический процесс и по какой причине он столь бесконечно индивидуализируется*, что ведет к постоянному воспроизведению всех отдельных частей (постоянно в одном и том же составе и в одной и той же форме)? Теперь многие забавляются пустой игрой им самим непонятными словами: *животное избирательное притяжение, животная кристаллизация и т. д.*, игрой, которая лишь потому кажется *новой*, что прежние физиологи не решались провозглашать последними причинами те *действия природы*, относительно которых ни у кого не возникает сомнения, что они совершаются, но *причина* которых им (как и новым физиологам) была неизвестна.

5. Как объясняют эти физиологи неистовство *природных влечений*, которые, если их не удовлетворяют, влекут человека к буйным проявлениям и к яростным действиям, направленным против самого себя? Читали ли они у поэтов о голодной смерти Уголино³⁰ и его сыновей? И как они объясняют страшную силу, с которой природа, если тайный яд грозит первоисточнику жизни, стремится

подчинить это сопротивляющееся ей вещество законам, свойственным животной организации? Многие яды такого рода действуют ассимилирующе на вещества животного организма. По законам мертвой химии из того и другого должен был бы возникнуть общий продукт, при наличии которого жизнь, быть может, не могла бы сохраниться, но против которого мертвые силы не стали бы бороться. Как же поступает в данном случае природа? Она приводит в действие все силы жизни, чтобы подавить ассимилирующую силу яда и принудить его подчиниться ассимилирующим силам тела. Не действие яда, а собственная сила живого тела вызывает эту борьбу, которая часто завершается смертью, а часто и выздоровлением. Из этого (как мне представляется) достаточно ясно, что мертвые химические силы, действующие в процессе ассимиляции, сами предполагают некую высшую *причину*, которая управляет ими и приводит их в действие.

В

Вообще мне кажется, что большинство естествоиспытателей до сих пор не поняли, в чем истинный смысл проблемы *происхождения организованных тел*.

Если некоторые из них исходят из наличия особой *жизненной силы*, которая магической властью нарушает все действия законов природы в одушевленном существе, то тем самым они *априорно* устраняют всякую возможность физического объяснения организации.

Если другие, напротив, объясняют происхождение всякой организации из *мертвых химических сил*, то тем самым они устраняют всякую *свободу* природы в формировании и в организации. То и другое следует *соединить*.

1. *Природа должна быть свободной в своей слепой закономерности и, наоборот, закономерной в своей полной свободе*, только в этом соединении заключено понятие организации.

Природа действует не совершенно вне законов (как должны утверждать сторонники жизненной силы, если они хотят быть последовательными) и не совершенно *закономерно* (как утверждают сторонники химической физиологии и и), — *в своей закономерности она не подчинена законам, а в своей неподчиненности законам закономерна*.

Проблема, которую надлежит разрешить, заключается в следующем: *как природа в своей слепой закономерности может сохранять видимость свободы и, наоборот, действуя как будто свободно, подчиняться слепой закономерности?*

Для этого соединения свободы и закономерности мы знаем только одно понятие — стремление. Следовательно, вместо того чтобы говорить, что природа действует в своих формированиях одновременно закономерно и свободно, мы можем сказать, что в органической материи действует изначальное стремление к формированию, в силу которого материя принимает, сохраняет и все время восстанавливает определенную форму.

2. Однако *стремление к формированию* — лишь *выражение* изначальное соединения свободы и закономерности во всех образованиях природы, но не *основание для объяснения самого этого соединения*. На почве естествознания стремление к формированию (в качестве *основания для объяснения*), совершенно *чуждое* понятие, неприменимое к конструкции, если оно должно иметь в ней *конститутивное* значение, — не что иное, как преграда для исследующего разума или нечто смягчающее в виде некоего смутного качества, призванного успокоить разум.

Это понятие уже предполагает наличие органической материи, ибо такое стремление должно и может действовать только в органической материи. Следовательно, этот принцип не может указывать *причину* организации, *напротив, само понятие стремления к формированию предполагает высшую причину организации*; устанавливая это понятие, мы уже *постулируем* такую причину, так как названное стремление немислимо без органической материи, а материя немислима без причины всякой организации.

Следовательно, это понятие не только ни в коей мере не ограничивает свободу исследования природы, но, напротив, расширяет ее, так как оно указывает на то, что *последнее* основание организации, которое обнаруживают в самой органической материи, уже *предполагает* органическую материю и, таким образом, не может быть *первопричиной организации*, поэтому найти ее можно только *вне органической материи*.

Если стремление к формированию уже предполагает бесконечное наличие органической материи, то в качестве *принципа* это означает лишь одно: если считать, что *первопричину* организации следует искать в организованной материи, то она должна находиться в *бесконечности*. Но причина, которая находится в бесконечности, — то же, что причина, которая *нигде* не находится; ведь, когда говорят, что точка пересечения двух параллельных линий находится в бесконечности, это означает, что ее нет нигде. Следовательно, в понятии стремления к формированию

заключено положение: *первопричина организации может быть найдена в самой организованной материи в ее бесконечности, т. е. вообще не может быть найдена; следовательно, искать подобную причину, если она должна быть найдена (от чего естествознание никогда не отказывается), следует вне организованной материи, и поэтому стремление к формированию никогда не может служить в естествознании основанием для объяснения — оно может только напоминать исследователям природы, что первопричину организации следует искать не в самой органической материи (в ее мертвых формирующих силах), а вне ее.*

П р и м е ч а н и е. Я далек от того, чтобы считать, будто тот, кто создал это понятие, мыслил именно так; достаточно, если из его понятия следует то, что я из него вывел. Это понятие, занявшее место эволюционной теории, впервые открыло путь к возможному объяснению (доступ к которому данная теория с самого начала закрывала). Ибо я не могу поверить в то, что это понятие должно было вновь закрыть путь к объяснению и само служить *первым* основанием для объяснения, хотя многие из тех, кому подобное основание для объяснения кажется вполне приемлемым, по-видимому, так полагают. Для них стремление к формированию есть *последняя* причина роста, воспроизведения и т. д.; если же кто-нибудь выходит за пределы этого понятия и спрашивает, посредством чего же стремление к формированию постоянно сохраняется в самой организованной материи, то они сознаются в своем неведении и требуют, чтобы и другие пребывали вместе с ними в том же неведении. Некоторые из них утверждают даже, что *Кант* в «Критике способности суждения» дает возможность для такого удобного объяснения. Что касается уверений в невозможности выйти за пределы данной степени формирования, то наилучшим ответом на них будет выход за эти пределы.

3. Я совершенно убежден в том, что организующие процессы природы можно объяснить и исходя из *начал природы*. Формирование животной материи происходило бы без влияния внешнего начала по законам мертвых химических сил и вскоре привело бы к остановке природного процесса, если бы на животную материю непрерывно не воздействовало *внешнее, не подвластное химическому процессу начало*, если бы оно вновь и вновь не возбуждало природный процесс и непрерывно не *нарушало* образование животной материи по мертвым химическим законам; если же принять в качестве предпосылки подобное начало, то слепую закономерность природы во всех ее образованиях

можно, как мне кажется, полностью объяснить из действующих при этом химических сил материи, а *свободу* в этих образованиях или случайное в них — из *случайного* по отношению к химическому процессу нарушения действия сил, формирующих животную материю, посредством внешнего, независимого от химического процесса начала.

4. Если бы стремление к формированию было *абсолютным* основанием ассимиляции, роста, воспроизведения и т. д., то его невозможно было бы подвергнуть дальнейшему анализу; но оно — понятие синтетическое, которое, подобно всем понятиям такого рода, имеет *два фактора*: *положительный* (*природное начало*, посредством которого все время нарушается мертвая кристаллизация животной материи) и *отрицательный* (химические силы животной материи). Только из этих факторов можно конструировать стремление к формированию. Но если бы оно было *абсолютным* основанием, не допускающим дальнейшего объяснения, то оно должно было бы быть присуще организованной материи вообще *как таковой* и проявляться с одинаковой силой во всех организациях, подобно тому как *тяжесть* в качестве основного свойства присуща все телам в равной мере. Между тем, например, в способности к воспроизведению у различных организаций обнаруживается очень большое различие, и это может служить доказательством того, что само это стремление *зависит от случайных условий* (следовательно, не есть абсолютное основание).

5. Равномерный рост всего тела может быть объяснен, только если приписывать каждому органу *свойственную* ему (специфическую) *силу ассимиляции*; однако она сама также окажется *qualitas occulta*, если не принять, что сохраняющая ее причина находится вне организации. Можно установить в качестве *закона*, что *орган тем труднее восстанавливается, чем большей специфической силой ассимиляции он обладает*. Если бы стремление к формированию было *абсолютным* основанием воспроизведения, то не было бы основания для того, что один орган восстанавливается с большей легкостью, чем другой. Если же это стремление зависит, с одной стороны, от постоянного влияния на организацию положительного природного начала, с другой — от химических свойств органической материи, то очевидно, что, чем *своеобразнее* и *индивидуальнее* (химический) состав и форма органа, тем труднее должно быть и его восстановление. Поэтому способность к восстановлению свидетельствует не столько о *совершенстве*, сколько о *несовершенстве* организации. Если бы стремление к формиро-

ванию было абсолютным, то воспроизведение во всех его формах должно было бы быть *всеобщим* свойством органических частей, а не только таких организаций, в которых отсутствует выраженная индивидуальность органов (по их качеству и форме).

Рассмотрим тело полипов. Все тело этих созданий, известных своей неизменной способностью к воспроизведению, почти сплошь *однородно*; здесь ни один орган не выделяется, здесь нет ярко выраженного образа; весь полип кажется *единой* массой слипшегося студенистого вещества; вся его ткань состоит из студенистых частиц, которые держатся на тонкой общей, также студенистой основе (см. Блуменбах. «О стремлении к формированию», с. 88). Именно эти полипы, восстанавливая *часть* тела (ибо в данном случае вряд ли можно говорить об *органах*), используют для этого вещество материи всего своего *остального* тела, и это может служить доказательством того, что их способность к воспроизведению зависит от *однородности* материи, из которой состоит все их тело. «При этом весьма заметно, что восстановившие утраченную часть своего тела полипы даже при обильном питании становятся значительно *меньше*, чем были прежде, и, по мере того как искалеченное тело воспроизводит утраченные части, оно само как будто в такой же степени сжимается и становится короче и тоньше» (Блуменбах, с. 29).

Сколь значительна, напротив, индивидуальность органов во всех тех организациях, которые не восстанавливают утраченные члены! И разве не снижается заметно способность к восстановлению, по мере того как индивидуальность органов (а следовательно, и *разнородность* их химического состава и связанное с этим различие в их *виде*) бесконечно увеличивается? И разве мы не видим, как в одной и той же организации способность к воспроизведению уменьшается пропорционально росту индивидуальности и прочности органов? Что (по Блуменбаху) сила стремления к формированию уменьшается обратно пропорционально *возрасту*, может быть объяснено только тем, что с возрастом каждый орган все более индивидуализируется; разве смерть от старости приходит не из-за увеличивающейся *закостенелости* органов, которая препятствует непрерывному осуществлению жизненных функций и, обособляя органы, делает невозможной жизнь *целого*?

И наконец, разве мы не видим, что органы, которым мы из-за важности функций должны приписывать самую полную и нерушимую индивидуальность, такие, как мозг,

уже с первого момента их формирования выделяются природой из всех остальных и что именно эти органы в наименьшей степени допускают восстановление? Галлер утверждает, что, когда в эмбрионе уже можно что-либо различить, оказывается, что голова и особенно церебральные части относительно велики, тело же и отдельные члены малы. Наконец, строение мозга наиболее неизменно, все остальные, менее индивидуализированные части отличаются более часто встречающимся и заметным разнообразием (см. Блуменбах, с. 107). Из всего этого следует (как мне кажется) с достаточной ясностью, что способность к воспроизведению вообще не есть абсолютная способность, а *зависит от меняющихся условий*, следовательно, без сомнения, сама предполагает материальное начало в качестве своей первопричины.

С

Разве мы не видим отчетливо, что все действия природы в органическом мире являют собой постоянную *индивидуализацию* материи? Предполагаемое обычно постепенное облагораживание и очищение питательных соков в растениях есть не что иное, как подобная растущая индивидуализация. Чем более богатые и грубые соки поступают растению, тем оно пышнее и тем сильнее оно разрастается; это произрастание — не *цель* природы, оно только *средство*, чтобы подготовить более высокое развитие.

1. Как только семя начинает прорастать, мы обнаруживаем, что растение сначала обретает листья и стебель, и, чем обильнее поступают ему питательные соки, тем дольше можно сохранять его в таком состоянии и препятствовать процессу природы, которая, если ей не мешать, безудержно стремится к конечной индивидуализации всех питательных соков. Как только соки достаточно наполнили растение, оно *сжимается* в чашечке, а затем вновь расширяется в лепестках цветка. Наконец, природа достигает величайшей индивидуализации, возможной в *одной* растительной индивидуальности, посредством образования противоположных половых органов. Ибо с последней ступенью, которую природа также посредством смены расширения и сокращения наконец обретает в плоде и семени, уже заложена основа для *нового* индивидуума, в котором природа с самого начала повторяет свое созидание. «Так посредством непрерывного расширения и сокращения она совершает свое вечное творение — продолжение рода посредством двух полов» (И. В. Гёте. «Опыт о метаморфозе растений». 1790).

2. Следовательно, можно установить закон, согласно которому последней целью природы в каждой организации является постепенная индивидуализация (то, что в этой продолжающейся индивидуализации возникает как бы попутно, по отношению к *цели* природы совершенно *случайно*); ибо, как только в организации достигнута высшая индивидуализация, она должна в соответствии с необходимым законом перенести свое существование на новый индивидуум, и, наоборот, природа не допускает, чтобы растение *размножалось*, пока она не *достигла* в нем высшей индивидуализации. Поэтому постепенно идущий рост, когда произрастающее растение переходит от узла к узлу, от листа к листу, есть не что иное, как *феномен* постепенной индивидуализации и тем самым такое же действие природы, как само размножение (ср. Гёте, § 113).

3. Мы видим здесь, следовательно, непрерывную связь между ростом и размножением всякой организации. Поскольку мы в развитии *одушевленных* организаций познаем ту же последовательность в действиях природы (ибо образование половых органов и способность производить потомство есть момент остановившегося роста; животные, наиболее схожие с растениями, например насекомые, которые, подобно растениям, обретают органы размножения лишь посредством метаморфозы, погибают, как и цветок, как только совершен акт размножения), мы должны считать всеобщим законом природы, что *рост всякой организации есть лишь продолжающаяся индивидуализация, вершина которой достигается в развитой способности к размножению двух противоположных полов*.

4. *Одно и то же развитие* ведет к возникновению того и другого пола: в растениях это бросается в глаза. Только разделение на два пола происходит на *различных ступенях* развития. Чем выше индивидуальность, которой достигает зародыш будущего растения, тем раньше разделяются два пола (распределенные между двумя стволами). Другие достигают степени индивидуализации, при которой происходит разделение полов, позже, но прежде, чем чашечка образует цветок; тогда два пола распределяются между двумя цветками, но в одном индивидууме. И наконец, на последней (высшей) ступени разделение полов происходит одновременно с раскрытием цветка, и простой процесс развития каждого растения подтверждает, что *рост и размножение* — лишь феномены безудержного стремления природы бесконечно индивидуализировать организацию; а с этим совпадает общее наблюдение, что в тех организа-

циях, которые обладают выраженной индивидуальностью, пол развивается позднее всего и, наоборот, что раннее развитие пола происходит за счет индивидуальности.

5. Если мы теперь обратимся к *причинам* этого постепенного развития, то ясно, что, например, растение на каждой более высокой ступени развития обладает более высокой степенью редукции (или *раскисления*), которой оно в конце концов достигает одновременно с образованием плода. Сначала растущее растение образует листья — это первый механизм выдыхания, так как только посредством листьев испаряется необходимый для дыхания воздух; продукт редукции открывается на первой ступени в виде цветка (который своим цветом обязан кислороду, и, выдыхая непрерывно портящийся воздух, цветок показывает, что удерживает в себе это животворное вещество), наконец, на высшей ступени, в *плоде*, который, вытянув из растения все питательные соки, оставляет растение совершенно раскисленным.

Примечание. Уже почка, образовавшись, может рассматриваться как совершенно отличный от маточного растения и пребывающий для себя индивидуум, как хорошо показал *Дарвин* в своей «*Зоономии*» (перевод *Брандиса*, с. 182)³¹. Сколько почек на дереве, столько же новых индивидуумов. Впрочем, что природа только в почке достигает первой ступени индивидуальности, явствует из феномена прививки растений, так как получается, что характер *ствола* не оказывает никакого влияния на образование плода. Различные качества плода целиком и полностью зависят от различной стадии процесса редукции, который предшествовал его образованию; это становится очевидным, например, из того, что посредством добавления кислорода одна растительная кислота превращается в другую. Сами растения отличаются друг от друга только различной степенью редукции питающей их воды. Следует заметить, что существует бесконечное число степеней раскисления и что ни одна из них не является предельной. Наиболее горючие растения, темных цветов, встречаются, как и животные темной окраски, в жарком климате; ароматные растения, преобладающие в нашей климатической зоне, любят тепло песчаной почвы. Маслины лучше всего произрастают на сухой и каменистой почве, благородная виноградная лоза — на каменистом грунте; это доказательство того, что облагораживание растительных соков зависит только от степени процесса редукции в растении.

6. Разделение на два пола в природе столь же *необходи-*

мо, как рост, так как оно — лишь *последний шаг к индивидуализации*, поскольку единое, однородное до этого момента начало распадается на два противоположных. Мы не можем удержаться от того, чтобы и разделение на два пола не объяснять в соответствии со всеобщими принципами дуализма. Там, где природа достигла крайнего предела разнородности (нарушенного равновесия), она в силу необходимого закона возвращается к *однородности* (к восстановлению равновесия). После того как жизненные начала в отдельных существах *индивидуализированы до противоположности* друг другу, природа торопится восстановить однородность посредством соединения полов. Закон, по которому головка, оплодотворяющая цветок, приближается к женскому рыльцу и после оплодотворения отталкивается им, есть лишь модификация всеобщего закона природы, по которому и частицы противоположного электрического заряда сначала притягивают друг друга, а затем, возбуждив друг в друге однородное электричество, отталкиваются. Даже насекомое, переносящее оплодотворяющую пыльцу от мужского цветка к женскому, только следует в этом необходимому инстинкту, который ведет его от одного к другому. Если мы и не можем материально показать начала, разделяющиеся на два противоположных пола, даже если наше воображение неспособно проследить эту уходящую в бесконечность индивидуализацию начал, то подобный дуализм начал тем не менее заключен в первых принципах натурфилософии; ибо, что только существа, принадлежащие к *одному физическому виду*, в своем соединении способны к воспроизведению, и наоборот, — принцип, являющийся высшим принципом всякой естественной истории (см. Гиртаннер. «О Кантовом принципе естественной истории», с. 4 ff), — следует лишь из всеобщего принципа дуализма (который подтверждается как в органической, так и в неорганической природе), а именно из того, что только между началами *одного типа существует реальное противоположение*. Там, где нет *единства* такого рода, нет и *реального противоположения*, а где нет *реального противоположения*, нет и *порождающей силы*. Поскольку природа не терпит в органическом мире *нейтрализации*, то посредством соединения противоположных начал в ней пробуждается ее стремление к индивидуализации; когда она нарушает соотношение двух начал (какими бы средствами это ни достигалось), в ней возникает новый индивидуум. Какое начало получает при этом перевес, представляется нам случайным; необходимо

же, чтобы перевес одного начала над другим выражался в различном строении; это, без сомнения, столь же естественно, как и то, что на посыпанном янтарным порошком сгустке смолы появляются фигуры, одни из которых обладают положительным, другие — отрицательным электрическим зарядом.

6

Всякое образование как в органической, так и в неорганической природе происходит посредством перехода материи из жидкого состояния в твердое. Этот переход называется, преимущественно применительно к животным жидкостям, *свертыванием*. Поразительно, что уже в крови (непосредственном источнике всех питательных соков) можно различить как бы дуализм основных органов животного тела. Кровь, вытекая из сосудов, делится на две различные составные части, на кровяные сгустки и плазму. По-видимому, можно считать решенным, что в первых содержатся составные части мышечной ткани. Мнение, будто кровь вне тела сгущается в результате утраты тепла, опровергнуто уже *Хойзоном*, а позднее *Пармантье* и *Дейё* (см. их *работы о крови* в «Физиологическом архиве» *Райля*. Т. 11, № 2, с. 125)³². Ученые, названные последними, утверждают, что причиной свертываемости крови служит исчезновение особого рода жизненного начала.

Несомненной причиной свертываемости крови является *кислород*. Ведь общеизвестно, что все животные жидкости, например молоко, свертываются при введении кислот. Масло отделяется от молока только под действием атмосферного кислорода. Слизистые выделения из носа обретают твердость вследствие влияния сконцентрированного в воздухе кислорода и тем самым становятся причиной насморка, который можно искусственно вызвать вдыханием пара окисленной соляной кислоты (см. работу *Фуркруа* и *Воклена*, там же, № 3, с. 48 сл.³³). Слезы также свертываются под действием окисленной соляной кислоты, под действием щелочи они становятся более жидкими. Со свертываемостью всегда связано отделение кровяных сгустков от плазмы. Создается впечатление, что при соприкосновении с кислородом нейтральное соотношение этих двух субстанций крови нарушается и что за этим следует свертывание красной и волокнообразной части. Ибо во всяком случае несомненно, что все кислоты, в особенности минеральные, вызывают свертываемость крови. Напротив,

при соприкосновении со свободной от кислорода средой, например с водородом, кровь становится более жидкой и меньше свертывается (Гамильтон в «Annales de chimie». Т. 5).

Но самое поразительное заключается в том, что *нейтральные* соли полностью останавливают свертывание крови, причем так, что его больше уже ничем нельзя вызвать. Из этого следует, что свертыванию крови должно предшествовать разделение двух ее составных частей (кровяных сгустков и плазмы). В последней содержится чистая щелочь в свободном состоянии. Из этого следует, как я полагаю, что в крови живого тела кислород и щелочь находятся в равновесии и что всякое свертывание, или соединение в твердые части, связано с нарушением этого равновесия. Эту идею я рассматриваю как первооснову теории процесса питания. Если красная часть крови содержит элементы мышечной ткани, то, вероятно, каждое соединение в мышце твердых частей связано с кислородом, что является первым подступом к *раздражимости*. Основой всех *белых* органов животного тела, следовательно преимущественно нервов, служит *студенистое вещество*. Волокнообразная часть крови, по *Пармантье*, *Дейё*, *Фуркруа*, не содержит *студенистого вещества*. Следовательно, элементы нервных фибр должны содержаться в другой части крови, в так называемой плазме. Так оно и есть, студенистое вещество находится только в плазме. В ней оно соединено со щелочью и поэтому теряет свою студенистость. Разделение крови на противоположные части, непрерывное сокращение и связанное с этим воспроизведение первых органов жизни (мышц и нервов) есть тем самым, без сомнения, *один и тот же* процесс.

7

Поскольку (в соответствии со сказанным выше) жизненный процесс оставляет в каждой организации осадок мертвой массы в качестве *Carput mortuum*³⁴, природа может придать жизненному процессу *постоянство* только в том случае, если она все время *повторяет его с самого начала*, т. е. посредством непрерывного *разложения и восстановления материи*. Следовательно, в каждом одушевленном теле должна поддерживаться постоянная *смена материи*, даже если бы мертвая масса сама по себе не была подвержена постоянной угрозе разложения, поскольку она находится в состоянии *вынужденности*, из которого она, во всяком

случае когда жизнь угасает, *произвольно* выходит. Следовательно, для того чтобы была возможна жизнь, необходимо *постоянное чередование процессов разложения и восстановления*, в ходе которых животная материя повинуетя не только слепым законам химического сродства, но и влиянию положительной причины жизни, которая препятствует полному разложению в живом теле. Что подобное непрерывное чередование в животной материи следует и из опытных данных, убедительно показано в *работе Брандиса о жизненной силе*.

8

Нет сомнения в том, что с каждым соединением твердых частиц (происходящим посредством свертывания) связано наличие кислорода, который поступает в кровь посредством дыхания. Там, куда этот поступивший в кровь кислород проникает, он должен был бы в конце концов привести к перенасыщенности им органов (*surgoxydes*); тем самым соединение твердых частей, т. е. *процесс питания*, должно было бы наконец *прекратиться*, если бы кислород не выводился посредством *обратного процесса* и емкость органов таким образом не восстанавливалась бы. Следовательно, мы можем *априорно* доказать, что *процессу окисления*, который постоянно идет в животном теле, должен быть противопоставлен постоянный процесс *раскисления*, в результате чего мы, наконец, приходим к более высокому понятию *жизни*; согласно этому понятию, жизнь состоит в *чередовании отдельных процессов, каждый из которых есть обратный, или отрицательный, по отношению к предыдущему*.

Теперь спрашивается только, можно ли действительно *апостериорно* обнаружить подобный постоянный процесс раскисления в живом теле?

9

Опыт как будто бы сам идет нам навстречу. Давно уже говорят, и это можно считать решенным, что кислород играет в *раздражимости* значительную роль. Неизвестно было только, как кислород при этом действует. По нашему представлению, роль его в этом только *вторична*. Каждое сокращение есть *раскисление*; для того чтобы понять, как подобный процесс создает сокращение, можно *сначала* представить себе, что в результате каждого раскисления *объем* органа, в котором оно происходит, сокращается.

Во все функции жизни должна быть привнесена *непрерывность*, одна функция должна переходить в другую, одна — непрерывно воспроизводить другую. Подобно тому как ходьба есть постоянно *сдерживаемое* падение, так жизнь — постоянно сдерживаемое угасание жизненного процесса. Функции животного организма по отношению друг к другу должны быть положительными и отрицательными. Таким образом, *раздражимость* для нас прежде всего не что иное, как *отрицательный процесс питания*. Лишь постольку, поскольку раздражимость есть процесс, обратный процессу питания, она необходима в системе жизни животного организма, и в качестве таковой мы могли вывести ее *априорно*. Непосредственное доказательство нашего утверждения состоит в следующем.

а) Чем большей раздражимостью обладает живое существо, тем больше его потребность в пище. Животное, которое много двигается, обладает большим аппетитом, но тем не менее остается худым. Вместе с тем его дыхание более учащено, кровь чаще поступает в легкие для насыщения кислородом, который она сообщает всему телу; в таком же соотношении растет и потребность в пище (см. Брандис. «О жизненной силе», § 16). Мы видим, следовательно, что посредством раздражения устраняется действие питания и наоборот.

б) Мышцы *образуются* лишь постепенно, благодаря интенсивному движению. То, что разлито в виде полужидкой лимфы вокруг всех органов, посредством частого упражнения мышц (как правило, связанного с раскислением), по-видимому, постепенно все больше сжимается в твердую мышечную ткань, вследствие чего возникает развитое тело и ярко выраженные мышцы, вызывающие наше восхищение в ряде мужских фигур древности. Следовательно, там, где мышцы находятся в движении, мышца питается сильнее, как это и должно быть в соответствии с нашими принципами, если исходить из того, что питание есть процесс, обратный раздражению.

с) Наоборот, там, где мало движения мышц и наличествует раздражимость, тело перенасыщается кислородом — состояние, которое находит свое выражение в *ожирении*. Каждому известно, что покой при частом питании ведет к ожирению и что обычно с увеличением жира уменьшается раздражимость. Своего рода маслянистая материя, которая отходит на концы артерий, по возможности дальше

от центра движения, посредством значительного добавления *кислорода* превращается в жир (см. Фуркруа. «Химическая философия», пер. Гелера, с. 156). Что для образования жира используется кислород, очевидно и из того, что орган, предназначенный для того, чтобы отделять жир от крови, у новорожденных, неспособных разлагать кислород движением, несоразмерно велик и что ту же особенность этого органа мы обнаруживаем у животных, которые при ограниченности дыхания неподвижны, чувствительны и почти безжизненны (см. Воклен. «О печени ската». — *Annales de chim[ie]*». Vol. 10, и «Архив Райля», т. 1, № 3, с. 54). Здесь не место далее рассматривать, какие следствия можно вывести из этого представления о происхождении некоторых болезней; я удовлетворюсь тем, что мне удалось доказать, а именно что раздражение *изначально* не что иное, как обратный процесс питания.

Примечание. Из предыдущего ясно, что сказанное *Гиртаннером* в *общей* форме неверно. Он утверждает: то, что увеличивает в теле количество кислорода, увеличивает и раздражимость. Между тем верно скорее обратное: то, что увеличивает раздражимость, уменьшает количество кислорода в теле (создает неудобу), а то, что уменьшает раздражимость, накапливает в теле кислород (делает тело жирным). Если бы *Гиртаннер* это заметил, он сделал бы и дальнейший вывод, что кислород не может быть *единственным основанием, тем более первопричиной раздражимости*, так как не раздражимость зависит от количества кислорода в теле, а, наоборот, количество кислорода в теле зависит от степени раздражимости. Должен признаться, что поставленные г-ном *Гиртаннером* опыты отнюдь не представляются мне убедительным *доказательством* (его гипотезы); но тем больше доказывает причастность кислорода к феномену раздражимости множество *фактов обыденного опыта*, которые он собрал в своей работе. Этих фактов действительно (помимо приведенных *Гиртаннером*) столько, что трудно сделать из них выбор.

Напомню только о необычайно быстро наступающих и бросающихся в глаза симптомах ослабления всех мышц на высоте 1400—1500 туазов³⁵ над уровнем моря. Подобное утомление *Буге* ощутил уже на Кордильерах, но счел его естественным следствием обычной усталости; однако *Сосюр* («*Voyages dans les Alpes*». Vol. 2, § 559) убедительно доказал, что это утомление *совершенно особого типа*, оно выражается в абсолютной невозможности двигаться, которая, однако, после короткого отдыха на некоторое время

исчезает (чего не бывает при обычном утомлении)³⁶. Соссюр полагает, что это состояние не может быть объяснено ослаблением сосудов (что несовместимо ни с одновременно начинающейся деятельностью артерий и необычайно ускоренным кровообращением, ни с быстрым восстановлением мышечной силы после короткого отдыха) или уменьшением атмосферного давления, неспособным уравновесить увеличивающиеся силы тела, и что объяснить это состояние следует скорее *недостатком кислорода* на этих высотах, так как воздух там не только разрежен, но и испорчен все время поднимающимся из стоячей воды воспламеняющимся газом (ср. Volta. «Lettere sull'aria infiammabile nativa della paludi». Como, 1777³⁷). Соссюр действительно открыл с помощью эвдиометрических опытов, проведенных на вершине высочайших Альп, что воздух там значительно менее чист, чем на средней высоте .

11

Здесь мы впервые сталкиваемся с совершенно определенным *действием*, которое уже не может быть объяснено исходя из отрицательных жизненных начал, а именно с причиной, в силу которой в живом теле непрерывно поддерживается *процесс, обратный окислению*, и которая, следовательно, не может быть обнаружена в кислороде или в каком-либо другом вторичном начале. Если бы физиолог, который первым назвал кислород жизненным началом, задался вопросом, *как кислород может быть причиной раздражимости*, то исследование само привело бы его к открытию, что кислород может быть лишь *отрицательным началом* раздражимости и что, следовательно, он сам предполагает некую *положительную, более высокую причину* этого феномена. Между тем ни плебейская манера нескольких ненавистников всего нового, выступавших против этой гипотезы, ни важность, с которой ряд других опровергали ее, не имея ничего, что можно было бы ей противопоставить, и надеясь в своих слепых поисках, что истину им подбросит счастливый случай, — ни то ни другое не могло лишить заслуженной славы эту смелую гипотезу, *первую* попытку сближения данного явления природы с химическими условиями.

Из наших предшествующих исследований вытекают следующие основные положения:

а) *понятие жизни* (и, следовательно, *раздражимости*) *может быть сконструировано только из противоположных*

начал. Это положение, несомненно, *априорно* (выше, 11с). Из этого следует

аа) *в пользу* этой гипотезы, что в самом деле надо принять особое *отрицательное* начало раздражимости, о наличии которого свидетельствуют и другие, взятые из опыта основания, приведенные Пфаффом в его замечательном исследовании раздражимости (в работе о *животном электричестве*, с. 279 сл.);

bb) *против* этой гипотезы, что одного отрицательного начала раздражимости недостаточно для объяснения этого феномена.

б) *Раздражимость лишь постольку необходима в системе жизни, поскольку она состоит в процессе раскисления* (я пользуюсь здесь кратким выражением, более подробное его определение будет дано ниже); из чего в свою очередь следует

аа) *в пользу* этой гипотезы, что кислород действительно играет известную роль в раздражимости, о чем говорят и другие основания, приведенные *Пфаффом*. Основные из них следующие:

а) количество *кровеносных сосудов*, находящихся в мышцах; у растений их заменяют *воздухоносные сосуды*;

В) *онемение*, которое возникает в мышце, когда перевязывают артерию или перерезают нервы;

у) нарушение раздражимости при сильном (общем или местном) *кровотечении* и при введении в кровь удушливых газов (преимущественно таких, которые поглощают кислород, как, например, селитренный эфир).

Все это доказывает, что в *животных* через *кровь* (соприкасающуюся в легких с воздухом), в *растения* через *воздухоносные сосуды* должно быть введено начало, необходимое для раздражимости, которое не может быть ничем иным, кроме атмосферного *кислорода*.

Примечание. Никто не опровергал эту теорию более странно, чем ученый г-н Райль из Галле. «Если мы, — говорит он в своем «Архиве», т. 1, № 3, с. 173, — принимаем какое-либо вещество тела в качестве начала сокращаемости, то оно должно в *полной мере* обладать теми свойствами, которые ему приписывают, и тогда, когда оно *пребывает для себя и обособленно*. Между тем мы не обнаруживаем в природе вещества, которое, пребывая *для себя и обособленно*, производило бы те явления, которые мы называем сокращаемостью у животных. *Кислород не обладает для себя ни раздражимостью, ни сокращаемостью*» — аргументация, без сомнения, столь же глубокомысленная, как,

скажем, такая, с которой можно было бы обратиться к противнику флогистической теории: «Если мы намерены принять какое-либо вещество тела в качестве начала *сгораемости*, то оно должно обладать свойством горючести и тогда, когда оно пребывает для себя и обособленно. Между тем кислород, пребывая для себя и обособленно, отнюдь не проявляет свойства горючести, следовательно, кислород не может быть началом сгораемости». Эти физиологи не устают повторять, что все изменения в живом теле зависят от изменений в химическом составе; однако они не хотят, чтобы этот состав был определенно назван, но требуют, чтобы, пользуясь смутными и общими понятиями, которые они заимствовали из химии, не умея их объяснять, мы шарили в темноте или удовлетворялись пустыми словами. Однако в некоторой степени их несогласие с опрометчивыми толкователями, которые называют кислород *единственной* причиной раздражимости (хотя и не могут при этом объяснить, как это происходит), можно считать обоснованным. По отношению к нашему объяснению эти возражения не имеют силы;

bb) *против* этой гипотезы, что кислород играет при раздражимости лишь *вторичную* роль, так как раздражимость есть процесс *раскисления*; поэтому подлинной *причиной* (*положительным* началом) раздражимости должен быть не кислород, а именно *противоположное* ему начало.

В предшествующем изложении все дело было в том, чтобы доказать, что выдаваемое до сих пор за начало жизни относится только к отрицательным началам жизни. Посредством полной индукции мы показали, что представления химической физиологии все еще не определили положительное начало и подлинную причину жизни. Теперь нам надлежит показать, что, только допустив наличие такого начала, можно будет полностью объяснить все процессы в животном организме, и таким образом, рассматривая положительное жизненное начало в его различных функциях, мы, постепенно приближаясь к нему, определим, каковы его *природа* и *происхождение*.

IV. О положительной причине жизни

1

Первое, что следует считать функцией жизни, — это неустанное движение, в котором она заставляет пребывать

жидкие субстанции животного организма, ибо жидкость как подлинный элемент жизни природа ввела в каждое живое существо в качестве того глубочайшего, посредством чего тело, которое, будучи твердой субстанцией, есть повсюду только сосуд и остов, собственно только и становится одушевленным (Баадер. «Начала физиологии», с. 47). Мы видим, что повсюду, где одна часть тела *раздражается* раньше другой, возникает набухание, т. е. приток жидкостей животного тела. Это можно объяснить, только если принять, что всякое раздражение вызывает в органе *увеличение емкости* по отношению к отрицательному жизненному началу, связанному с кровью (ибо только кровь, которая проходит по артериям, движется не под действием механического или гидравлического приспособления; за протекающей по венам темной кровью, напротив, закрываются клапаны, которые предотвращают обратный приток ее в сердце), примерно так, как в системе тел при нарушении температурного равновесия тепловая материя переходит в то тело, емкость которого увеличилась. Лишь благодаря этому живое тело становится *системой*, т. е. *замкнутым в себе самом целым*. Значит, кровообращение зависит от постоянного чередования противоположных процессов, один из которых поддерживается посредством положительного начала с помощью нервов, другой — посредством крови в качестве среды отрицательного начала. Что такое чередование постоянно происходит в живом организме и что исключительно этим чередованием полностью объясняется движение жидкостей в животном организме, мы вскоре увидим и из других опытов. [...]

3

а) Уже давно идет речь о том, что в раздражимой фибре поддерживается постоянный флогистический процесс или, другими словами, что в раздражимости участвует кислород. Однако все физиологи, согласные с тем, что в теле идет такой флогистический процесс, смущены не только тем, что они не могут показать, *как* этот процесс происходит, но прежде всего тем, что они не могут указать на причину определенного *количества* этого процесса. Брандис, например, в часто цитируемой нами работе («Опыт», § 18) говорит: «То, что этот флогистический процесс в живом волокне становится не *больше* того, чем он должен быть,

чтобы не разрушить органическую фибру, зависит от *незначительного количества кислорода*, которое каждый раз остается в запасе». Однако легко понять, насколько неудовлетворительно это объяснение. Следовательно, очевидно, что для понимания подобного непрерывного процесса окисления необходимо исходить из причины, *которая заранее количественно определяет этот процесс*, и этой причиной может быть только то, о чем мы говорили с самого начала, — начало *раскисления*, следовательно, степень окисления в каждой отдельной фибре равна степени окисления, предшествовавшей ей.

б) Однако естественно возникает вопрос: что же определяет эту степень раскисления? Выше (2) мы допустили, что положительное начало действует не *одинаково* на все органы и, таким образом, возникает их удельная емкость по отношению к отрицательному началу. Но, спросят нас, что же определяет ту степень, в которой действует на органы *положительное* начало? Желая ответить на *этот* вопрос, мы обнаруживаем, что оказались в порочном кругу, который, однако, не может быть для нас совершенно неожиданным. Предмет нашего исследования — *происхождение жизни*. Но *жизнь* заключается в *круговороте*, в *последовательности процессов*, которые *непрерывно возвращаются* к самим себе, и поэтому невозможно указать, какой именно процесс *возбуждает* жизнь, какой из них протекает *раньше*, какой *позже*. Каждая организация есть замкнутое в себе целое, в котором все *одновременно*; механистическое объяснение здесь совершенно неприемлемо, поскольку в подобном целом нет ни *до*, ни *после*.

Следовательно, лучшее, что мы можем сделать, — это прийти к заключению, что *ни один из этих противоположных процессов не определяет другой, но они определяют друг друга*, находятся в равновесии друг с другом.

Если положительное начало определено отрицательным, а отрицательное — положительным, то из этого следует положение: чем меньше емкость органа по отношению к положительному началу, тем меньше и его емкость по отношению к отрицательному началу, и, наоборот, чем больше емкость органа по отношению к отрицательному началу, тем больше она по отношению к положительному началу.

Возникает вопрос: на основании чего можно определить емкость органа по отношению к положительному и отрицательному началам?

Положительное начало действует посредством нервов на раздражимые органы. Следовательно, чем меньше количество нервов идет к органу, тем меньше его емкость по отношению к кислороду, а, чем меньше его емкость по отношению к кислороду, тем более необходим в нем (менее подвержен произволу) процесс раскисления, тем больше его раздражимость.

Поступающая в сердце артериальная кровь все время нарушает равновесие его химического состава, так как его емкость по отношению к отрицательному началу ничтожна; следовательно, противоположный процесс происходит в нем совершенно произвольно, и сама эта мышца поэтому и называется *непроизвольной* мышцей. Нервы *сердца* настолько нежны и немногочисленны, что в последнее время стали даже сомневаться в их существовании (Берендс. «Diss [ertatla] qua probatur, cor nervis carere». — In: «Ludwig. Script [ores] neurol [ogicae] min [ores]». Т. 3, pp. 1 ss.³⁹). Этим средством природа достигла того, что данная мышца послушна только животному импульсу, ибо капли окисленной крови достаточно, чтобы нарушить равновесие ее состава. Представление, будто узлы межреберного нерва, ответвления которого идут к сердцу, препятствуют произвольным действиям этой мышцы, прерывая в качестве подчиненных мозговых центров ее связь с головным мозгом, — правда, остроумная, но неверная мысль, ибо нервы, которые идут к произвольным мышцам, также не лишены подобных узлов.

Значимым будет и обратное положение: *чем большее число нервов идет к органу и чем они крупнее, тем больше его емкость по отношению к кислороду, а, чем больше его емкость по отношению к кислороду, тем меньше необходимости и непроизвольности в проявлениях его раздражимости* (посредством которых разлагается кислород). К органам, больше всего подвластным произволу, идет большинство крупных нервов. *Галлер* уже заметил, что только к большому пальцу идет большее число нервов, чем к беспрестанно раздражаемому сердцу. Если непроизвольные мышцы раздражаются для действия одним атомом кислорода (извлеченное из тела животного сердце часто вновь оживляется одним дуновением воздуха), то, напротив, нужно известное количество этого начала, чтобы поддерживать произвольные движения; отсюда и *утомление* произвольных органов, необходимость *покоя* и временное прекращение произвольных движений *во сне*.

Если природа поставила раздражимость *непроизволь-*

ных мышц в зависимость от процесса в животном организме, то, наоборот, от раздражимости произвольных органов она сделала зависимым процесс в животном организме. Парализованные члены становятся дряблыми, вялыми и заметно сокращаются. Поскольку каждое мышечное движение увеличивает емкость органов по отношению к отрицательному началу и поскольку каждое выделение этого начала из крови связано с частичной свертываемостью, это объясняет, почему в органах, которые больше всего упражняются (например, в правой руке, правой ноге и т. д.), тверже, больше и сильнее не только мышцы, но даже артерии и все остальные части.

Наконец, так как природа не могла поставить эти движения в зависимость от процесса в животном организме, причину их необходимо было поместить в более высокое, независимое от процесса в животном организме свойство (чувствительность).

Примечание. Более строго, чем это было сделано здесь, произвольные и непроизвольные органы не могут быть противопоставлены друг другу, так как произвол при действии страстей оказывает некоторое влияние и на такие непроизвольные органы, как сердце; напротив, при страшных болезнях произвольные органы переходят в непроизвольные (быть может, потому, что их емкость по отношению к отрицательному началу в значительной степени уменьшается).

Оставаясь внутри той сферы, которая нам отведена понятием жизни, мы обнаруживаем все-таки, что непроизвольные движения возбуждаются отрицательным началом и что обратное относится к движениям произвольным; однако то и другое возможно только посредством противоположных начал. С этим полностью совпадают явления сокращений сердца: желудочки сердца сокращаются не сразу после того, как в них притекает кровь. Это наблюдение (стоившее Галлеру таких усилий) со всей очевидностью доказывает, что отрицательное начало (крови) само по себе не приводит к сокращению сердца, а, чтобы это действительно произошло, к отрицательному началу должно присоединиться действие другого (положительного) начала.

Если бы только кислород был причиной раздражимости сердца, то эта мышца должна была бы в конце концов оказаться перенасыщенной кислородом. Но кислород служит лишь тому, чтобы сердце было способно к сокращению. В каждом сокращении (причину которого следует искать

в значительно более высоком начале) сердце теряет кислород, и, таким образом, один и тот же процесс может все время повторяться; в противном случае, если бы его не уравновешивал противоположный процесс, он бы замер.

4

Теперь несомненно, что раздражимость есть общий продукт противоположных начал, но еще не ясно, как эти начала действуют при раздражимости.

Если представить себе сокращение органа только как химическую редукцию, то это могло бы объяснить уменьшение объема раздраженного органа, но не эластичность, с которой сокращается орган.

Поэтому пора отказаться от мертвых понятий, которые возникают, когда речь идет о происхождении раздражимости, из-за таких выражений, как «флогистический процесс» и т. п.

а) То, что при этом действует кислород, также не доказывает, что при раздражении имеет место флогистический процесс, как и то, что этот процесс имеет место при действии электричества потому, что в нем участвует воздух. К тому же, как уже было замечено выше, азот, основа всех раздражимых органов, сам по себе не есть *горючее* вещество, т. е. он не соединяется с кислородом, подобно действительно горючим субстанциям, из чего следует, что и соотношение этих веществ в раздражимости значительно более высокого порядка, чем то, которое имеет место во флогистическом процессе. Именно это особое свойство азота и содержит, без сомнения, основание того, что он составляет едва ли не преобладающую часть животной материи.

Это, безусловно, явствует и из следующих замечаний. Основу всех белых органов, например нервов, составляет *студенистое вещество*, они не содержат азота и, вероятно, именно поэтому являются теми органами, которые природа *противопоставила* мышцам как местонахождению раздражимости. Напротив, *белок*, основа перепонок, сухожилий, хрящей, уже восприимчивее к кислороду и свертывается под действием кислот. И наконец, волокнообразная часть крови, основа мышц, содержит наибольшее количество азота, вследствие чего они достигают совершенно особой емкости по отношению к кислороду и становятся собственно местонахождением раздражимости.

Нетрудно также заметить, что животная материя проходит последовательный ряд ступеней до раздражимости.

Первые подступы к ней обнаруживаются уже в *свертываемости* жидких частей (которую, несомненно, следует приписать присутствию азота), на более высокой ступени она являет себя в *сокращаемости клеточной ткани*, поставленной *Блуменбахом* вне сомнения, и, наконец, на высшей ступени — в *раздражимости* мышц.

Нельзя считать невероятным, что и отрицательное начало жизни, которое связывается с первоосновой животной материи как мертвый кислород, постепенно развивается в *отрицательное электричество*, в качестве которого оно входит в субстанцию мышц как подлинное начало раздражимости.

Примечание. Каким образом наличное в неорганической природе начало может быть причиной *своеобразных* явлений (например, раздражимости) в органах животного организма, было бы, правда, понять трудно, если не исходить из того, что оно состоит в совершенно своеобразном и особом отношении к животному веществу. Что, например, начало раздражимости состоит в таком совершенно особом отношении к животному веществу, известно даже из опытов. Так, г-н фон *Гумбольдт* открыл, что губки всех видов (т.е. растения, содержащие много *азота*), которые при гниении издают *трупный, животный* запах, являются такими же совершенными проводниками в гальванической цепи, как настоящие органы животных. Что своей способностью служить проводниками они обязаны не своей влажности, он доказал со всей убедительностью. «Они служат проводниками, — говорит он в работе «О раздраженном волокне мышцы и нерва», с. 173, — не как влажное полотно и все содержащие воду субстанции, но *вследствие своеобразного состава их волокон*, вследствие почти животной природы их лимфы». Именно этот естествоиспытатель открыл, как мне представляется, весьма любопытный закон и подтвердил его экспериментами, а именно **что** «растительная или животная жидкость тем действеннее служит проводником гальванизма, чем более она *близка к жизни, т. е. чем меньше ее элементы соединены по известным нам законам химического сродства*» (там же, с. 151). Я полагаю, что после такого рода открытий нельзя больше считать вымыслом, если, подобно тому как это делают защитники *жизненной силы*, намного превосходящие в этом отношении сторонников химической физиологии, приписывать повсеместно распространенным началам природы в живой организации совсем иное действие, чем то, которое они проявляют в неорганической природе. Но из

этого следует также, что для объяснения животной жизни нам не нужно выдумывать неизвестные начала или темные качества.

б) Легко и естественно сделать из этого дальнейший вывод: раздражимость есть общий продукт *противоположных органов*, следовательно, несомненно, и *противоположных начал*. Поскольку всеобщий дуализм начал господствует и в неорганической природе, мы можем, если нам известно *одно* начало — раздражимости, смело сделать вывод о противоположном ему. Если отрицательное начало происходит из всеобщей жизненной среды, то в ней должно быть распространено и положительное начало.

Ряд явлений свидетельствует о существовании противоположных начал в атмосфере. Назову только одно: поскольку *отрицательное* электричество атмосферного происхождения, то можно предположить, что таково происхождение и *положительного* электричества. Эту аналогию можно значительно продолжить. Уже само по себе трудно поверить в то, что разнородность элементов атмосферного воздуха, которая, без всякого сомнения, открывается в *электрическом дуализме* (выше, с. 547 сл.), не имеет также некоторого *отношения к противоположным началам раздражимости*, что распространенное в атмосфере положительное начало не модифицируется в теле животного в положительное начало раздражимости подобно тому, как оно, например, посредством трения модифицируется в положительное электричество.

Однако приходится признать, что все эти предположения в высшей степени неопределенны, и до сих пор опыты показали только, что каждое *проявление раздражимости сопровождается химическим изменением раздражимых органов*, условия которого, однако, до сих пор не исследованы.

Примечание. Что последнее основание гальванических явлений находится в самих возбудимых органах, теперь, по-видимому, можно считать доказанным опытами Гумбольдта, и тем самым великое открытие Гальвани вновь обрело то значение, которого едва не лишила его проницательность Вольты.

Что гальванические вздрагивания сопровождаются *химическими изменениями* органов, следует из многих опытов, так как, например, возбудители, *ранее* не оказывавшие действия, будучи применены после действующих возбудителей, вновь вызывают вздрагивания, если идет гальванический процесс, и гальванизированные части раньше пере-

ходят в состояние гниения, чем негальванизированные. Если подобное изменение, вызванное гальванизмом, не находит иного объяснения, то можно себе представить, что при этом происходит притяжение в *противоположном направлении*, и, если требуется привести очевидные примеры подобного притяжения, достаточно обратиться к химии, где можно найти множество случаев, когда два тела разлагают друг друга только под воздействием третьего тела.

Примером может служить следующее наблюдение г-на Гумбольдта (с. 473), которое не непосредственно, но косвенно интересно с точки зрения гальванизма. «Если положить друг на друга две однородные пластинки цинка, смоченные водой, они не оказывают действия на воду. Но если таким же способом положить друг на друга цинк и серебро, то вода *разлагается* цинком». Тем, чем между противоположными металлами является вода (разнородная по своим элементам), является между ними (разнородный в самом себе) животный орган; как одно, так и другое разлагается или гальванизируется — ибо это равнозначно — между обоими пластинками.

Если мне будет дозволено выразить мои дальнейшие соображения об этих феноменах, то я желал бы, чтобы сначала опирались на решающие и наиболее очевидные опыты и о менее очевидных судили бы, исходя из более очевидных, а не наоборот. Самым очевидным в этих опытах является то, что разнородные металлы, помещенные между мышцей и нервом, вызывают сильные вздрагивания. *Как действуют эти металлы?* Это важный вопрос, ответ на который, без сомнения, дал бы самую общую формулу для всех случаев. Металлы могут действовать на органы

а) не посредством *сообщения*, при котором они проводили бы в органы противоположные электрические заряды. Ибо помимо того, что наличие подобного особого электричества в металлах не доказано, трудно было бы в самом деле понять, как посредством наложения *влажных проводящих* субстанций могло бы быть остановлено движение электричества.

б) Не могут металлы оказывать действие и тем, что они *связывают уже существующие* противоположные начала в *M* и *N* (подобно тому как утверждается в теории болонской школы), ибо в противном случае *разнородные* металлы не оказывали бы более *сильное* действие, чем однородные. *Это последнее обстоятельство в первую очередь* требует объяснения. Теория, которая не выполняет этого требования, ничего не объясняет; теория *Вольты*

выполнила это требование, однако после последних открытий Гумбольдта ее следует считать сомнительной, а собственная теория Гумбольдта основана только на вероятности и ряд феноменов *совершенно* не объясняет.

с) Остается только предположить, что металлы оказывают воздействие тем, что

аа) они *вызывают нечто в самих органах;*

bb) тем, что они возбуждают в *M* и *N* *противоположные начала*; при этом нет никакой необходимости представлять себе вытекающую гальваническую жидкость.

Отрицать подобную возможность (правда, согласно атомистической теории, одно тело может действовать на другое *вообще* только посредством *сообщения*) после опытов Уэльса и Гумбольдта⁴⁰, в ходе которых даже сами металлы *гальванизировались*, т. е. сообщили друг другу силу возбуждения, невозможно (ср. работу Гумбольдта, с. 242); или предполагается, что в данном случае один металл передал другому некое неведомое вещество? Разве не возникает уверенность в том, что цинк и серебро, соединенные металлической дугой, вызывают друг в друге такое же изменение, как то, которое они вызывают в заключенном между ними органе (языке или мышце), хотя это изменение в металлах не проявляется в движениях? Какие изменения вызывают тела друг в друге посредством простого прикосновения, мы в большинстве случаев не видим, так как не располагаем ни инструментами, ни органами, которые могли бы нам на это указать: в данном случае нам это показывает самый раздражимый из всех органов. Следовательно, гальванизм — нечто значительно более всеобщее, чем обычно себе представляют. Здесь напрашиваются аналогии. Если потереть одну (тонкую) сторону идиоэлектрической пластинки шерстью и одновременно положить на другую палец, то одна сторона пластинки станет *положительноэлектрической*, а другая — *отрицательноэлектрической*. Таким образом, если гальваническая цепь замыкается, элементы гальванизма (да простят нам это выражение, мы пользуемся им лишь для того, чтобы пояснить свою мысль) расходятся и распределяются между *N* и *M* в качестве противоположных полюсов раздражимости.

Положение: *разнородные металлы вызывают противоположные свойства* в *N* и *M* (дуализм начал) или *вновь разделяют то, что непрерывно разделяется в жизни* («Идеи к философии природы», с. 64) — должно быть в качестве принципа положено в основу всякого дальнейшего исследования. Поскольку последнее основание гальванических

явлений следует искать в *изначальной разнородности органов* (которая не может быть исключена никаким средством), вследствие чего они обретают способность к взаимному возбуждению, то становится понятным, что если даже *однородные* металлы или влажные субстанции замыкают цепь между *N* и *M* (причем они служат лишь продолжением цепи между *N* и *M*), или если нерв отбрасывается на обнаженную мышцу посредством изолирующей субстанции (опыт, который почти всегда достаточно быстро удается и часто долго длится), или даже если нерв и мышца не соединены цепью, например, если коснуться *простого* изолированного нерва в одной точке цинком или серебром (опыт, который удается очень часто; его модификацией являются опыты Гумбольдта без цепи), — становится понятным, говорю я, что во всех этих случаях *могут* возникнуть вздрагивания, потому что это легчайшее изменение нерва может вновь вызвать дуализм начал в *N* и *M*, а тем самым и вновь вызвать процесс; этот процесс часто возникает даже без какого-либо вмешательства, когда предоставленный себе орган сам без внешнего стимула начинает вздрагивать, как бы разряжаясь.

Только тогда, когда эти всеобщие начала гальванизма будут достаточно ясно поняты, настанет время старательно исследовать *материальный* аспект этих явлений; тогда можно будет в первую очередь принять во внимание и противоположные химические свойства *возбудителей* (которые следует строго отличать от простых *проводников*), например их противоположное отношение к кислороду и к электричеству; теперь, после сказанного об этом г-м фон Гумбольдтом (с. 124 его многократно цитируемой работы), можно и перекись марганца не считать исключением из правила (согласно которому тело, не проявляющее средства с кислородом и проводящее электричество, не служит *возбудителем* гальванизма). Ближе всего к цели мы оказались бы, открывая возбудители по аналогии; прекрасное начало этому положил Гумбольдт открытием (правда, еще не вполне подтвердившимся в моих собственных опытах) противоположного действия, оказываемого щелочами и кислотами на *N* и *M*, при котором дуализм начал совершенно очевиден — в атмосфере это *principe oxugene et alcaligene*⁴¹; гальванизм вызывает на языке кислый и щелочной вкус в зависимости от того, находится ли сверху цинк или серебро; то, что некоторые считают щелочной вкусом серебра лишь более слабым кислым вкусом, вызвано заблуждением, так как при прекращении контакта этот вкус действительно

переходит в противоположный, без сомнения, по той же причине, по которой при *прекращении контакта* серебра с нервом и цинка с мышцей подергивания происходят так же, как при их *соприкосновении*.

В подобных мелких легкообозримых наблюдениях для людей, свободных от предрассудков и приступающих к исследованию, если можно так сказать, непредвзято, заключена простая неопровержимая истина; она, появившись, привнесет во всю физиологию новый свет, который мы теперь едва предвидим.

5

Раздражимость — как бы центр, вокруг которого концентрируются все органические силы; обнаружить ее причины означало бы открыть тайну жизни и снять с природы ее покров.

а) Если природа *противопоставила животному процессу раздражимость, то раздражимости* она в свою очередь *противопоставила чувствительность*. Чувствительность не есть *абсолютное* свойство животной природы, ее можно представить себе только как *противоположность раздражимости*. Поэтому, так же как раздражимости не может быть без чувствительности, и чувствительности не может быть без раздражимости.

О наличии чувствительности мы вообще заключаем только из своеобразных и произвольных движений, которые внешнее раздражение вызывает в живом существе. На живое существо внешняя среда действует иначе, чем на мертвое, свет только для *глаза* есть свет; но об этом своеобразии воздействия, которое внешнее раздражение оказывает на живое, можно умозаключить только из *своеобразия движений*, которые за ним следуют. Таким образом, для животного *сферой возможных движений* определена и **сфера возможных ощущений**. Сколько произвольных движений способно совершать животное, столько же оно способно воспринимать и чувственных впечатлений, и наоборот. Следовательно, сферой его раздражимости животному определена и сфера его чувствительности и, наоборот, сферой его чувствительности — сфера его раздражимости.

Живое отличается от мертвого, определяя кратко, именно тем, что одно способно испытывать *любое* воздействие, другому же *его собственной природой заранее определена сфера доступных ему впечатлений*.

В животном существует *стремление* к движению, но *направленность* этого стремления изначально *неопределен-*

на. Лишь постольку, поскольку в животном изначально существует влечение к движению, оно способно к чувствительности, *ибо чувствительность есть лишь отрицательное этого движения.*

Поэтому вместе с исчезновением стремления к движению угасает и чувствительность (во сне) и, наоборот, вместе с возвращением чувствительности пробуждается и стремление к движению. Грезы — предвестники *пробуждения*. Грезы здоровых существ — это *утренние грезы*. Следовательно, чувствительность существует в животном, пока в нем есть стремление к движению. Однако изначально это стремление (как и всякое другое) направлено на нечто *неопределенное*. *Определенной* его направленность становится только посредством внешнего раздражения. Следовательно, раздражимость — изначально отрицательное животного процесса — есть *положительное чувствительности*.

И наконец, если мы объединим раздражимость и чувствительность в одном понятии, то возникнет понятие *инстинкта* (ибо стремление к движению, определенное чувствительностью, есть *инстинкт*). Таким образом, постепенно разделяя и вновь соединяя противоположные свойства в животном, мы достигли высшего синтеза, в котором произвольное и непроизвольное, случайное и необходимое в животных функциях полностью соединены.

П р и м е ч а н и е. Поскольку мы в нашем исследовании заняли чисто физиологическую точку зрения, здесь невозможно обстоятельнее выявить, насколько более широкое и глубокое философское значение, чем многим представляется, имеет положение: чувствительность есть лишь обратное раздражимости. Животное видит и слышит лишь благодаря своему инстинкту (*Лейбниц* где-то говорит, что и у животных бывают представления высокого уровня, поскольку они способны воспринимать *свет*; однако для животного и свет — лишь сфера его *инстинкта*; свет в качестве такового являет себя лишь более высокому чувству). Так же человек видит и слышит то, что он видит и слышит, только посредством более высокого инстинкта, который там, где он преимущественно направлен на великое и прекрасное, называется *гениальностью*. Вообще всякое познание есть отрицательное (предпосланного) положительного; человек познает лишь то, к познанию чего его *влечет*; пытаться объяснить людям то, к познанию чего у них нет стремления, — напрасный труд. Так, в конечном счете в каждом природном существе все многообразие сочетается

в *инстинкте* в качестве все оживляющей души, без импульсов которой никогда не состоялось бы замкнутое целое.

b) Помимо того что чувствительность вообще невозможно представить себе как *абсолютное* свойство животной природы, опыт также показывает, что чувствительность не только наносит ущерб животному процессу, но и утрачивается или разрушается в отдельном индивидууме при естественно усиливающейся раздражимости (при болезнях, вызывающих сильный жар) и что в ряде живых существ чувствительность возрастает и падает в обратном отношении к раздражимости.

Если в соответствии с выведенным выше законом произвольность движений органа растёт вместе с числом и величиной его нервов, то ясно, что открытый Зёммерингом закон, по которому с относительной толщиной и величиной нервов снижаются интеллектуальные способности (Зёммеринг. «*De basi encephali*», р. 17. «О различии в строении тела негра и европейца», с. 59), означает не что иное, как утверждение, что *чувствительность возрастает и понижается в обратном отношении к раздражимости*⁴².

Таким образом природа, как будто отдав движение целиком под власть произвола, посредством *возвышения чувствительности* вновь изъяла его из этой власти; ибо движения самых чувствительных животных наименее *произвольны* и, наоборот, наибольшая *произвольность* движений свойственна инертным животным. Так, в пределах всего ряда организаций и даже среди индивидуумов одного вида (в зависимости от пола, климата, темперамента и т.д.) с ростом чувствительности нервной системы произвольность (размеренность) движений регулярно уменьшается.

с) Поскольку возрастание и понижение раздражимости идет параллельно понижению и возрастанию чувствительности и *последняя*, таким образом, есть лишь обратное *первой*, то, найдя материальные начала раздражимости, мы тем самым нашли бы и материальные начала чувствительности; это подтверждается и непосредственным опытом, так как та причина, которая вызывает движения животного (например, гальваническое раздражение), служит причиной его ощущений.

[...] Естествоиспытатели, по-видимому, не решались досаждать природе экспериментами в глубинах ее святилища; и еще очень невелико наше знание о благороднейшем органе, который возвышаясь над животным процессом и будучи своей природой и составом, безусловно, нейтрализован (гарантирован) от какого бы то ни было участия

в нем, испокон веку как будто определен для подлинного местонахождения мышления. Структура и организация этого на первый взгляд сходного с неорганической массой органа настолько постоянны и единообразны вплоть до мельчайших своих частиц, что уже заранее можно с достаточным основанием ожидать большого многообразия функций, к которым он предназначен.

Однако главная причина того, что эта область столь мало изучена экспериментальным путем, заключается, несомненно, в предубеждении, что исследование подобного предмета вообще недоступно человеческому духу.

Упомянем лишь следующее.

Согласно принципам трансцендентальной философии, ясное понятие того, как представления действуют на материальные органы, например на мозг, столь же невозможно, как обратное — понятие того, как материальные причины воздействуют на интеллигенцию. Те, кто полагает, что взаимодействие духа и тела можно сделать понятным, помещая между ними эфирные материи в качестве среды, безусловно, не более глубокомысленны, чем тот, кто полагал, что, лишь совершив достаточно большой обход, можно в конце концов по суше достигнуть Англии. Философия, устав от такого рода вспомогательных средств, применяемых для оправдания инертности, именно поэтому оторвалась от эмпиризма и начала рассматривать функции интеллигенции *чисто трансцендентально*. Физикам не остается ничего другого, как в свою очередь рассматривать *чисто физиологически* функции животной жизни. Как в конечном счете эти противоположные воззрения на вещи объединятся в общее, не *их* забота.

Этим чисто физиологическим воззрением я пытаюсь ограничиться в исследовании животной чувствительности, определяя ее как *противоположное раздражимости*, ибо, только если она такова, можно надеяться на то, что в конце концов и ее функции мы сумеем свести к *движениям*, к чему, правда, с давних пор, но всегда тщетно стремились.

6

Так как в соответствии со сказанным выше не подлежит сомнению, что в живом существе имеет место последовательность ступеней в функциях, так как природа противопоставила животному процессу раздражимость, а раздражимости — чувствительность и тем самым установила антагонизм сил, которые держат друг друга в равновесии — если одна возрастает, то другая падает, и наобо-

р о т, — то напрашивается мысль, что *все эти функции суть лишь ответвления одной и той же силы и что в них как в своих отдельных явлениях выступает единое начало природы, в котором мы должны видеть причину жизни*, так же как несомненно, что одно и то же повсюду распространенное начало открывается в свете, электричестве и т. д. как в своих различных явлениях.

П р и м е ч а н и е. Поскольку крупные естествоиспытатели пришли на другом пути к тому же результату, эту идею можно принять с тем большим доверием. Особенно подтверждается она рассмотрением *прогрессивного развития органических сил* в ряду организаций — по этому вопросу я отсылаю читателя к опубликованной в 1793 г. речи профессора *Кильмайера* об этом предмете, речи, которую в будущем, несомненно, сочтут началом совершенно новой эпохи в истории естествознания ⁴³.

7

На самой низкой ступени это начало открывает себя во всеобщем стремлении к *формированию*, которое мы должны предположить в качестве начала всякой организации; ибо одна только *формирующая сила*, которая присуща и мертвой материи, могла производить лишь *мертвые* продукты. Самая изначальная способность материи к организации заключается, правда, в формирующих силах, которые присущи материи как таковой, ибо без них вообще немыслимо происхождение различимой по фигуре и сцеплению материи. Однако именно потому, что формирующая сила господствует и в неорганической природе, в органической природе к ней должно присоединиться начало, которое вознесет ее над первой. Возникает вопрос, как *всеобщая формирующая сила материи* переходит в *стремление к формированию*?

В понятии *стремления к формированию* заключается, что формирование происходит не слепо, т. е. посредством сил, которые свойственны материи как таковой, но что к *необходимому*, содержащемуся в этих силах, присоединяется *случайное* чужого влияния, которое, модифицируя формирующие силы материи, одновременно заставляет их производить *определенный образ*. В этом особом образе, которого материя, предоставленная самой себе, не принимает, и заключено *случайное* каждой организации, и это *случайное в формировании*, собственно, и находит свое выражение в понятии стремления к формированию.

Сила формирования превращается, следовательно, в

стремление к формированию, как только к мертвому действию первой присоединяется нечто случайное, т. е. мешающее влияние чуждого начала.

Это чуждое начало не может быть в свою очередь *силой*, так как сила вообще есть нечто *мертвое*; но это мертвое, которое заключено в одних только *силах*, и должно быть здесь исключено. Таким образом, понятие *жизненная сила* — совершенно пустое понятие. Некий сторонник этого начала возымел даже умную мысль рассматривать ее как аналог *силы тяжести*, которая, как он говорит, ведь тоже не может быть объяснена! *Сущность жизни* вообще состоит не в *силе*, но в *свободной игре сил*, непрерывно поддерживаемой каким-либо внешним влиянием.

Необходимое в жизни — это всеобщие силы природы, участвующие в этом процессе; случайное, поддерживающее эту игру своим влиянием, должно быть *особенным*, другими словами, *материальным* началом.

Организация и жизнь вообще выражают не нечто *само по себе* пребывающее, а только определенную *форму* бытия, нечто общее, обусловленное рядом *совместно действующих причин*. Следовательно, начало жизни есть только причина определенной *формы* бытия, а не причина самого бытия (ибо она вообще не может мыслиться).

Следовательно, силы, которые действуют в ж и з н и , — не *особенные* силы, присущие органической природе; то, что вводит эти силы в *игру*, результат которой есть *жизнь*, должно быть *особенным* началом, которое как бы изымает органическую природу из сферы всеобщих сил природы и перемещает то, что было бы мертвым продуктом формирующих сил, в высшую сферу, сферу жизни.

Только так происхождение *всякой* организации являет себя в качестве *случайного*, каким оно и должно быть в соответствии с *понятием* организации; ибо природа не должна производить ее *необходимым* образом; там, где она возникает, природа действовала свободно; лишь постольку, поскольку организация есть продукт природы в ее *свободе* (свободной игры природы), она может вызывать идеи *целесообразности*, и лишь в той мере, в какой она вызывает эти идеи, она есть *организация*.

Упомянутое начало, будучи *причиной* жизни, не может быть ее *продуктом*. Следовательно, оно должно находиться в *непосредственной* связи с первыми органами жизни. Оно должно быть распространено повсюду, хотя действует он лишь там, где находит определенную рецептивность. Так, причина магнетизма существует повсюду, но действует

только на некоторые тела. Поток магнетизма обнаруживает незаметную иглу и в открытом, вольном море, и в закрытом помещении, и там, где он ее находит, он придает ей направленность к полюсу. Так и поток жизни, откуда бы он ни пришел, находит восприимчивые к нему органы и придает им там, где он их находит, жизненную деятельность.

Это начало ограничено в своих действиях только рецептивностью вещества, с которым оно себя отождествило, и в зависимости от различия этой рецептивности должны были возникать различные организации. Именно поэтому названное начало, хотя и воспринимается всеми формами, само изначально *бесформенно, аморфов*, и нигде не может быть изображено в качестве *определенной* материи. Таким образом, это всеобщее начало жизни могло *индивидуализироваться* в *отдельных* существах, а также посредством сообщения его через все поколения постоянно оставаться в связи со всеми живыми существами. Начало жизни пришло в органическую материю не извне (например, посредством инфузии — бессмысленное, но распространенное представление), наоборот, это начало *сформировало* для *себя* органическую материю. Так, индивидуализуясь в отдельных существах и придавая им индивидуальность, оно стало началом непостижимым, если исходить из самой организации, началом, воздействие которого открывается индивидуальному чувству только как вечно живое стремление.

Это начало, будучи *причиной* жизни, не может входить в процесс жизни как его *составная часть*; не подчиненное никакому химическому средству, оно — *неизменное, аэфартов*, в каждом организованном существе. О том, чтобы это начало *уничтожало* мертвые силы материи в живом теле, конечно, не может быть и речи, но несомненно 1) что оно дает этим мертвым силам *направление*, которое они, будучи предоставлены сами себе в *свободном беспрепятственном формировании*, не приняли бы; 2) что оно все время *возбуждает* и непрерывно сохраняет борьбу этих сил; предоставленные сами себе, они вскоре оказались бы в состоянии покоя и равновесия.

Поскольку это начало в качестве *причины* жизни ускользает от любого взора и скрывается в своем собственном творении, оно может быть познано лишь в отдельных явлениях, в которых оно выступает, и перед этим неизвестным, в котором уже древнейшая философия предполагала первую силу жизни, останавливается рассмотрение как неорганической, так и органической природы.

Все функции жизни и вегетации находятся в такой связи с всеобщими изменениями природы, что общее начало обоих следует искать в *одной и той же причине*. Мы видим, что более обильный приток *света* ведет к всеобщему движению в органической природе; его следует приписывать не непосредственному влиянию света, в той мере, в какой нам известны его силы, но скорее началу, которое распространено *везде* и из которого посредством, быть может, неведомых действий *создается* свет, так же как *свет* в свою очередь служит к тому, чтобы все время возбуждать это начало. Мы замечаем во всяком случае, что, невзирая на неизменность источника света и отсутствие каких-либо изменений в составе воздуха и в погоде, в иные годы наблюдаются неурожай и плохая вегетация. Причины метеорологических изменений еще не исследованы, и, без сомнения, их следует искать в более высоких процессах; именно эти изменения оказывают на чувствительные тела действия, которые не могут быть объяснены химическим или гигрометрическим составом воздуха. Следовательно, необходимо признать, что помимо тех составных частей атмосферы, которые мы можем изобразить химическим путем, в ней распространена особая среда, посредством которой все атмосферные изменения становятся ощутимыми для живого тела. Когда атмосфера избыточно заряжена электричеством, почти все животные проявляют особый страх, во время грозы гальванические опыты удаются лучше, ярче вспыхивает искра, хотя нет никаких оснований полагать, что электричество служит *непосредственной* причиной этих явлений. Приближение сильного землетрясения предвещается изменением цвета неба, беспокойством и даже жалобным воем некоторых животных, как будто та причина, что разрушает горы и поднимает острова из глубин моря, волнует и дышащую грудь животных, — все эти наблюдения невозможно объяснить, не исходя из *всеобщей непрерывности в действии всех природных причин и общей среды*, посредством которой все силы природы действуют на чувствительные существа.

Поскольку это начало поддерживает непрерывность в неорганической и органической природе и связывает всю природу во всеобщий организм, мы вновь узнаем в нем ту сущность, которую древняя философия, прозревая, приветствовала в качестве *общей души природы* и которую некоторые физики того времени считали единой с формирующим и созидующим эфиром (составляющим основу благороднейших творений природы).

**ВВЕДЕНИЕ К НАБРОСКУ
СИСТЕМЫ НАТУРФИЛОСОФИИ, ИЛИ О ПОНЯТИИ
УМОЗРИТЕЛЬНОЙ ФИЗИКИ И О ВНУТРЕННЕЙ
ОРГАНИЗАЦИИ СИСТЕМЫ ЭТОЙ НАУКИ**

I

**§ 1. То, что мы называем натурфилософией,
есть наука, необходимая в системе знания**

Интеллигенция продуктивна двояко: либо слепо и бессознательно, либо свободно и сознательно; бессознательно она продуктивна в созерцании мира, сознательно — в созидании идеального мира.

Философия снимает эту противоположность тем, что рассматривает бессознательную деятельность как изначально тождественную сознательной и как бы выросшей из общего с ней корня: это тождество философия обнаруживает *непосредственно* в той, безусловно, одновременно сознательной и бессознательной деятельности, которая находит свое выражение в творениях *гения*; *опосредствованно* вне сознания — в продуктах *природы*, ибо в них всегда обнаруживается полнейшее слияние идеального и реального.

Поскольку философия полагает бессознательную, или, как ее можно также назвать, реальную, деятельность тождественной сознательной, или идеальной, философия изначально устремлена на то, чтобы повсюду возвращать реальное к идеальному, в результате чего возникает то, что называют трансцендентальной философией. Упорядоченность всех движений в природе, величая геометричность, которая царит, например, в движениях небесных тел, объясняется не тем, что природа есть сама по себе совершеннейшая геометричность, а, напротив, тем, что совершеннейшая геометричность есть то, что производит природу; подобным объяснением само реальное перемещается в идеальный мир, а движения в природе превращаются в созерцания, которые существуют только в нас и которым вне нас ничто не соответствует. То, что природа, будучи полностью предоставлена самой себе, свободно создает при каждом переходе из жидкого состояния в твердое как бы упорядоченные образы, что в кристаллизациях более высокого уровня, в органических, эта упорядоченность даже кажется близкой к целесообразности, что в животном мире,

в этом продукте слепых сил природы, перед нашим взором возникают действия, не уступающие по своей упорядоченности сознательным действиям, или даже своего рода законченные художественные произведения, — все это объясняется тем, что здесь действует бессознательная, но изначально близкая сознательной продуктивность, простое отражение которой мы видим в природе и которая в воззрении на природу должна выступать как одно и то же слепое влечение, лишь действующее на различных ступенях — от кристаллизации до вершины органического образования (где оно, с одной стороны движимое стремлением к художественному созиданию, вновь возвращается к простой кристаллизации).

Согласно этому воззрению, природа, будучи лишь зримым организмом нашего рассудка, может производить только упорядоченное и целесообразное и *вынуждена* это производить. Однако если природа *может* производить только упорядоченное и производит его необходимым образом, то из этого следует, что в природе, мыслимой в качестве самостоятельной и реальной, и в соотношении ее сил также можно обнаружить в качестве необходимого образования подобных упорядоченных и целесообразных продуктов, *что, следовательно, идеальное в свою очередь должно протекать из реального и находить в нем свое объяснение.*

Если задача трансцендентальной философии состоит в том, чтобы подчинить реальное идеальному, то задача натурфилософии, напротив, — в том, чтобы объяснить идеальное исходя из реального, следовательно, обе они (трансцендентальная философия и натурфилософия) составляют одну науку и отличаются друг от друга только противоположной направленностью своих задач; поскольку же обе эти направленности не только одинаково возможны, но и одинаково необходимы, то в системе знания обоим присуща равная необходимость.

§ 2. Научный характер натурфилософии

Натурфилософия в качестве науки, противоположной трансцендентальной философии, отличается от нее главным образом тем, что полагает природу (не как продукт, но как продуктивность и продукт одновременно) в качестве самостоятельной, поэтому наиболее кратко натурфилософию можно определить как *спинозизм физики*. Из этого следует, что в данной науке отсутствуют те объяснения

идеалистического характера, которые может дать трансцендентальная философия, поскольку для трансцендентальной философии природа — не что иное, как орган самосознания, и все, существующее в природе, необходимо лишь потому, что только такой природой может быть опосредствовано самосознание; однако для физики и для нашей науки, разделяющей ее точку зрения, подобное объяснение столь же бессмысленно, как прежние телеологические объяснения и введение некой всеобщей цели для всех причин в искаженную этим науку о природе. Ибо любое идеалистическое объяснение, перенесенное из своей специфической области в область объяснения природы, превращается в фантастическую бессмыслицу, примеры чего хорошо известны. Поэтому первая максима каждой подлинной науки о природе — объяснять все силами природы — принимается нашей наукой во всей ее широте и распространяется даже на ту сферу, границы которой не преступало до сих пор ни одно объяснение природы, например на те органические явления, которые как будто позволяют предположить наличие аналога разума. Ибо если допустить, что в действиях животных в самом деле присутствует нечто, позволяющее предположить наличие аналога такого рода, то, основываясь на реалистическом принципе, мы можем из этого умозаключить лишь следующее: то, что мы называем разумом, также есть лишь игра высших необходимым образом неведомых нам сил природы. И поскольку всякое мышление в конечном счете сводится к произведению и воспроизведению, то нет ничего невозможного в мысли, что та же деятельность, посредством которой природа в каждый данный момент вновь воспроизводит себя, в мышлении способна к воспроизведению только посредством организма в качестве промежуточного звена (примерно наподобие того, как под действием игры света существующая независимо от него природа становится действительно *нематериальной* и как бы создается вторично); при этом совершенно естественно, что составляющее границу нашей способности созерцания не может войти в сферу самого нашего созерцания.

§ 3. **Натурфилософия есть умозрительная физика**

Наша наука, как следует из предыдущего, полностью и совершенно реалистична, следовательно, она — не что иное, как физика, только физика *умозрительная*; по своей тенденции она ничем не отличается от систем физиков

древности, а если говорить о новом времени — от механистической физики Лесажа¹, возродившего философию Эпикура, — от системы, благодаря которой в физике вновь после долгого сна пробудился дух умозрения. Здесь невозможно дать подробное доказательство (так как само это доказательство непосредственно входит в область нашей науки) того, что идея умозрительной физики не может быть реализована механическим или атомистическим путем, который избрал Лесаж и его наиболее удачливые предшественники. Поскольку первую проблему этой науки — открытие *абсолютной* причины движения (без которой природа не есть замкнутое в себе целое) — механически решить невозможно, ибо при механическом рассмотрении движение происходит только из движения и так до бесконечности, то для подлинного построения умозрительной физики остается только один метод — динамический, предпосылкой которого служит мысль, что движение возникает не только из движения, но также из состояния покоя, что, следовательно, и в самом покое природы таится движение, что всякое механическое движение лишь вторично и выведено из единственного первичного, изначального движения, проистекающего уже из первых факторов конструкции природы вообще (из ее основных сил).

Пояснив, чем предпринятое нами исследование отличается от всех предшествующих попыток такого рода, мы тем самым одновременно наметили и различие между умозрительной и так называемой эмпирической физикой; различие это сводится главным образом к тому, что первая изучает только изначальные причины движения в природе, следовательно, только динамические явления; вторая же, поскольку она никогда не достигает первоисточника движения в природе, занимается только вторичными движениями и даже изначальные рассматривает только как механические (следовательно, допускающие математическую конструкцию); первая вообще направляет все свое внимание на *внутренние движущие силы* и на то, что в природе *необъективно*, вторая, напротив, — лишь на *поверхностное* в природе, на то, что в ней *объективно* и являет собой как бы ее *внешнюю сторону*.

§ 4. О возможности умозрительной физики

Так как наше исследование обращено не столько на сами явления природы, сколько на их глубочайшие основания, и мы стремимся вывести не вторые из первых, а пер-

вые из вторых, то нашей задачей является не что иное, как построить *науку о природе* в самом строгом смысле этого слова; но для того чтобы установить, возможна ли умозрительная физика вообще, нам надо знать, что определяет возможность учения о природе как науки.

а) Понятие знания берется здесь в самом строгом его значении; нетрудно понять, что в этом смысле слова *знать* можно, собственно говоря, только такие объекты, принципы возможности которых нам понятны, ибо без такого понимания все мое знание объекта, например машины незнакомой мне конструкции, сводится только к тому, что я этот объект вижу, т. е. что я убежден в его существовании; изобретатель же этой машины обладает полным знанием о ней, поскольку он — как бы душа этой машины, и она уже предсуществовала в его уме до того, как он воплотил ее в действительность.

Увидеть внутреннюю конструкцию природы было бы невозможно, если бы мы не обладали способностью вторгаться в природу посредством свободы. Природа действует открыто и свободно, но действует не изолированно, а под натиском множества причин, которые должны быть сначала исключены, чтобы получить чистый результат. Следовательно, природу необходимо принудить действовать в определенных условиях, которые обычно в ней либо вообще не существуют, либо существуют, будучи модифицированы другими. Подобное вторжение в природу называется экспериментом. Каждый эксперимент — это вопрос природе, на который ее вынуждают дать ответ. Но в каждом вопросе содержится скрытое априорное суждение; каждый эксперимент, который является экспериментом, есть предсказание, а само экспериментирование — создание явлений. Таким образом, первый шаг к науке совершается, во всяком случае в физике, посредством того, что исследователи начинают сами создавать объекты этой науки.

б) Мы *знаем* только то, что производим сами; следовательно, знание *в самом строгом* смысле слова есть *чистое*, априорное знание. Конструкция посредством эксперимента еще не есть абсолютное самостоятельное создание явлений. Речь идет не о том, что в естествознании многое может быть известно до некоторой степени априорно; так, например, в теории электрических, магнитных, а также световых явлений действует настолько простой, повторяющийся в каждом явлении закон, что результат каждого опыта может быть заранее предвиден. Здесь мое знание непосредственно следует из известного закона без опосредствования особым

опытом. Однако откуда мне известен этот закон? Речь идет о том, что все явления связаны единым абсолютным и *необходимым* законом, из которого все они могут быть выведены, короче говоря, что в науке о природе все, что мы знаем, мы знаем абсолютно априорно. Что эксперимент никогда не приведет к такому знанию, явствует уже из того, что он никогда не сможет выйти за пределы сил природы, которые служат ему средством познания.

Поскольку последние *причины* природных явлений сами не являются, нам остается либо вообще отказаться от мысли когда-либо постигнуть их, либо просто полагать их в природу, поместить в природу. Однако то, что мы помещаем в природу, может иметь значение только как предположение (гипотеза), и основанная на этом наука должна быть так же гипотетична, как гипотетичен ее принцип. Избежать этого можно только в одном случае, а именно если упомянутое предположение произвольно и столь же необходимо, как сама природа. Допустим, н а п р и м е р, — и это допущение необходимо, — что совокупность явлений — не просто мир, а необходимым образом природа, другими словами, что это целое — не только продукт, но одновременно и продуктивность; тогда из этого следует, что в упомянутом целом никогда не может быть абсолютного тождества, ибо тождество привело бы к абсолютному переходу природы в качестве продуктивной в природу как продукт, т. е. к абсолютному покою. Таким образом, парение природы между продуктивностью и продуктом должно представляться всеобщей двойственностью начал, посредством которой природа пребывает постоянно деятельной и которая не дает ей раствориться в ее продукте, а всеобщий дуализм в качестве принципа всякого объяснения природы — столь же необходимым, сколь необходимо понятие самой природы.

Необходимость этой абсолютной предпосылки должна заключаться в ней самой, однако она должна быть сверх того проверена эмпирически, *ибо если из этой предпосылки не могут быть выведены все явления природы, если во всей взаимосвязи природы есть хотя бы одно-единственное явление, необходимость которого не основана на этом принципе или даже противоречит ему, то, следовательно, наша предпосылка неверна* и с этого момента теряет значение принципа.

Посредством такой дедукции всех явлений природы из абсолютной предпосылки наше знание превращается в конструкцию самой природы, т. е. в априорную науку о природе. Следовательно, если эта дедукция возможна, что может

быть доказано только делом, то возможно и учение о природе как наука, возможна чисто умозрительная физика, что и требовалось доказать.

Примечание. В этом примечании не было бы необходимости, если бы вследствие все еще господствующей путаницы в понимании самих по себе ясных понятий не требовалось дать дополнительное разъяснение.

Положение: наука о природе должна выводить все свои принципы *априорно* — в некоторых случаях было понято так, будто она должна полностью отказаться от опыта и черпать свои основоположения без всякого опосредствования опытом из глубин своего духа; это утверждение настолько нелепо, что даже сама необходимость опровергать его заслуживает сочувствия. *Мы не только знаем то или иное из опыта, мы вообще изначально знаем лишь то, что нам известно из опыта и посредством опыта*, и, таким образом, все наше знание состоит из эмпирических основоположений. Априорными они становятся лишь благодаря тому, что осознаются в качестве необходимых, и каждое положение, каково бы ни было его содержание, может быть поднято до этого уровня, так как различие между *априорными* и *апостериорными* положениями совсем не исконно присуще самим этим положениям, как, может быть, кое-кто полагает, но придается им лишь в зависимости от *цели* и характера *нашего знания*; поэтому каждое основоположение, которое для меня лишь исторично, т. е. является эмпирическим, становится *априорным*, как только я непосредственно или опосредствованно достигаю понимания его внутренней необходимости. Вообще должно быть возможно считать каждый изначальный феномен природы совершенно необходимым; ибо если в природе вообще нет ничего случайного, то не может быть случайным и любой ее изначальный феномен, более того, уже по одному тому, что природа есть система, все возникающее или происходящее в ней должно быть необходимо связано каким-либо связывающим природу началом. Понимание этой внутренней необходимости всех явлений природы станет еще полнее, если подумать о том, что не существует подлинной системы, которая не была бы одновременно органическим целым. Ведь если в каждом органическом целом все служит друг другу опорой и поддерживает друг друга, то такая организация в качестве целого должна существовать раньше, чем ее части, — не целое возникает из частей, а части возникают из целого. *Следовательно, не мы знаем природу априорно, а природа есть априорно*, т. е. все единичное

в ней заранее определено целым или идеей природы вообще. Однако если природа *есть априорно*, то должно быть возможно и *познать* ее как нечто, существующее *априорно*, в чем, собственно говоря, и заключается смысл нашего утверждения.

Такая наука, подобно всякой другой, не допускает ничего гипотетического или только вероятного, она занимается очевидным и достоверным. Мы можем быть, правда, уверены в том, что каждое явление природы связано — пусть даже посредством множества промежуточных звеньев — с последними условиями природы; однако сами эти промежуточные звенья могут быть нам не известны и еще скрыты в глубинах природы. Обнаружить эти промежуточные звенья — дело экспериментального исследования. Умозрительной физике надлежит только указать на их недостаточность*; поскольку, однако, каждое новое открытие отбрасывает нас в новую область незнания и вслед за каждым распутанным узлом завязывается новый, то совершенно очевидно, что полное обнаружение всех промежуточных звеньев во взаимосвязи природы, а следовательно, и наша наука, составляет бесконечную задачу. Но ничто так не замедляло уходящий в бесконечность прогресс этой науки, как произвольные измышления, с помощью которых в течение долгого времени пытались скрыть отсутствие обоснованного знания. Фрагментарность наших познаний становится явной только тогда, когда мы отделяем от чисто научных выводов все гипотетичное и стремимся вновь объединить в систему эти фрагменты великой целостности природы. Это объясняет, почему *умозрительная* физика (душа истинного эксперимента) всегда была источником всех великих открытий в природе.

§ 5. О системе умозрительной физики вообще

Выше идея умозрительной физики была выведена и развита; теперь надлежит показать, как осуществить и действительно разработать эту идею.

Для разъяснения этого автор мог бы просто отослать читателя к «Наброску системы натурфилософии», если бы у него не было достаточно веской причины опасаться того,

* Так, например, в ходе всего нашего исследования станет совершенно очевидно, что для полного выявления динамической организации универсума во всех его частях нам недостает еще того *центрального феномена*, о котором говорил уже Бэкон; этот феномен, безусловно, есть в природе, но еще не выявлен в ней посредством эксперимента.

что многие, даже из тех, кто сочтет «Набросок» достойным своего внимания, воспримут его в свете заранее принятых идей, из которых автор не исходил и не хотел бы, чтобы исходили другие.

Понимание направленности «Наброска» может быть затруднено (оставляя в стороне недостатки изложения) главным образом следующим.

1) То, что многие, исходя, быть может, из слова «натурфилософия», будут искать трансцендентальные дедукции феноменов природы, типа тех, которые фрагментарно даны в других работах, и вообще сочтут натурфилософию частью трансцендентальной философии, тогда как она является совершенно особой наукой, отличной и независимой от всякой другой.

2) Что распространенные по сей день понятия динамической физики сильно отличаются, а подчас и противоречат тем понятиям, которыми оперирует автор. Я говорю не о представлениях, возникших у ряда исследователей, чье дело, собственно говоря, только эксперимент, например о тех, которые, отрицая гальваническую жидкость, не обращаются к динамическому объяснению, а приходят к мысли, что в металлах происходят своего рода колебания. Эти исследователи, обнаружив свое полное непонимание существа дела, сами вернутся к своим прежним, созданным для них представлениям. Я говорю о тех идеях, которые утвердились среди философов со времен Канта и сводятся главным образом к тому, что в материи видят лишь наполнение пространства в определенной степени, следовательно, и во всякой различности материи — лишь различенность в наполнении пространства (т. е. в плотности), а во всех динамических (качественных) изменениях, следовательно, лишь изменения в соотношении силы отталкивания и силы притяжения. Однако при таком представлении все феномены природы рассматриваются на их самой низкой ступени, и динамическая физика подобных философов начинается там, где ей следовало бы, собственно говоря, закончиться. Не подлежит никакому сомнению, что последний результат каждого динамического процесса есть изменение в степени наполнения пространства, т. е. изменение плотности; поскольку же динамический процесс един и отдельные динамические процессы суть лишь распавшиеся части одного, основного процесса, то с этой точки зрения даже магнитные и электрические явления объясняются не действиями определенных материй, а изменением в *пребывании самой материи*, поскольку же это пребывание

зависит от взаимодействия основных сил, они в конечном счете оказываются изменением в соотношении самих основных сил. Мы отнюдь не отрицаем, что эти явления на самой внешней ступени своей явленности суть изменения в соотношении принципов; мы отрицаем лишь, что в этих изменениях *нет ничего другого*; более того, мы убеждены, что этот так называемый динамический принцип слишком поверхностен и неубедителен в качестве основания для объяснения всех явлений природы, чтобы с его помощью можно было охватить подлинную глубину и все многообразие природных явлений, ибо на такой основе действительно невозможно конструировать качественное изменение материи *как таковой* (поскольку изменение плотности есть лишь внешнее проявление некоего более высокого изменения). Мы не видим необходимости в доказательстве нашего утверждения, пока противоположная сторона не обосновала делом пригодность своего принципа для исчерпывающего объяснения природы и не заполнила бездонную пропасть между такого рода динамической философией и эмпирическими знаниями в области физики, например в вопросе о столь различном характере действия основных веществ, а это мы, прямо сказать, считаем невозможным.

Поэтому мы полагаем дозволенным заменить без дальнейших обоснований прежнее динамическое представление нашим и надеемся, что само собой станет очевидным, чем они друг от друга отличаются и какое из них с наибольшей вероятностью способно поднять учение о природе до уровня науки.

§ 6. Внутренняя организация системы умозрительной физики

Исследованию *принципа* умозрительной физики должно предшествовать исследование различия между умозрительным и эмпирическим знанием вообще. Здесь прежде всего важна уверенность в том, что противоположность между эмпирией и теорией настолько глубока, что объединяющего их третьего быть не может, что, следовательно, само понятие *эмпирической науки* внутренне противоречиво и его невозможно мыслить как нечто связанное, вернее, вообще невозможно мыслить. То, что является чистой эмпирией, не есть наука, и, наоборот, то, что является наукой, не есть эмпирия. Это говорится отнюдь не для того, чтобы умалить значение эмпирии, а для того, чтобы представить ее в ее истинном, свойственном ей свете. Чистая

эмпирия, каким бы ни был ее объект, есть история (нечто абсолютно противоположное теории), и, наоборот, только история есть эмпирия*.

Физика в качестве эмпирии — не что иное, как собрание фактов, сообщений о наблюдениях, о том, что произошло в естественных или искусственно созданных условиях. В том, что ныне именуют физикой, эмпирия и наука беспорядочно сочетаются, и именно поэтому она не является ни тем ни другим.

Наша цель состоит в том, чтобы разделить в этой области науку и эмпирию, подобно душе и телу, и, не вводя в науку ничего, что не допускает *априорной* конструкции, освободить эмпирию от всех элементов теории, представив ее в ее изначальной нетронутости.

Противоположность между эмпирией и наукой покоится на том, что первая рассматривает свой объект в *бытии* как нечто завершенное, произведенное, вторая, напротив, видит свой объект в *становлении* как нечто такое, что еще только должно быть произведено. Поскольку наука не может исходить из того, что есть продукт, вещь, она должна исходить из безусловного; первым исследованием умозрительной физики и должно быть исследование безусловного в науке о природе.

II

Так как в «Наброске» это исследование проведено исходя из высших принципов, все последующее можно рассматривать лишь как пояснение к тому, что в нем содержится.

Поскольку все, о чем можно сказать, что оно есть, по своей природе обусловлено, безусловным может быть только *само бытие*. Но так как единичное бытие может быть мыслимо в качестве обусловленного только как определенное ограничение продуктивной деятельности (единственного и последнего субстрата всей реальности), то *само бытие* есть та же продуктивная деятельность, *мыслимая в ее неограниченности*. Следовательно, для науки о природе

* Пусть только горячие почитатели эмпирии, превозносящие ее за счет науки, не предлагают нам в своей верности этому понятию в качестве эмпирии свои собственные понятия и то, что они привносят в природу, навязывая его объектам; ибо, хотя многие считают себя вправе высказывать свои суждения в этой области, надо обладать большими возможностями, чем полагают иные, чтобы отчетливо увидеть происходящее в природе и с такой же точностью это передать.

природа изначально только продуктивность, и из нее как из своего принципа должна исходить наука.

Поскольку мы знаем целостность объектов только как воплощение бытия, эта целостность для нас только *мир*, т. е. только продукт. Правда, подняться в науке о природе до понятия более высокого, чем понятие бытия, было бы невозможно, если бы всякое пребывание (которое мыслится в понятии бытия) не было иллюзорным, по существу лишь непрерывным, равномерным и постоянно повторяющимся возникновением.

Поскольку мы полагаем целостность объектов не только как продукт, но одновременно и необходимо как продуктивность, эта целостность возвышается для нас до *природы*; именно это *тождество продукта и продуктивности*, и ничто иное, обозначается понятием природы даже в обыденном словоупотреблении.

Природу как продукт (*natura naturata*)² мы называем: природа как *объект* (эмпирия занимается только ею). *Природу* как *продуктивность* (*natura naturans*)³ мы называем: *природа как субъект* (теория занимается только ею).

Поскольку объект никогда не бывает безусловным, в природу должно быть положено нечто совершенно необъективное, это абсолютно необъективное и есть изначальная продуктивность природы. В обыденном понимании продукт заслоняет продуктивность, в философском, наоборот, продуктивность заслоняет продукт.

Это тождество продуктивности и продукта в *изначальном* понятии природы находит свое выражение в обычном взгляде на природу как на целое, которое, будучи одновременно причиной и действием самого себя, остается в своей двойственности (проходящей через все явления) тождественным. Далее, с этим понятием совпадает тождество идеального и реального, которое мыслится в понятии каждого продукта природы и исходя из которого природа Только и может быть противоположна искусству. Ибо если в искусстве понятие предшествует деянию, осуществлению, то в природе понятие и деяние одновременны и едины, понятие непосредственно переходит в продукт и не может быть отделено от него.

Это тождество устраняется эмпирической точкой зрения, когда в природе видят лишь *действие* (хотя вследствие постоянного вторжения эмпирии в сферу науки даже в чисто эмпирической физике часто провозглашаются максимумы, которые предполагают понятие природы как субъекта, например: природа избирает кратчайший путь, природа

экономна в причинах и расточительна в действиях); эта точка зрения снимается умозрением, которое видит в природе лишь *причину*.

III

Только о природе как объекте можно сказать, что она есть, но не о природе как субъекте, ибо она — само бытие или сама продуктивность.

Эта абсолютная продуктивность должна перейти в эмпирическую природу. В понятии абсолютной продуктивности мыслится понятие *идеальной* бесконечности. Идеальная бесконечность должна стать эмпирической.

Но эмпирическая бесконечность есть бесконечное становление. Любой бесконечный ряд — не что иное, как отображение интеллектуальной или идеальной бесконечности. Изначально бесконечен тот ряд (идеал всех бесконечных рядов), в котором разворачивается наша интеллектуальная бесконечность, *время*. Деятельность, которая поддерживает этот ряд, та же, которая поддерживает наше сознание, но сознание носит непрерывный характер. Следовательно, время в качестве эволюции этой деятельности не может быть создано посредством составления. Поскольку все остальные бесконечные ряды суть лишь подражания изначально бесконечному ряду, времени, бесконечный ряд может быть только непрерывным. Тормозящее в изначальной эволюции (без которого она проходила бы с бесконечной скоростью) есть не что иное, как изначальная *рефлексия*; необходимость рефлексирования нашего действия в каждый данный момент (постоянная двойственность в тождестве) есть тот тайный способ, которым наше наличное бытие обретает *длительность*. Следовательно, абсолютная непрерывность существует только для созерцания, но не для *рефлексии*. Созерцание и рефлексия противоположны друг другу. Бесконечный ряд носит непрерывный характер для продуктивного *созерцания*, для рефлексии он прерывен и составлен. На этом *противоречии* между созерцанием и рефлексией основаны те софизмы, с помощью которых отрицается возможность всякого движения и которые в каждый данный момент разрешаются продуктивным созерцанием. Так, например, для созерцания действие силы тяжести осуществляется совершенно непрерывно, для рефлексии — рывками и толчками. Поэтому все законы механики, в которых то, что, собственно говоря, есть лишь объект продуктивного созерцания, становится объектом рефлексии, по существу являются лишь

законами для рефлексии. Отсюда и вымышленные понятия механики — такие, как атомы времени, в которых действует сила тяжести, закон, согласно которому момент выведения из состояния покоя бесконечно мал, ибо в противном случае в конечное время порождалась бы бесконечная скорость, и т. д. Отсюда, наконец, и то, что в математике невозможно действительно представить бесконечный ряд как непрерывный, а только как продвигающийся под действием рывков и толчков.

Все это исследование о противоположности между рефлексией и продуктивностью созерцания служит лишь тому, чтобы вывести общее положение, согласно которому во всякой продуктивности, и только в ней, действует абсолютная *непрерывность*. Это положение важно для понимания всей природы в целом, ибо, например, закон, согласно которому в природе не бывает скачков и существует непрерывность форм, верен в применении к изначальной продуктивности природы, в которой действительно должна быть непрерывность, тогда как с точки зрения рефлексии в природе все должно являться *обособленным*, лишенным непрерывности, как бы поставленным друг подле друга. Поэтому мы должны согласиться с тем, что в зависимости от принятой точки зрения правы как те, кто утверждает, что в природе, например в органической, действует непрерывность, так и те, кто это отрицает; тем самым выведена и противоположность между динамической и атомистической физикой, ибо их различие, как будет вскоре показано, заключается лишь в том, что первая стоит на точке зрения *созерцания*, а вторая — на точке зрения *рефлексии*.

IV

После того как установлены эти общие положения, мы можем с большей уверенностью обратиться к нашей цели и обрисовать внутреннюю структуру нашей системы.

а) В понятии становления мыслится понятие постепенности. Однако абсолютная продуктивность представляется эмпирически как становление с бесконечной скоростью, в результате чего для созерцания не возникает ничего реального.

(Поскольку природа в качестве бесконечной продуктивности должна, собственно говоря, мыслиться находящейся в процессе бесконечной эволюции, то устойчивое пребывание продуктов природы, например органических, пребывание их в покое следует представлять не как абсолютный

покой, а как эволюцию с бесконечно малой скоростью или бесконечной замедленностью. Однако до настоящего времени не сконструирована даже эволюция с конечной скоростью, не говоря уже об эволюции со скоростью бесконечно малой.)

б) То, что эволюция природы происходит с конечной скоростью и, таким образом, становится объектом созерцания, немислимо без изначального торможения продуктивности.

с) Однако если природа есть абсолютная продуктивность, то основание для этого торможения не может находиться *вне* ее. Изначально природа есть *только* продуктивность, следовательно, в этой продуктивности не может быть ничего определенного (так как всякое определение есть отрицание), и посредством нее продукты, следовательно, возникнуть не могут. Для того чтобы возникли продукты, продуктивность должна превратиться из неопределенной в определенную, т. е. должна быть снята в *качестве чистой* продуктивности. Если бы основание для определенной продуктивности лежало вне природы, то природа не была бы изначально абсолютной продуктивностью. В природу должна быть, правда, привнесена определенность, т. е. отрицательность, но эта отрицательность, рассмотренная с высшей точки зрения, должна быть вновь положительностью.

д) Если же основание этого торможения оказывается в *самой природе*, то природа перестает быть *чистым тождеством*. (Поскольку природа есть *только* продуктивность, она есть чистое тождество и в ней ничего различено быть не может. Для того чтобы в ней что-либо могло быть различено, тождество должно быть в ней снято, и природа должна быть не тождеством, а двойственностью.)

Природа должна изначально стать для самой себя объектом, такое превращение *чистого субъекта в объект для самого себя* немислимо без изначального раздвоения в самой природе.

Эту двойственность далее физически дедуцировать невозможно, ибо, будучи условием природы вообще, она есть принцип всякого физического объяснения, а всякое физическое объяснение может быть направлено лишь на то, чтобы свести все встречающиеся в природе противоположности к той изначальной противоположности внутри природы, *которая сама уже не являет себя*. Не потому ли в природе нет ни одного изначального феномена без этого дуализма, что в природе все бесконечно есть субъект и объ-

ект друг для друга, а природа уже изначально есть продукт и продуктивность одновременно?

е) Если природа изначально есть двойственность, то уже в изначальной продуктивности природы должны быть заложены противоположные тенденции. (Положительной тенденции должна быть противопоставлена другая, как бы антипродуктивная, тормозящая продукцию; не в качестве отрицающей, а в качестве отрицательной, реально противоположной первой. Лишь в том случае в природе, несмотря на ограничение, нет пассивности, если и то, что ее ограничивает, также положительно, а изначальная ее двойственность есть борьба реально противоположных тенденций.)

ф) Для того чтобы возник продукт, эти противоположные тенденции должны столкнуться. Однако поскольку они положены *равными* (ибо нет основания полагать их неравными), то, столкнувшись, они уничтожат друг друга; следовательно, продукт будет равен нулю, т. е. и в этом случае не возникнет.

Это неизбежное, хотя до сих пор недостаточно осознанное противоречие (а именно то, что продукт может возникнуть лишь вследствие столкновения противоположных тенденций, а эти противоположные тенденции взаимно уничтожают друг друга) может быть разрешено только следующим образом.

Устойчивое пребывание продукта немислимо без *постоянного его воспроизведения*. Продукт следует мыслить в каждый момент уничтоженным и в каждый момент вновь воспроизведенным. Мы видим, собственно говоря, не пребывание продукта, а только его постоянное воспроизведение.

(Без сомнения, вполне понятно, что ряд $1 - 1 + 1 - 1 + \dots$, мыслимый *бесконечным*, не равен ни 1, ни 0. Однако глубже находится основание того, что этот ряд, мыслимый бесконечным, равен $\frac{1}{2}$. В этом ряду некая абсолютная величина ($=1$) все время уничтожается, все время возвращается и производит посредством этого возвращения не саму себя, но все-таки нечто среднее между самой собой и ничем. Природа в качестве объекта есть то, что создается в этом бесконечном ряду, и равна дроби от изначального единства, числителем которой служит никогда не снимаемая двойственность.)

г) Если пребывание продукта есть постоянное воспроизведение, то и всякая *устойчивость* есть только в природе

как объекте, в природе же как *субъекте* есть только бесконечная *деятельность*.

Изначально продукт не более чем просто точка, граница, и лишь под натиском природы на эту точку она как бы возвышается до наполненной сферы, до продукта. (Представим себе поток, он — *чистое тождество*; там, где он наталкивается на препятствие, образуется водоворот; этот водоворот не есть нечто устойчивое, он в каждое мгновение исчезает и в каждое мгновение возникает вновь. В природе изначально ничего различено быть не может; все продукты еще как бы растворены и невидимы во всеобщей продуктивности. Лишь после того как даны точки торможения, продукты постепенно оседают и выступают из общего тождества. В каждой такой точке поток разбивается (продуктивность уничтожается), но ежеминутно приближается новая волна, которая наполняет сферу.)

Задача натурфилософии состоит не в том, чтобы объяснить продуктивное в природе, ибо, если она не положит его в природу изначально, она никогда не привнесет его в природу. Ее задача объяснить постоянное. Однако то, что в природе что-либо становится постоянным, может быть объяснено только самой борьбой природы, направленной *против всякого постоянства*. Продукты являлись бы только точками, если бы природа своим натиском не придавала им объем и глубину, и длились бы они лишь мгновение, если бы природа ежеминутно не совершала натиск на них.

h) Этот иллюзорный продукт, который воспроизводится в каждый момент, не может быть действительно бесконечным продуктом, ибо в противном случае продуктивность в самом деле исчерпала бы себя в нем; однако он не может быть и конечным продуктом, ибо в него вливается сила всей природы. Следовательно, он должен быть конечным и бесконечным одновременно, только по видимости конечным, но находящимся в бесконечном *развитии*.

Точка, на которую изначально падает этот продукт, есть общая точка торможения природы, точка, с которой начинается вся эволюция природы. Однако эта точка находится в эволюционирующей природе не где придется, а повсюду, где *есть* продукт.

Продукт конечен, но, поскольку в нем сконцентрирована бесконечная продуктивность природы, в нем должно быть стремление к бесконечному развитию. Таким образом, мы постепенно, проходя через все промежуточные звенья,

пришли к конструкции бесконечного становления, к эмпирическому изображению идеальной бесконечности.

В том, что называют природой (т. е. в этом скоплении отдельных объектов), мы видим не сам исконный продукт, а его эволюцию (поэтому точка торможения не может остаться *единственной*). Посредством чего *эта* эволюция опять абсолютно тормозится, что должно произойти для того, чтобы возник фиксированный продукт, еще не объяснено.

Однако благодаря этому продукту разворачивается изначальная бесконечность; эта бесконечность никогда не исчезает. Величина, которая разворачивается в бесконечном ряду, остается бесконечной в каждой точке линии, следовательно, природа бесконечна в каждой точке эволюции.

Изначальная точка торможения продуктивности лишь одна, однако количество точек торможения *эволюции* можно мыслить бесконечным. Каждая такая точка обозначена для нас продуктом, но в каждой точке эволюции природа еще бесконечна, следовательно, природа еще бесконечна в каждом продукте, и в каждом заключен зародыш универсума*.

(Что тормозит бесконечное стремление в продукте, еще не выяснено. Изначальное торможение *продуктивности* природы объясняет только, почему эволюция идет с конечной скоростью, но не почему она идет с бесконечно малой скоростью.)

і) Продукт уходит в своей эволюции в бесконечность. Следовательно, в этой эволюции не может встретиться ничего, что бы не было все еще продуктом (синтезом) и не могло бы распасться на новые факторы, каждый из которых в свою очередь имеет свои факторы.

Таким образом, даже посредством уходящего в бесконечность анализа в природе невозможно найти что-либо абсолютно простое.

к) Если, однако, *мысленно представить себе* эволюцию завершенной (хотя она *никогда* не может быть завершенной), то эволюция не могла бы остановиться на чем-то, что еще есть продукт, а только на чисто *продуктивном*.

Возникает вопрос, может ли нечто последнее, такое,

* Некий путешественник, находясь в Италии, заметил, что на большом обелиске в Риме можно увидеть изображение всей мировой истории; так же и в каждом продукте природы. Каждый минерал — фрагмент летописи Земли. Но что такое Земля? Ее история вплетена в историю всей природы, и единая цепь тянется от окаменелости через всю неорганическую и органическую природу вплоть до истории универсума.

что уже не субстрат, а причина всякого субстрата, уже не продукт, а абсолютно продуктивное, если не проявится — ибо это немыслимо, — то по крайней мере быть как-то открыто в опыте?

1) Поскольку оно по своему характеру безусловно, оно должно было бы предстать как нечто такое, что, не будучи само в пространстве, есть принцип всякого наполнения пространства (см. «Набросок», с. 15).

То, что *наполняет* пространство, не есть материя, ибо материя и есть само наполненное пространство. Следовательно, то, что наполняет пространство, не может быть материей. В пространстве есть лишь то, что есть, а не *само бытие*.

Очевидно, что положительное внешнее созерцание того, что не есть в пространстве, невозможно. Следовательно, оно должно быть по крайней мере *отрицательно* представляемым. Это происходит таким образом.

То, что находится в пространстве, может быть в качестве такового подвергнуто механическому или химическому разрушению. То, что не может быть разрушено ни механически, ни химически, должно, следовательно, находиться вне пространства. Нечто подобное есть лишь последнее основание всякого *качества*, ибо хотя одно качество может быть стерто другим, но происходит это только в некоем третьем продукте *C*, для образования и сохранения которого должны продолжать действовать *A* и *B* (противоположные *C* факторы).

Однако это нерушимое, мыслимое только как *чистая интенсивность*, будучи причиной всякого субстрата, есть одновременно и принцип всей бесконечной делимости. (Бесконечно делимое тело даже в своей мельчайшей частице еще в такой же степени наполняет пространство.)

Следовательно, то, что чисто продуктивно, не будучи *продуктом*, есть только последнее основание *качества*. Однако качество всегда определено, продуктивность же изначально неопределенна. Тем самым продуктивность являет себя в качествах уже заторможенной, а так как она в них вообще являет себя наиболее изначально, она являет себя в них и *изначально наиболее заторможенной*.

Мы достигли того пункта, в котором наши представления расходятся с представлениями физики, обычно именуемой динамической.

Наше утверждение в краткой формулировке таково: если бы бесконечная эволюция природы *завершилась* (что

невозможно), она распалась бы на изначальные и простые *действия*, или, если дозволено так выразиться, на простые продуктивности. Следовательно, наше утверждение сводится не к тому, что в природе *есть* подобные простые *действия*, а только к тому, что они служат *идеальными* основаниями для объяснения качества. Эти энтелехии не могут быть действительно показаны, они не *существуют*. Доказательства здесь требует лишь то, что утверждается, не более того, а именно что такие изначальные продуктивности должны *мыслиться* как основания для объяснения всякого качества. Доказательство это таково.

То, что ничто, существующее в пространстве, т. е. вообще ничто, не может быть механически просто, в доказательстве не нуждается. Следовательно, то, что истинно просто, может быть мыслимо не в пространстве, а только вне его. Но вне пространства мыслится только *чистая интенсивность*. Это понятие чистой интенсивности выражается понятием действия. Прост не продукт этого действия, а *само действие*, абстрагированное от продукта; оно должно быть простым, чтобы продукт мог быть бесконечно делимым. Ибо, даже если частицы продукта близки к исчезновению, интенсивность должна оставаться. И эта интенсивность есть то, что даже при бесконечном делении сохраняет субстрат.

Следовательно, если атомистика сводится к утверждению, согласно которому нечто простое есть идеальное основание для объяснения качества, то наша философия является атомистикой; однако, поскольку наша философия полагает это простое в нечто такое, что только продуктивно, не будучи продуктом, она является *динамической атомистикой*.

Ясно одно: если принять, что возможно абсолютное разведение природы на ее факторы, то последним, что останется, должно быть нечто, абсолютно противостоящее всякому делению, т. е. простое. Однако простое можно мыслить только динамически, и в качестве такового оно *вообще не есть в пространстве* (оно обозначает лишь нечто, мыслимое вне всякого наполнения пространства), следовательно, и созерцаться оно может только посредством своего *продукта*. Для него и не дано другой меры, кроме его продукта. Ибо, будучи мыслимо в его чистом виде, оно есть лишь подступ к продукту (так же как точка является лишь подступом к линии), одним словом — чистая энтелехия. Но то, что познается не само по себе, а лишь в своем продукте, познается только *эмпирически*. Следовательно, если каж-

дое изначальное качество *как* качество (а не как субстрат, которому качество только присуще) должно мыслиться как чистая интензивность, чистое действие, то качества вообще составляют лишь то абсолютно эмпирическое в нашем знании природы, конструкция чего невозможна и применительно к чему в натурфилософии необходимо только доказательство того, что они составляют абсолютную границу ее конструкции.

Вопрос об основании качества предполагает эволюцию природы завершенной, т. е. предполагает нечто, только мыслимое, и поэтому ответ на него также может быть дан лишь посредством идеального основания для объяснения. Этот вопрос задан с точки зрения рефлексии (направленной на продукт), тогда как подлинная динамика всегда остается на точке зрения *созерцания*.

(Однако здесь надлежит сразу же заметить, что в том случае, если основание для объяснения качества предстает как *идеальное*, речь идет только об объяснении качества, поскольку оно мыслится *абсолютным*⁴. Речь идет не о качестве, поскольку оно обнаруживается, например, в динамическом процессе. Для качества, поскольку оно относительно, в самом деле существует (не только идеальное, но и действительно реальное) основание для его объяснения и определения; тогда качество определяется противоположным качеством, по отношению к которому оно положено в столкновении, а это противоположение в свою очередь определяется более высоким противоположением, и так до бесконечности; так что если бы эта общая организация могла распасться, вся материя погрузилась бы в динамическую бездеятельность, т. е. в абсолютное отсутствие качества. (Качество есть высшая потенция материи, до которой она сама себя в своем взаимодействии возвышает.) В дальнейшем будет доказано, что динамический процесс ограничен для каждой отдельной сферы, ибо только таким образом возникают устойчивые точки соотношения для определения качества. Ограничение динамического процесса, т. е. подлинное *определение* качества, совершается посредством той же силы, посредством которой ограничивается эволюция природы вообще, и это *отрицательное* есть единственно неразлагаемое и ничем не преодолимое в вещах. Абсолютная относительность всякого качества может быть доказана исходя из электрического соотношения тел, так как одно и то же тело, которое по отношению к одному телу является положительным, является по отношению к другому отрицательным и наоборот. В дальнейшем остается

в силе положение (содержащееся уже в «Наброске»): *всякое качество есть электричество*, и, наоборот, *электричество тела есть и его качество* (ибо всякое различие в качестве равно различию в электричестве, и каждое (химическое) качество может быть сведено к электричеству). Все, что мы чувственно воспринимаем (чувственно в узком смысле слова — цвета, вкус и т. д.), без сомнения, воспринимается нами только *посредством* электричества, и, может быть, единственное, что *непосредственно* чувственно воспринимается, есть электричество *, на что указывает уже дуализм всех органов чувств («Набросок», с. 185), ибо в природе существует, собственно говоря, только дуализм. В гальванизме чувствительность в качестве реагента сводит все качества тел, реагентом которых она служит, к изначальному различию. Все тела, которые вообще аффицируют в одной цепи чувства вкуса или зрения, сколь бы различны они ни были в других отношениях, либо щелочны, либо кислотны, вызывают отрицательную или положительную вспышку и всегда являются здесь действующими в более высокой потенции, чем в просто химической.

Качество, мыслимое *абсолютным*, сконструировано быть не может, так как качество вообще не есть нечто абсолютное, и вообще не существует иного качества, кроме того, в котором выступают тела в своем отношении друг к другу, и всякое качество есть то, посредством чего тело как бы *возвышается над самим собой*.

Все предпринятые до сих пор конструкции качества сводятся к двум попыткам: либо выразить качества посредством *фигур*, т. е. принять для каждого качества какую-нибудь особую фигуру в природе, либо выразить качество в *аналитических формулах* (где силы притяжения и отталкивания соответственно выступают в виде отрицательных и положительных величин). Говоря о ничтожности даже второй попытки, проще всего указать на пустоту сопутствующих ей объяснений. Поэтому мы ограничимся здесь единственным замечанием: посредством конструкции материи из двух основных сил могут быть, правда, сконструированы различные степени плотности, но отнюдь не различные качества *как* качества, ибо, хотя все динамические (качественные) изменения на самой низкой своей ступени выступают как изменения основных сил, мы тем не менее

* В связи с гальваническим воздействием на органы чувств Вольта поставил вопрос, не может ли электрический ток быть непосредственной причиной всякого вкусового ощущения? Не может ли он быть причиной ощущений всех других органов чувств?

видим на этой ступени только продукт процесса, а не *сам процесс*; поскольку же именно эти изменения и *должны быть объяснены*, то основание для объяснения следует, несомненно, искать в чем-то более высоком.

Только идеальное основание может служить объяснением качества, ибо само это основание предполагает лишь нечто идеальное. Тот, кто ставит вопрос о последнем основании качества, возвращается к начальной точке эволюции природы. Но где же эта начальная точка? И не заключается ли всякое качество именно в том, что всеобщее сцепление не дает материи вернуться в ее изначальное состояние?

С того момента, когда рефлексия и созерцание разъединяются, что, однако, также возможно лишь в том случае, если исходить из предпосылки завершенной эволюции, физика делится на два противоположных направления, которые нашли свое выражение в двух системах — атомистической и динамической.

Динамическая система *отрицает* абсолютную эволюцию природы и идет от природы как синтеза (= природе как субъекту) к природе как эволюции (= природе как объекту); *атомистическая* система идет от эволюции в качестве изначального к природе в качестве синтеза; первая система движется от точки зрения созерцания к точке зрения рефлексии, вторая — от точки зрения рефлексии к точке зрения созерцания.

Оба направления в равной степени возможны. Если анализ верен, то посредством анализа можно прийти к синтезу, так же как посредством синтеза к анализу. Однако правильность анализа определяется только тем, приводит ли он к синтезу. Следовательно, синтез есть абсолютная предпосылка и остается ею.

Задачи одной системы становятся обратными в другой; то, что для атомистической физики есть причина *слагаемости* в природе, для динамической есть *то, что тормозит эволюцию*. Первая объясняет слагаемость в природе силой сцепления, хотя эта сила никогда не привносит в природу непрерывность; вторая, наоборот, объясняет сцепление непрерывностью эволюции. (Всякая непрерывность изначально существует только в продуктивности.)

Обе системы исходят из чисто идеального. Абсолютный синтез в такой же степени только *идеален*, как и абсолютный анализ. Реальное обнаруживается в природе сначала как *продукт*, но природа не есть *продукт*, если она мыслится как абсолютная инволюция или как абсолютная

эволюция; продукт есть то, что находится между двумя крайностями.

Первая задача обеих систем — сконструировать продукт, т. е. сконструировать то, в чем упомянутые противоположности становятся реальными. Пока продукт не сконструирован, обе системы оперируют только *идеальными* величинами; противоположны лишь *направления*, по которым они следуют. Поскольку обе системы оперируют лишь идеальными факторами, они равноценны, и каждая из них служит проверкой другой. Скрытое в глубинах продуктивной природы должно отразиться в природе как природе в качестве продукта, и, таким образом, атомистическая система должна быть постоянным отражением динамической. В «Наброске» намеренно избирается направление атомистической физики. Для понимания нашей науки немаловажно, если то, что там было показано в *продукте*, мы покажем здесь в *продуктивности*.

г) *В чистой продуктивности природы вне раздвоения нет ничего различного; лишь раздвоенная в самой себе продуктивность дает продукт.*

Поскольку абсолютная продуктивность направлена только на продуцирование само по себе, а не на продуцирование чего-то определенного, то тенденция природы, посредством которой в ней возникает продукт, будет *отрицательной* тенденцией продуктивности.

Так же как в природе в той мере, в какой она реальна, не может быть продуктивности без продукта, в ней не может быть и продукта без продуктивности. Природа может лишь приближаться к обоим крайностям, и следует показать, *что* она приближается к ним.

а) *Чистая продуктивность изначально направлена на безобразность.*

Там, где природа расточает себя в безобразности, в ней исчерпывается продуктивность. (Именно это выражено в понятии латентности.) И наоборот, там, где верх берет образ, где, следовательно, продуктивность *ограничивается*, продуктивность выступает; она является не в качестве представленного продукта, а *в качестве* продуктивности, хотя и переходящей в продукт, — как в явлениях теплоты. (Понятие невесомых материй — лишь символическое понятие.)

б) *Если продуктивность направлена на безобразность, то она в объективном рассмотрении есть абсолютно безобразное.*

(Смелость атомистической системы недостаточно понята. Господствующая в ней идея абсолютно безобразного, нигде в качестве определенной материи не представляемого, есть не что иное, как символ приближающейся к продуктивности природы. Чем ближе к продуктивности, тем ближе к безобразности.)

у) *Продуктивность является в качестве таковой лишь там, где ей ставятся границы.*

Что есть повсюду и во всем, того именно поэтому нет нигде. Продуктивность фиксируется только ограничением. *Электричество существует* лишь в тот момент, когда даны границы, и попытки найти в его феноменах что-либо иное, чем феномены (ограниченной) продуктивности, свидетельствуют лишь о скудости представления. Условие *света* есть противоположность как в электрическом и гальваническом, так и в химическом процессе, и даже тот свет, который приходит к нам без нашего содействия (феномен продуктивности, осуществляемой повсюду Солнцем), предполагает эту противоположность *.

Л) *Только ограниченная продуктивность служит подступом к продукту.* (Объяснение продукта должно начинаться с возникновения твердой точки, где начинается этот подступ.) *Условием всякого образования является дуализм.* (В этом заключается глубокий смысл Кантовой конструкции материи из противоположных сил.)

Явления электричества служат общей схемой для конструкции материи вообще.

е) *В природе не может быть ни чистой продуктивности, ни чистого продукта.*

Первая есть абсолютное отрицание всякого продукта, второй — отрицание всякой продуктивности.

(Приближение к первой — абсолютно разлагаемое, ко второму — абсолютно неразлагаемое в атомистике. Первое не может мыслиться, не будучи одновременно абсолютно неслагаемым, второе — не будучи одновременно абсолютно слагаемым.)

Следовательно, природа должна изначально быть чем-то промежуточным между тем и другим, и, таким образом,

* По данным проведенных *экспериментов* нам во всяком случае не представляется невозможным рассматривать явления света и электричества как нечто единое, поскольку в призматическом изображении цвета можно рассматривать как противоположные друг другу, а падающий, как правило, в середину белый цвет — как точку неразличности: по аналогии мы склонны считать подлинной именно *эту* конструкцию световых явлений.

мы приходим к понятию *продуктивности, находящейся на стадии перехода в продукт, или продукта, продуктивность которого уходит в бесконечность*. Мы будем держаться последнего определения.

Понятия продукта (фиксированного) и продукта продуктивного (свободного) противоположны друг другу. Поскольку постулированное нами уже есть продукт, то, будучи продуктивным, оно может быть таковым только *определенным образом*. Однако определенная продуктивность есть (активное) *образование*. Следовательно, упомянутое третье должно было бы находиться в *состоянии образования*.

Но продукт должен быть продуктивен бесконечно (упомянутый переход никогда не должен совершиться абсолютно); следовательно, хотя продукт будет в каждый данный момент определенным образом продуктивен, останется продуктивность, а не продукт.

(Может возникнуть вопрос, как вообще здесь мыслим переход от образа к образу, если *ни один образ* не фиксирован. Однако появление *мгновенных* образов возможно уже потому, что эволюция не может идти с бесконечной скоростью, и поэтому, по крайней мере в каждый данный момент, образ определен.)

Продукт являет себя находящимся в процессе *бесконечной метаморфозы*.

(С точки зрения рефлексии — как находящийся в постоянной готовности перейти из жидкого состояния в твердое, но никогда не достигающий искомого образа. Организации, которые не живут в более грубой стихии, живут во всяком случае в глубине воздушного океана — многие из них переходят в результате метаморфозы из одной среды в другую; и разве животное, почти все жизненные функции которого состоят в сокращении, не представляет собой подобный скачок?)

Метаморфоза не может совершаться *беспорядочно*. Она должна оставаться в рамках изначальной противоположности и тем самым быть замкнутой в определенных границах*.

(Эта упорядоченность выразится только во внутреннем родстве образов, а это родство в свою очередь немислимо без некоего *основного* типа, который лежит в основе всех

* Поэтому там, где противоположность снимается или смещается, метаморфоза становится беспорядочной. И что такое болезнь, если не метаморфоза?

остальных и который все они с различными отклонениями выражают.)

Однако и в этом продукте мы не находим того, что искали, — продукта, который, будучи бесконечно продуктивен, остается одним и тем же. Что продукт остается одним и тем же, кажется невероятным, поскольку он немислим без абсолютного торможения, без снятия продуктивности. Продукт должен быть заторможен, как была заторможена продуктивность, ибо он все еще продуктивен; он должен быть заторможен посредством *раздвоения* и вытекающего отсюда ограничения. Однако следовало бы объяснить также, как продуктивный продукт может быть заторможен на отдельных ступенях образования, не переставая быть продуктивным, или как *посредством самого раздвоения обеспечивается продолжение продуктивности*.

На этом пути мы провели читателя до задачи четвертого раздела «Наброска» и предоставляем теперь ему самому найти там решение этой задачи и выводы, к которым оно ведет. Попытаемся сначала наметить, каким должен представиться выведенный здесь продукт с точки зрения *рефлексии*.

Продукт есть синтез, в котором противоположные крайности соприкасаются: одна обозначается как абсолютно разлагаемое, другая — как абсолютно неразлагаемое. В атомистической физике пытаются объяснить, каким образом посредством силы сцепления, пластической силы и т. д. в предпоследнюю продуктом абсолютную прерывность вступает непрерывность. Напрасно, ибо непрерывность есть только сама продуктивность.

Множество образов, принимаемых в процессе метаморфозы этим продуктом, объяснялось различием ступеней развития, где каждой ступени развития соответствует особый образ. Стронник атомистики полагает в природу известные основные образы, а так как в природе все стремится принять образ, и все формирующееся имеет свой *особый* образ, то приходится допустить наличие в природе основных образов, правда, лишь в качестве *намеченных*, а не в качестве асти находящихся в природе.

С точки зрения рефлексии, становление такого продукта должно представляться постоянным стремлением изначальных действий производить определенный образ и постоянно вновь уничтожать созданные образы.

Тогда продукт не был бы продуктом простой тенденции — он был бы лишь зримым выражением внутренней

пропорции, внутреннего равновесия изначальных действий, которые не сводят друг друга к абсолютной безобразности, но из-за всеобщего столкновения не позволяют произвести и определенный фиксированный образ.

До сих пор (пока мы оперировали только идеальными факторами) можно было допустить возможность противоположных направлений исследования; с этого же момента, когда перед нами встает задача проследить реальный продукт на всех стадиях его развития, остается лишь одно возможное направление.

м) ⁵ Вследствие неизбежного деления продуктивности на противоположные направления на каждой данной ступени развития продукт сам делится на *отдельные продукты*, которыми, однако, именно поэтому обозначены лишь различные ступени развития.

Что дело обстоит именно таким образом, можно показать и на самих продуктах, если сравнить их друг с другом применительно к их образованию и стремиться обнаружить непрерывность образования, — идея, которая никогда не может быть полностью реализована, поскольку непрерывность всегда есть только в *продуктивности*, а не в *продуктах* (для рефлексии).

Для того чтобы обнаружить непрерывность в продуктивности, необходимо показать более точно, чем это делалось до сих пор, последовательность ступеней *перехода продуктивности в продукт*. Тем, что продуктивность *ограничивается* (см. выше), дан сначала лишь подступ к продукту, лишь твердая точка для продуктивности вообще. Следует показать, *как* продуктивность постепенно материализуется и превращается во все более фиксированные продукты, что дало бы *динамическую последовательность ступеней в природе*, а это и есть, собственно, главная задача всей нашей системы.

(Заранее приведем для объяснения следующее. Сначала требуется раздвоение продуктивности; причина, которой вызывается это раздвоение, остается сначала вне рамок исследования. Раздвоением, быть может, обусловлено чередование сокращения и расширения. Это чередование не есть нечто в материи, оно есть *сама материя* и первая ступень переходящей в продукт продуктивности. *Продукт* может возникнуть только посредством прекращения чередования, следовательно, посредством чего-то *третьего*, которое само *фиксирует* это чередование, следовательно, материя, созерцаемая на самой низкой ступени (в *первой* потенции), была бы таким чередованием, созерцаемым

в покое или в равновесии; и, наоборот, посредством снятия этого третьего материя могла бы быть поднята на более высокую ступень. Возможно, конечно, что выведенные только что продукты могли бы находиться на *совершенно различных ступенях* материальности или *упомянутого перехода* или что эти различные ступени можно было бы различить в одном продукте в большей или меньшей степени, чем в другом; следовательно, тем самым была бы действительно представлена *динамическая последовательность этих продуктов*.

п) В *решении* самой задачи мы сохраняем пока прежнее направление, хотя и неизвестно, куда оно нас приведет.

В природу привнесены отдельные (индивидуальные) продукты; однако в этих продуктах все еще должна быть различима продуктивность в *качестве* продуктивности. Продуктивность, как предполагается, еще не абсолютно перешла в продукт. Пребываемость продукта должна быть постоянным самовоспроизведением.

Возникает задача показать, что препятствует этому абсолютному переходу — тому, чтобы продуктивность исчерпала себя в продукте, или что превращает пребывание продукта в постоянное самовоспроизведение.

Совершенно невозможно понять, как повсюду стремящаяся к продукту деятельность встречает препятствие к тому, чтобы *полностью* перейти в него, если этому переходу не препятствуют *внешние влияния*, и продукт, для того чтобы пребывать, не вынужден в каждый момент *вновь* производить себя.

Однако до сих пор не найдено никаких следов причины, противоположной продукту (органической природе), следовательно, такая причина может быть пока только постулирована. (Мы полагали, что в возникшем продукте вся природа исчерпала себя, и только теперь замечаем, что для понимания этого продукта необходимо предпослать *нечто другое* и что в природе должна обнаружиться новая противоположность.)

До сих пор природа была для нас абсолютным *тождеством* в двойственности — теперь мы сталкиваемся с противоположностью, которая должна присутствовать *внутри* этого тождества. Эта противоположность должна быть выявлена в самом дедуцированном продукте, если ее вообще можно вывести.)

Дедуцированный продукт есть *идущая вовне* деятельность — различить ее в *качестве* таковой нельзя без дея-

тельности, идущей в том же продукте извне *внутри* (образенной на саму себя), а эта деятельность в свою очередь не может мыслиться, если она не *оттесняется* (отражается) извне в обратном направлении.

В противоположных направлениях, возникающих вследствие этого противопоставления, заключен принцип конструкции всех явлений жизни; если снять эти противоположные направления, жизнь окажется либо абсолютной деятельностью, либо абсолютной рецептивностью, ибо изначально она возможна только как самое совершенное взаимоотношение рецептивности и деятельности.

Мы отсылаем читателя к «Наброску», только обращая его внимание на то, что здесь достигнута более высокая степень конструкции.

Выше (g) мы объяснили возникновение *продукта вообще* натиском природы, направленным против изначальной точки торможения, благодаря чему эта точка возвышается до уровня наполненной сферы и таким образом обретает постоянство. Здесь же, поскольку мы выводим натиск *внешней* природы не на простую точку, а на *продукт*, та первая конструкция возвышается для нас как бы до *второй потенции*, — у нас теперь удвоенный продукт (в дальнейшем мы увидим, что органическая природа вообще есть только более высокая потенция неорганической и что она именно потому возвышается над неорганической, что в ней то, что уже есть продукт, *вновь* становится продуктом).

Поскольку продукт, дедуцированный нами в качестве самого изначального, сам вынуждает нас обратиться к противоположной ему природе, становится очевидным, что наша конструкция возникновения продукта была вообще *неполной* и что мы еще далеко не решили нашу задачу (задача всей нашей науки — сконструировать возникновение фиксированного продукта).

Продуктивный продукт как таковой может существовать только под влиянием внешних сил, ибо только таким образом продуктивность прерывается и встречает препятствие, не позволяющее ей угаснуть в продукте. Для этих внешних сил также должна существовать особая сфера: они должны находиться в мире, который *непродуктивен*. Однако этот мир именно поэтому должен быть во всех отношениях фиксированным и неизменно определенным. Следовательно, задача показать, как в природе возникает продукт, решена всем предшествующим изложением лишь односторонне. «Продукт затормаживается раздвоением

продуктивности на каждой ступени развития». Но это относится только к *продуктивному* продукту, здесь же речь идет о продукте *непродуктивном*.

Противоречие, с которым мы столкнулись, может быть разрешено лишь в том случае, если будет найдено *общее* выражение для конструкции *продукта вообще* (независимо от того, продуктивен ли он или перестал быть таковым).

Поскольку существование *непродуктивного* (неорганического) мира сначала только постулируется, чтобы объяснить продуктивный мир, то и условия его могут быть установлены лишь гипотетически; а поскольку мы пока что вообще знаем этот мир лишь из его противоположности продуктивному миру, то и упомянутые условия также должны быть выведены только из этой противоположности. (Из этого явствует, о чем упоминается и в «Наброске», что этот второй раздел, как и первый, содержит только гипотетическую истину, так как ни органическая, ни неорганическая природа не объяснены, если конструкция обеих не приведена к общему выражению, а это может быть достигнуто лишь в синтезирующем разделе нашего исследования. Этот раздел должен привести нас к наивысшим и самым общим принципам конструкции *природы* вообще, ввиду чего мы сразу же отсылаем к нему читателя, стремящегося познакомиться с нашей системой. Гипотетическую дедукцию неорганического мира и его условий мы можем здесь опустить с тем большим основанием, что в «Наброске» она в достаточной степени разработана; спешим перейти к самой общей и наивысшей задаче нашей науки.)

Самую общую задачу умозрительной физики можно теперь сформулировать так: *привести конструкцию органических и неорганических продуктов к общему выражению*.

Мы можем здесь коснуться лишь основных положений в решении этой задачи, а из них выделить только те, которые недостаточно полно разработаны в «Наброске» (третий главный раздел).

А

С самого начала мы принимаем в качестве принципа следующее: *поскольку органический продукт есть продукт во второй потенции, органическая конструкция продукта должна быть по крайней мере символом изначальной конструкции всякого продукта вообще*.

а) Для того чтобы продуктивность вообще могла быть

фиксирована в одной точке, *должны быть даны границы*. Поскольку *границы* служат условием *первого явления*, то *причина*, в силу которой создаются границы, не может более являться, она возвращается в *глубину природы* или каждого продукта.

В органической природе это ограничение продуктивности дано посредством того, что мы называем *чувствительностью* и что надлежит мыслить как первое условие конструкции органического продукта («Набросок», с. 169).

b) Непосредственное следствие ограниченной продуктивности есть чередование *сокращения и расширения* в уже данной и, как мы теперь знаем, как бы вторично сконструированной материи.

с) Там, где это чередование останавливается, продуктивность переходит в продукт, а там, где она восстанавливается, продукт переходит в продуктивность. Ибо, поскольку продукт должен оставаться бесконечно продуктивным, в нем должны быть *различимы три ступени продуктивности*; абсолютный переход продуктивности в продукт есть уничтожение самого продукта.

d) Так же, как эти три ступени различимы в *индивидууме*, они должны быть различимы во *всей органической природе*, и последовательность ступеней организаций есть не что иное, как последовательность ступеней самой *продуктивности*. (Продуктивность исчерпывает себя в продукте *A* до степени *c* и может приступать к созданию продукта *B* только там, где прекратилось создание *A*, т. е. со степени *d*, и так далее до *исчезновения* всякой продуктивности. Если бы нам была известна абсолютная *степень* продуктивности, например, *Земли* (определяемая отношением ее к Солнцу), то исходя из этого границу организации на Земле можно было бы определить точнее, чем на основании неполных опытных данных, которые не могут быть полными хотя бы по одному тому, что катастрофы, происходившие в природе, несомненно, уничтожили крайние звенья цепи. Подлинная история природы, объектом которой служат не *продукты*, а *сама природа*, прослеживает *единую*, как бы сопротивляющуюся свободе продуктивности на всех поворотах и изгибах ее пути вплоть до той точки, где она в конце концов должна угаснуть в продукте.)

На этой динамической последовательности ступеней в индивидууме, как и во всей органической природе, основана конструкция всех органических явлений («Набросок», с. 220-279).

В

Если придать этим положениям форму всеобщности, они приведут нас к следующим основоположениям общей теории природы.

а) Продуктивность должна быть *изначально* ограничена. Поскольку *вне* ограниченной продуктивности есть (только) *чистое тождество*, то ограничение не может быть дано посредством уже имеющейся различности (*Differenz*) и, следовательно, должно быть результатом возникающей *в самой продуктивности противоположности*, к которой мы здесь возвращаемся как к первому постулату⁶.

б) Эта различность, мыслимая в *чистом* виде, есть первое условие всей деятельности (природы); продуктивность притягивается и отталкивается между этими противоположностями (изначальными границами)⁷, и в этом чередовании расширения и сокращения необходимо возникает нечто общее, но существующее только в *чередовании*. Для того чтобы это общее пребывало *вне* чередования, должно быть фиксировано само *чередование*. *Деятельное* в чередовании есть в себе самой раздвоенная продуктивность.

с) Возникает вопрос:

а) Чем может быть вообще фиксировано это чередование. Оно не может быть фиксировано чем-то, содержащимся в самом чередовании в качестве его *звена*, следовательно, должно быть фиксировано чем-то третьим.

8) Однако это третье должно быть способным вторгнуться в эту изначальную противоположность; но *вне* этой противоположности ничего нет⁸, следовательно, оно (это третье) должно уже изначально присутствовать в ней в качестве чего-то такого, что опосредствовано противоположностью и в свою очередь опосредствует противоположность. Ибо в противном случае нет основания для того, чтобы это третье изначально содержалось в названной противоположности.

Противоположность есть снятие тождества, но природа есть тождество *изначально*. Следовательно, в этой противоположности вновь должно быть стремление к тождеству. Это стремление (непосредственно) обусловлено противоположностью; если бы не было противоположности, было бы тождество, абсолютный покой и не было бы *стремления* к тождеству⁹. Если же в самой противоположности не было бы тождества, то и сама противоположность не могла бы длиться.

Тождество, вышедшее из различности, есть неразличность (Indifferenz), следовательно, упомянутое выше третье есть *стремление к неразличности*, обусловленное самой различностью, которая в свою очередь обусловлена им. (Различность как таковая вообще постигнута быть не может и есть для созерцания только через нечто третье, которое ее сохраняет, — на чем основывается и чередование.)

Следовательно, это третье есть единственное, что в изначальном чередовании составляет субстрат. Однако субстрат так же предполагает чередование, как чередование субстрат — здесь нет ни первого, ни второго; различность и стремление к неразличности одновременны, совершенно едины во времени.

Основное положение: ни одно тождество в природе не абсолютно, следовательно, оно всегда — только неразличность¹⁰.

Поскольку само это третье *предполагает* изначальную противоположность, противоположность не может быть снята им *абсолютно, условие продолжения деятельности третьего* (той третьей деятельности или природы) состоит в постоянном сохранении противоположности, и, наоборот, сохранение *противоположности обусловлено посредством продолжающегося сохранения третьего*.

Но как же мыслить противоположность продолжающейся?

У нас есть одна изначальная противоположность, между границами которой должна находиться вся природа; допустим, что факторы этой противоположности действительно могут переходить друг в друга или абсолютно совпадать в некоем третьем (в отдельном продукте), тогда противоположность снята, а с ней и названное выше *стремление* и, следовательно, вся деятельность природы. Сохранение же противоположности мыслимо только в том случае, если она *бесконечна* — если самые крайние ее границы остаются расходящимися в бесконечность, *так что всегда могут быть произведены только опосредствующие звенья синтеза, но сам последний и абсолютный синтез никогда произведен быть не может*, вследствие чего никогда не будет достигнута абсолютная точка неразличности, а достигаются только ее *относительные точки*. Каждая возникающая неразличность оставляет новую, еще не снятую противоположность, та опять переходит в неразличность, которая также лишь *частично* снимает изначальную противоположность. Посредством изначальной противоположно-

сти и стремления к неразличенности создается продукт, но продукт снимает противоположность лишь *частично*: посредством снятия этой части, т. е. посредством возникновения самого продукта, возникает, следовательно, новая противоположность, отличающаяся от снятой ранее, а благодаря ей — продукт, отличный от первого; но и он оставляет *абсолютную* противоположность неснятой; таким образом вновь возникает дуализм, а посредством него — продукт, и так до бесконечности.

Допустим, что в продукте A объединены противоположности c и d , но вне этого объединения остается еще противоположность B и e . Она снимается в B , но и этот продукт не снимает противоположность a и f ; если предположить, что a и f обозначают крайние границы, то их объединение и будет тем продуктом, который никогда не будет произведен.

Между крайними точками a и f находятся противоположности $c — d$ и $b — e$, однако ряд этих промежуточных противоположностей бесконечен, *все* эти промежуточные противоположности находятся в одной абсолютной противоположности. В продукте A от a снято только c , от f только d ; если то, что остается от a , мы назовем B , то, что остается от f , — e , то они в силу абсолютного стремления к неразличенности будут, правда, вновь объединены, но оставят неснятой новую противоположность, и, таким образом, между a и f останется бесконечный ряд промежуточных противоположностей, а продукт, в котором они абсолютно снимают друг друга, всегда будет только в *становлении*, но никогда не *есть*.

Это уходящее в бесконечность образование следует представлять себе так: изначальная противоположность должна была бы снять себя в изначальном продукте A . Продукт должен был бы пасть на точку неразличенности для a и f , но поскольку противоположность абсолютна и может быть снята только в бесконечно продолжающемся (никогда — в действительном) синтезе, то A следует мыслить как центр бесконечной окружности (диаметр которой есть бесконечная линия $a — f$). Поскольку в продукте противоположности $a — f$ объединены только c и d , в нем возникает новое раздвоение B и e , и продукт таким образом разъединяется в противоположных направлениях; в точке, где стремление к неразличенности получит преобладание, B и e начнут создавать новый, отличающийся от первого продукт, однако между a и f лежит еще бесконечное множество противоположностей; следовательно, точка неразличенно-

сти B есть центр окружности, которая находится в первой окружности, но сама также бесконечна и т. д.

Противоположность $b — e$ в B поддерживается посредством A , так как оно (A) оставляет ее *необъединенной*; (так же) противоположность в C поддерживается посредством B , ибо B также снимает *лишь часть* от a и f . Однако противоположность в C поддерживается посредством B лишь постольку, поскольку A поддерживает противоположность в B ¹¹. Следовательно, то, что выступает как результат этой противоположности C и B <допустим, например, что этот результат — общая гравитация>, обусловлено общим влиянием A , таким образом, что B и C и бесконечное множество продуктов, которые окажутся между a и f , в качестве промежуточных звеньев составляют по отношению к A только один продукт. *Различенность*, еще остающаяся в A после объединения c и d , — лишь та *одна*, которая затем опять возникает в B , C и т. д. вследствие их деления.

Однако сохранение противоположности является для каждого продукта условием стремления к неразличенности, следовательно, A поддерживает стремление к неразличенности в B , B — в C . Но противоположность, которую A оставило неснятой, только одна; следовательно, и та тенденция в B , в C и так до бесконечности обусловлена и поддерживается только посредством A .

Определенная таким образом организация есть не что иное, как организация универсума в гравитационной системе. Сила тяжести *проста*, но ее *условие* — двойственность. Неразличенность возникает только из различенности. Снятый дуализм есть материя в той мере, в какой она только *масса*.

Абсолютная точка неразличенности не существует нигде, она как бы распределена между многими *отдельными* точками. Универсум, формирующийся от центра к периферии, *ищет* точку, где будут сняты и самые крайние противоположности природы; невозможность этого снятия обеспечивает бесконечность универсума.

С каждого продукта A неснятая противоположность переносится на новый продукт B ; тем самым продукт A становится причиной дуализма и гравитации B (это *перенесение* есть то, что называют воздействием посредством распределения, теория которого уясняется только исходя из этого пункта)¹². Так, например, Солнце, поскольку оно — лишь относительная неразличенность, поддерживает противоположность, обуславливающую тяжесть подчиненных

ему небесных тел, до тех пределов, до которых доходит сфера его воздействия¹³.

Неразличенность в каждый момент снимается и в каждый момент вновь восстанавливается. Поэтому тяжесть действует как в покоящихся, так и в движущихся телах. Всеобщее восстановление дуализма и снятие его в каждый данный момент может являть себя только как *nisus*¹⁴ по отношению к некоему третьему; это третье <следовательно, просто 0, оно>, будучи абстрагировано от тенденции, ничто (= 0), следовательно, оно только *идеально* (только обозначающее пространство) — *точка*¹⁵. Тяжесть (центр тяжести) для каждого целостного продукта только *одна* (ибо и противоположность одна), и *одна* также относительная точка неразличенности. Точка неразличенности *отдельного* тела обозначает только направленность его стремления по отношению к общей точке неразличенности; поэтому эта точка может рассматриваться как единственная, где действует тяжесть; также и то, посредством чего тела только и обретают для нас существование, есть это стремление вовне*.

Вертикальное падение по направлению к этой точке есть не простое, а *сложное* движение; приходится лишь удивляться тому, что это не было понято раньше**.

Тяжесть не пропорциональна массе (ибо что такое эта масса, если не абстракция специфической тяжести, просто гипостазированной вами?), напротив, масса тела есть лишь выражение момента, когда в нем снимается противоположность.

d) В предшествующем изложении в общих чертах закончена конструкция материи, но не специфическая различенность материи.

Общее для всей материи *B*, *C* и т. д. по отношению к *A* есть не снятое посредством *A* различное, которое в *B* и *C* также снимается лишь *частично*, следовательно, также опосредствованная этой различенностью тяжесть.

Таким образом, *B* и *C* *отличает* от *A* не снятая посредством *A* различенность, которая становится условием тяжести для *B* и *C*.

Так же и *C* *отличает* от *B* (если *C* есть подчиненный *B* продукт) не снятая посредством *B* различенность, кото-

* Баадер о пифагорейском квадрате, 1798.

** За исключением мыслящего автора единственной известной мне рецензии на мою работу «О мировой душе» в «Вюрцбургских ученых записках».

рая опять переносится на *C*. Следовательно, сила тяжести для высшего небесного тела и для тела подчиненного не одинакова, и в центральных силах притяжения царит такое же многообразие, как в их условиях (ср. «Набросок», с. 119).

Различенность отдельных продуктов в продуктах *A*, *B*, *C*, которые, будучи противоположны *друг другу*, представляют абсолютно однообразные продукты (так как противоположность для *продукта в целом* одна и та же), возможна благодаря тому, что в *снятии* мыслимо различное соотношение факторов, такое, например, что в *x* преобладает положительный фактор, в *y* — отрицательный (что делает одно тело заряженным положительным электричеством, другое — отрицательным; всякая различенность — только различенность электричества) ¹⁶.

е) Что тождество материи есть не *абсолютное* тождество, а только *неразличенность*, может быть доказано лишь исходя из возможности вновь снять тождество и из сопровождающих его феноменов ¹⁷; позволим себе обозначить для краткости это повторное снятие и вытекающие из него феномены выражением *динамический процесс*, хотя при этом, само собой разумеется, еще вовсе не решено, можно ли считать нечто подобное действительным повсюду.

В динамическом процессе будет ровно столько ступеней, сколько при переходе из различенности в неразличенность.

а) Первая ступень будет обозначена объектами, в которых *чередование и снятие противоположности в каждый данный момент само еще есть объект восприятия.*

Весь продукт в каждый момент воспроизводится вновь ¹⁸, т. е. противоположность, которая в нем снимается, в каждое мгновение возникает вновь, но это новое возникновение различенности непосредственно теряется во *всеобщей* тяжести ¹⁹; следовательно, это возникновение различенности может быть воспринято лишь в *единичных* объектах, которые, как кажется, тяготеют *друг к другу*; если одному фактору противоположности предлагается противоположный ему фактор в другом, то *два фактора начинают тяготеть друг к другу*, и, следовательно, всеобщая тяжесть не снимается, но внутри всеобщей тяжести действует особая тяжесть. Такими двумя продуктами по отношению друг к другу являются Земля и магнитная стрелка, в которой постоянное снятие неразличенности выражается в тяготении к полюсам ²⁰, а постоянное возвращение к тождеству ²¹ — в тяготении к общей точке неразличенности.

Следовательно, объектом здесь становится не *объект*, а процесс *воспроизведения самого объекта* ²².

Р) На первой ступени в тождестве продукта опять появляется его двойственность, на второй ступени сама противоположность разделится и распределится между различными телами (Л и В). В силу того что один фактор противоположности достигает *относительного* преобладания в А, другой — в В, на основании того же закона, который действовал в а, возникает тяготение факторов *друг к другу*, а тем самым новая неразличенность, переходящая вновь, как только в каждом из них восстановится относительное равновесие, в *отталкивание* ²³. (Чередование притяжения и отталкивания. *Вторая* ступень, на которой являет себя материя.) Это — электричество.

у) На второй ступени один фактор продукта имел лишь *относительное* преобладание, на *третьей* ²⁴ он достигнет *абсолютного* — посредством двух тел А и В опять будет полностью представлена изначальная противоположность — материя вернется к *первой* ступени становления.

На *первой ступени* — еще *чистая различенность* без субстрата (ибо из нее только возникнет субстрат), на второй мы имеем простые факторы двух продуктов, *противоположных друг другу*, на третьей — *сами продукты*; здесь — различенность в *третьей* *потенции*.

Если два *продукта* абсолютно противоположны друг другу ²⁵, то в каждом из них должна быть снята неразличенность *тяжести* (благодаря которой он вообще *есть*) и они должны тяготеть друг к другу ²⁶. На второй ступени было лишь взаимное тяготение факторов, здесь — тяготение продуктов ²⁷. Этот процесс, следовательно, впервые затрагивает и *неразличенное в продукте*, т. е. распадаются сами продукты.

Там, где различенность одинакова, одинакова и неразличенность, следовательно, различенность *продуктов* может завершиться только *неразличенностью* продуктов. (Вся выведенная ранее неразличенность была лишь неразличенностью лишенных субстрата или во всяком случае простых факторов. Здесь же речь идет о неразличенности продуктов.) Это стремление не исчезнет, пока не возникнет общий продукт. Формируясь, продукт проходит с двух сторон через все промежуточные звенья, находящиеся между двумя продуктами <, например, через все промежуточные ступени специфической тяжести), пока не достигнет точки, в которой он подчиняется неразличенности и фиксируется.

Общие замечания

Посредством (в) первой конструкции продукт устанавливается как тождество; это тождество, правда, опять переходит в противоположность, однако эта противоположность не связана больше с *продуктами*, а есть противоположность самой *продуктивности*. Следовательно, продукт *в качестве* продукта есть (был) тождество. Но и в сфере продуктов опять возникает двойственность на второй ступени, и лишь на третьей ступени двойственность *продуктов* опять становится *тождеством* продуктов²⁸. Таким образом, и здесь имеет место переход от тезиса к антитезису, а отсюда к синтезу. Последний синтез материи завершается в химическом процессе, для того чтобы она и далее составлялась, должен разомкнуться и этот круг.

Нам приходится предоставить нашим читателям самим уозаключить, к каким выводам ведут изложенные здесь принципы и какую всеобщую связь они привносят в явления природы. Однако укажем для примера следующее: если в химическом процессе цепь тяжести расторгается, возникает явление *света*, сопровождающее химический процесс в его наибольшей завершенности (в качестве процесса сгорания); это странное явление при дальнейшем его прослеживании подтверждает то, что сказано в «Наброске», с. 146: «действие света должно находиться в тайной связи с действием тяжести, которое оказывают центральные тела». Ибо разве не распадается неразличность тяжести в каждый данный момент, поскольку ведь тяжесть, будучи всегда действительной, предполагает постоянное снятие неразличности? Так, Солнце посредством направленного на Землю распределения создает общее разъединение материи в изначальную противоположность (а тем самым и тяжесть). Это всеобщее *снятие неразличности* есть то, что нам (живым) является как *свет*; следовательно, *там*, где неразличность распадается (в химическом процессе), нам *должен* явиться свет. В соответствии с предыдущим *одна и та же* противоположность обнаруживается в магнетизме, ведет к электричеству и теряется затем в химическом процессе²⁹. Дело в том, что в химическом процессе *весь* продукт становится + *E* или — *E* (тело с зарядом положительного электричества в абсолютно *несгоревших* телах будет всегда и *наиболее сгораемым*³⁰, напротив, абсолютно несгораемое — причина всякого *отрицательного заряда* в телах), и, если позволено это перевернуть, что же такое сами тела, если не уплотненное

(заторможенное) электричество? В химическом процессе все тело распадается на $+E$ или $-E$. Свет — повсюду явление *положительного* фактора в изначальной противоположности; поэтому там, где устанавливается противоположность, для нас есть свет, поскольку вообще созерцается только положительный фактор, а отрицательный только ощущается. Понятна ли теперь связь со светом суточного и годового отклонения магнитной стрелки, понятно ли, что, если в каждом химическом процессе противоположность распадается, то свет есть причина и начало всякого химического процесса? ³¹

г) *Динамический процесс есть не что иное, как вторая конструкция материи, и числу ступеней в динамическом процессе соответствует число ступеней в изначальной конструкции материи.* Это положение — перевернутое положение пункта е) ³². То, что в рамках динамического процесса воспринимается в продукте, происходит *по ту сторону* продукта с простыми факторами всякого дуализма.

Первым подступом к изначальной продукции служит ограничение продуктивности изначальной противоположностью, которая в *качестве* противоположности (и условия всякой конструкции) различается только в *магнетизме*; вторая ступень продукции — *чередование* расширения и сокращения, которое в *качестве* такового мы видим только в *электричестве*; и, наконец, третья ступень — переход этого чередования в неразличенность, которая в *качестве* таковой познается только в *химических* явлениях.

Магнетизм, электричество и химический процесс суть *категории* изначальной конструкции природы (материи) — она ускользает от нас и находится за пределами созерцания, эти категории — оставшееся от нее, устойчивое, фиксированное — общие схемы конструкции материи.

И — чтобы завершить круг в той точке, откуда он начал, — так же, как в органической природе в последовательности ступеней — чувствительности, раздражимости и стремления к формированию в каждом индивидууме заключена тайна продуктивности *всей органической природы*, так и в последовательности ступеней — магнетизма, электричества и химического процесса, — которую можно различить и в единичном теле, заключена тайна продуктивности *природы из самой себя* (всей природы) ³³.

С

Мы приблизились теперь к решению нашей задачи — привести к общему выражению конструкцию органической и неорганической природы.

Неорганическая природа — продукт *первой* потенции, органическая природа — продукт *второй*³⁴ (так было установлено выше; вскоре мы увидим, что она продукт еще более высокой потенции), поэтому вторая по отношению к первой является случайной, первая по отношению ко второй — необходимой. Неорганическая природа может начинаться с *простых* факторов, органическая — только с *продуктов*, которые в свою очередь становятся факторами. Поэтому неорганическая природа предстает вообще как от века существующая, а органическая — как *возникшая*.

В органической природе неразличенность не может быть достигнута на том пути, на котором она достигается в неорганической природе, так как жизнь и состоит именно в том, чтобы постоянно *препятствовать утверждению неразличенности* (препятствовать абсолютному переходу продуктивности в продукт), в силу чего может возникнуть только такое состояние, к которому природа как бы принуждается.

Посредством организации материя, уже вторично составленная посредством химического процесса, еще раз возвращается к начальной точке формирования (описанный выше круг еще раз раскрывается); неудивительно, что материя, все время отбрасываемая в формирование, наконец возвращается в качестве совершеннейшего продукта.

Те же ступени, которые изначально проходит продуцирование природы, проходит и продуцирование органического продукта, с той только разницей, что оно уже на *первой ступени* начинается с продуктов *простой* потенции. И органическое продуцирование начинается с ограничения, но не *изначальной* продуктивности, а *продуктивности продукта*; и органическое образование, так же как изначальное, происходит посредством чередования расширения и сокращения, но это чередование происходит не в простой продуктивности, а в сложной.

Однако все это есть и в химическом процессе³⁵, и тем не менее здесь все-таки достигается неразличенность. Следовательно, жизненный процесс должен быть процессом более высокой потенции, чем химический, и если основная схема химического процесса — двойственность, то схемой

жизненного процесса должна быть тройственность (будет процессом третьей потенции). Но схема тройственности есть (действительно) основная схема гальванического процесса (Риттер. «Доказательство», с. 172)³⁶, следовательно, гальванический процесс (или процесс возбуждения) стоит на одну ступень выше, чем химический процесс, и то третье, чем он обладает и что отсутствует в химическом процессе, препятствует тому, чтобы в органическом продукте * возникла неразличенность.

Поскольку возбуждение препятствует тому, чтобы в единичном продукте возникла неразличенность, а противоположность тем не менее существует (ибо изначальная противоположность все еще сопровождает нас)³⁷, то природе остается только одно — разъединение факторов в *различных* продуктах³⁸. Именно поэтому образование единичного продукта не может быть завершенным, и продукт никогда не перестанет быть продуктивным³⁹. Противоречие в природе состоит в том, что продукт должен быть *продуктивным* (т. е. продуктом третьей потенции) и что вместе с тем продукт *в качестве* продукта третьей потенции должен перейти в неразличенность⁴⁰.

Это противоречие природа пытается разрешить тем, что она опосредствует саму *неразличенность продуктивностью*, однако и это не удается, так как действие продуктивности служит только искрой, от которой вспыхивает новый процесс возбуждения; продукт продуктивности есть *новая продуктивность*. В нее как в свой продукт, правда, переходит продуктивность *индивидуума*, следовательно, индивидуум более или менее быстро перестает быть продуктивным, однако тем самым он и перестает быть и продуктом третьей потенции, и точки неразличенности природа достигает в нем только тогда, когда он снижается до продукта второй потенции **.

* То же выведение дано уже в «Наброске», с. 177. Теперь, вероятно, достаточно ясно, что такое динамическое действие, которое в «Наброске» рассматривается и как причина возбудимости. Это — *всеобщее действие*, повсюду обусловленное снятием неразличенности и в конечном счете стремящееся к различности продуктов, если оно не встречает, как это происходит в процессе возбуждения, постепенного противодействия этому.

** О том, из каких противоречий возникает жизнь, и о том, что она вообще есть лишь повышенное состояние *обычных* сил природы, свидетельствует прежде всего противоречие природы в том, чего она пытается, хотя и безуспешно, достичь посредством различия полов. Природа *ненавидит* пол, и там, где он возникает, он возникает вопреки ее желанию. Разделение полов — неизбежная судьба, которой природа, будучи органической, вынуждена покориться и которую она не может преодолеть. Из-за

Каков же результат всего этого? Условием органического (как и неорганического) продукта является дуализм. Однако органический *продуктивный продукт* таков лишь благодаря тому, что *различенность никогда не становится в нем неразличенностью*.

Следовательно, тем самым привести к *общему* выражению конструкцию органического и неорганического продукта невозможно, задача неправильно поставлена, а, значит, и решение ее невозможно. Предпосылкой задачи служит, что органический и неорганический продукт *противоположны* друг другу, между тем первый есть лишь более высокая *потенция* второго и создан лишь более высокой потенцией тех же сил, которыми создан второй. Чувствительность есть лишь более высокая потенция магнетизма, раздражимость — лишь более высокая потенция электричества, стремление к формированию — лишь более высокая потенция химического процесса. Однако все они — чувствительность, раздражимость и стремление к формированию — участвуют в *едином* процессе возбуждения. (Все они аффицируются гальванизмом *.) Но если все они лишь более высокие функции магнетизма, электричества и т. д., то и для последних должен существовать в природе более высокий синтез, однако искать его, несомненно, можно только в такой природе, которая, будучи рассмотрена как некое целое, *абсолютно органична*.

ненависти к самому разделению она оказывается вовлеченной в противоречие, вынужденная самым тщательным образом, будто она в этом заинтересована, развивать и вести к вершине существования то, что вызывает ее неприязнь, тогда как она всегда требует лишь возврата к тождеству рода, прикованного, однако, к двойственности полов, которое никогда не может быть устранено. Что природа формирует индивидуум лишь вынужденно и только ради рода, явствует из того, что там, где она, как *кажется*, хочет дольше сохранить индивидуум в роде (хотя этого никогда не бывает), род становится менее устойчивым, поскольку она должна все больше разъединять два пола и заставлять их как бы избегать друг друга. В этой области природы разрушение индивидуума менее заметно и происходит медленнее, чем там, где два пола ближе друг к другу, как, например, в быстро вянущем цветке, где они уже при возникновении находятся в одной чашечке, как на брачном ложе, но где именно поэтому существование рода *более прочно*.

Природа — самое инертное животное, она проклинает разъединение, так как только оно принуждает ее к деятельности; она действует лишь для того, чтобы освободиться от принуждения. Противоположные факторы должны вечно избегать друг друга, чтобы вечно искать друг друга и никогда не находить. Лишь в этом противоречии заключено основание всей деятельности природы.

* Его воздействие на воспроизводящую силу (а также обратное действие особых состояний этой силы на явления гальванизма) встречает меньшее внимание, чем было бы необходимо (см. «Набросок», с. 193).

Таков результат, к которому должна приводить каждая подлинная наука о природе, а именно что разница между органической и неорганической природой существует только в природе в качестве объекта и что природа в качестве изначально *продуктивной* парит над обоими⁴¹.

Нам остается сделать еще одно замечание, не потому, что оно представляет особый интерес, а для того, чтобы оправдать сказанное нами выше об отношении нашей системы к той, которую мы до сих пор называли динамической. Если поставить вопрос таким образом: в качестве чего представится та изначальная, снятая или, вернее, фиксированная противоположность в продукте с точки зрения рефлексии, — то обнаруженное в продукте с помощью анализа, безусловно, нельзя определить лучше, чем посредством *силы расширения и силы притяжения* (или задерживающей силы); к ним в качестве третьего должна присоединиться сила *тяжести*, посредством которой те противоположные силы только и становятся тем, что они суть.

Однако такое обозначение пригодно лишь для точки зрения рефлексии, или *анализа*, и совершенно неприменимо в *синтезе*. Таким образом, наша система завершается именно там, где начинается динамическая физика Канта и его последователей, а именно на противоположности, как она обнаруживается в продукте.

Итак, передавая эти начальные основания умозраительной физики мыслящим людям своей эпохи, автор обращается к ним с просьбой отнестись к этой открывающей отнюдь не незначительные перспективы науке как к общему делу и восполнить то, чего не сделал автор из-за недостатка сил, знаний или достаточно благоприятных обстоятельств.

СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Если система, полностью изменяющая или даже ниспровергающая взгляды, господствующие не только в обыденной жизни, но и в большинстве наук, встречает, несмотря на то что в ней проведено самое строгое доказательство ее принципов, неизменный отпор даже у тех, кто в состоянии проследить за ходом доказательств и понять всю их очевидность, то это можно объяснить лишь одним — неспособностью отвлечься от множества отдельных проблем, которые наше воображение в непосредственной связи с подобным изменением взглядов с готовностью извлекает из всего богатства опытных данных, тем самым вызывая в нас замешательство и беспокойство. Убедительность доказательств отрицать невозможно, нет также ничего достоверного и очевидного, что можно было бы противопоставить данным принципам, однако страх перед невероятными последствиями, которые заранее представляются неизбежными, приводит в отчаяние и заставляет отступать при мысли о всех тех трудностях, которые непременно повлечет за собой применение этих принципов. Поскольку, однако, от людей, вообще причастных к философии, мы вправе требовать способности к любого рода абстракции и умения рассматривать принципы в той наивысшей степени всеобщности, в которой полностью исчезает все единичное и в которой — если эта всеобщность действительно наивысшая — несомненно содержится решение всех задач, то естественно, что при первом построении системы отбрасываются все частные вопросы и внимание уделяется главному, тому, что здесь в первую очередь необходимо, а именно полной разработке принципов и такому их обоснованию, которое устранило бы всякие сомнения. Между тем наилучшая проверка истинности любой системы состоит не только в том, что она с легкостью решает проблемы, представлявшиеся ранее неразрешимыми, но и в том, что она

выдвигает совершенно новые, ранее никем не поставленные проблемы и, поколебав все то, что считалось истинным, создает истину нового рода. Своеобразие трансцендентального идеализма и заключается в том, что с того момента, как мы его принимаем, он заставляет нас как бы заново создавать все знание, вновь подвергать проверке все то, что с давних пор считалось непреложной истиной, и придавать тому, что эту проверку выдерживает, совершенно новую форму и образ.

Цель настоящего труда — расширить трансцендентальный идеализм до тех пределов, которые позволят ему стать тем, чем он действительно должен быть, а именно системой всего знания; другими словами, дать не только общее доказательство этой системы, но и на деле показать непреложность ее принципов, т. е. действительно распространить их на все возможные проблемы, связанные с основными областями знания, проблемы, которые либо уже ставились, но не нашли своего решения, либо вообще возникли и стали возможными только благодаря этой системе. Из этого следует, что в данной работе должны быть затронуты вопросы и предметы, которых даже не касались и которые не формулировались многими из тех, кто берется судить о проблемах философии, невзирая на то что они застряли на первоосновах системы и не в силах продвинуться дальше, то ли по врожденной неспособности понять хотя бы, что требуется от первых принципов всякого знания, то ли из закоснености в предрассудках, то ли по каким-либо другим причинам. Хотя в этой работе мы и возвращаемся, что само собой разумеется, к первоначальным принципам, людям такого типа она не принесет особой пользы, так как в этом отношении в ней не может быть ничего, что уже не содержалось бы либо в трудах основоположника наукоучения¹, либо в других трудах автора данной книги; быть может, только в некоторых положениях здесь достигнута большая ясность, что, однако, никак не может возместить изначальную неспособность понимания. Поставленную задачу — дать идеализм во всей его полноте — автор пытается разрешить посредством изложения всех частей философии в их единой последовательности, а всю философию представить тем, чем она действительно является, а именно непрерывной историей самосознания, для которой все известное из опыта служит лишь памятником и документом. Для того чтобы точно и полно показать ход истории самосознания, необходимо прежде всего не только тщательно отделить друг от друга отдельные ее эпохи, а внутри их

отдельные моменты, но и представить их в такой последовательности, при которой сам метод, позволивший ее установить, служил бы гарантией того, что не пропущено ни одно промежуточное звено, и тем самым достигнуть такой внутренней связи целого, перед которой окажется бессильным время и которая послужит неизменной основой для всех дальнейших исследований. Главным, что побудило автора книги обратить особое внимание на изображение упомянутой связи, являющейся, собственно говоря, *последовательностью ступеней* созерцаний, посредством которой *Я* поднимается до сознания в его высшей потенции, был параллелизм природы и интеллигенции; к пониманию этого автор пришел уже давно, но полностью раскрыть этот параллелизм не может ни трансцендентальная философия, ни натурфилософия, взятые в отдельности, а лишь *обе эти науки* вместе; именно поэтому они должны быть вечно противоположными друг другу, неспособными когда-либо объединиться. Поэтому убедительное доказательство совершенно одинаковой реальности обеих наук с теоретической точки зрения, реальности, которую до сих пор автор лишь декларировал, следует искать в трансцендентальной философии, в частности в том ее изложении, которое содержится в данной работе; именно поэтому ее надлежит рассматривать как необходимую параллель к его трудам по натурфилософии. Ибо здесь становится очевидным, что те же потенции созерцания, которые содержатся в *Я*, могут быть до известной границы прослежены и в природе, и поскольку эта граница и есть граница между теоретической и практической философией, то для чисто теоретического рассмотрения безразлично, принять ли в качестве первичного объективное или субъективное, поскольку решить это в пользу субъективного может лишь практическая философия (а она в теоретическом рассмотрении не имеет права голоса). Следовательно, основа идеализма не носит чисто теоретический характер, ибо, если допускать только теоретическую очевидность, идеализм никогда не сможет обладать очевидностью, присущей естествознанию, основа и доказательства которого целиком и полностью теоретичны. Эти объяснения позволят читателям, знакомым с *натурфилософией*, сделать вывод, что автор противопоставил эту науку трансцендентальной философии и полностью отделил одну от другой, руководствуясь причиной, глубоко коренящейся в самой природе вещей; если бы вся наша задача сводилась к объяснению природы, мы никогда не обратились бы к идеализму.

Что же касается дедуцирования в этой работе основных свойств природы, материи вообще и ее всеобщих функций, организма и т. д., то оно, правда, носит идеалистический, но все же не телеологический характер (хотя для многих это одно и то же), так как телеологическая дедукция столь же неприемлема в идеализме, как в любой другой системе. Ибо если я, например, даже доказываю, что для свободы или для каких-либо практических целей необходимо, чтобы существовала материя, обладающая теми или иными определениями, или чтобы интеллигенция созерцала свое воздействие на внешний мир как опосредствованное неким организмом, то это доказательство еще не дает ответа на вопрос, как и посредством какого *механизма* интеллигенция созерцает именно то, что необходимо для этих целей. Напротив, все доказательства, которые идеалист приводит для того, чтобы доказать существование определенных внешних вещей, должны быть выведены из изначального механизма самого созерцания, т. е. посредством действительной *конструкции* объектов. Следовательно, чисто телеологические по своему характеру доказательства тем, что они идеалистичны, ни на шаг не продвинули бы нас в области подлинного знания, ибо телеологическое объяснение объекта не дает, как известно, никаких сведений о его действительном происхождении.

Истины *практической* философии могут выступать в системе трансцендентального идеализма только в качестве промежуточных звеньев, и к трансцендентальному идеализму относится лишь объективное в практической философии, что в своей наибольшей всеобщности есть история; она требует в системе идеализма такой же трансцендентальной дедукции, как объективное первого порядка, или природа. Эта дедукция истории одновременно приводит нас к доказательству того, что рассматриваемое нами в качестве глубочайшей основы гармонии между субъективным и объективным в действовании должно, конечно, мыслиться как нечто абсолютно тождественное, но представлять это как субстанциальную или личностную сущность ничуть не лучше, чем полагать его в чистую абстракцию, — приписывать же подобное воззрение идеализму можно только вследствие самого грубого непонимания.

Что касается основоположений *телеологии*, то читатель, без сомнения, согласится с тем, что они указывают единственный способ, посредством которого сосуществование в природе механизма и целесообразности может быть понятным образом объяснено. И наконец, об основоположении

ях *философии искусства*, которыми завершается эта работа. Автор просит тех, кого это особенно интересует, принять во внимание, что исследование данной области, само по себе неисчерпаемое, предпринимается здесь лишь постольку, поскольку оно относится к системе философии, вследствие чего множество сторон этого важного предмета пришлось заранее исключить из сферы нашего рассмотрения.

В заключение автор считает необходимым заметить, что он стремился также дать по возможности доступное и понятное изложение трансцендентального идеализма; свидетельством того, что с помощью избранного им метода это ему в известной степени удалось, является опыт дважды прочитанного им курса, в котором он излагал свою систему.

Этого краткого предисловия, вероятно, достаточно, чтобы пробудить известный интерес к книге у тех, кто разделяет точку зрения автора и работает над поставленными им проблемами, привлечь тех, кто стремится учиться и приобретать знания, и воспрепятствовать тому, чтобы данную работу прочли те, кто не осознает необходимости первого и не стремится искренне ко второму. Тем самым наша цель будет полностью достигнута.

Йена, конец марта 1800 г.

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Понятие трансцендентальной философии

1. Всякое знание основано на совпадении объективного и субъективного. Ибо *знают* только истинное; истина же состоит в совпадении представлений с соответствующими им предметами.

2. Совокупность всего чисто *объективного* в нашем знании мы можем называть *природой*; совокупность же всего *субъективного* назовем *Я* или *интеллигенцией*. Эти два понятия противоположны друг другу. Интеллигенция изначально мыслится как только представляющее, природа — как только представляемое, первая — как сознательное, вторая — как бессознательное. Однако в каждом *знании* необходимо совпадение того и другого (сознательного и того, что само по себе бессознательно); задача состоит в том, чтобы объяснить это совпадение.

3. В самом знании — *поскольку* я знаю — объективное и субъективное соединены таким образом, что невозможно определить, кому из них принадлежит приоритет. Здесь нет ни первого, ни второго, оба одновременны и едины. Когда я *хочу объяснить* это тождество, оно уже должно быть *снято* мною. Для того чтобы объяснить его, я должен — так как, кроме этих двух факторов знания, мне (в качестве принципа объяснения) ничего не дано — необходимым образом предпослать одно другому, *исходить* из одного, чтобы от него прийти к другому; из *какого* из них я буду исходить, нашей задачей не определено.

4. Следовательно, существуют только две возможности.

А. Либо мы принимаем в качестве первичного объективное и спрашиваем: как к нему присоединяется субъективное, которое с ним совпадает?

Понятие субъективного *не содержится* в понятии объективного, напротив, они исключают друг друга. Следовательно, субъективное должно *присоединиться* к объективному. В понятии *природы* не заключено, что существует также интеллигенция, которая ее представляет. Природа, по-видимому, существовала бы, даже если бы не было ничего, способного ее представлять. Следовательно, нашу задачу можно сформулировать и *таким образом*: как

к природе присоединяется интеллигенция или как природа становится представляемой?

В этом случае в нашей задаче природа, или *объективное*, принимается в качестве *первичного*. Такова, безусловно, задача *естествознания*. Что естествознание действительно — не ведая того — по крайней мере *приближается* к решению этой задачи, может быть показано здесь лишь в общих чертах.

Если всякое *знание* имеет как бы два полюса, которые предполагают и требуют друг друга, то они должны во всех науках стремиться друг к другу; поэтому необходимо должны быть *две* основные науки, и, исходя из одного полюса, невозможно не прийти к другому. Необходимо присущее всякому *естествознанию* стремление состоит, следовательно, в том, чтобы идти от природы к интеллигенции. Именно это, и ничто другое, лежит в основе стремления привести в явления природы *теорию*. Наивысшей степенью совершенства естествознания было бы полное одухотворение всех законов природы, которое превратило бы их в законы созерцания и мышления. Феномены (материальное) должны полностью исчезнуть; остаться должны только законы (формальное). Этим и объясняется, что, чем больше в самой природе выступает закономерность, тем более исчезает внешний покров, сами феномены становятся одухотвореннее и в конце концов совершенно перестают существовать. Оптические феномены — не что иное, как геометрия, линии которой прочерчиваются светом, а материальность самого света также весьма неопределенна. В явлениях магнетизма уже нет и следа материальности, а от феноменов гравитации, которые даже сами естествоиспытатели считают возможным понять только как непосредственно духовное воздействие, вообще не остается ничего, кроме закона, действие которого в грандиозных масштабах представлено в механизме движения небесных тел. Совершенной была бы такая теория природы, в которой природа полностью растворилась бы в интеллигенции. Мертвые и бессознательные продукты природы суть лишь ее неудавшиеся попытки рефлексировать саму себя, а так называемая мертвая природа вообще не что иное, как не достигшая зрелости интеллигенция; поэтому в феноменах природы, хотя и бессознательно, уже сквозят проблески интеллигенции. Высшую свою цель — стать самой себе объектом — природа достигает только посредством высшей и последней рефлексии, которая есть не что иное, как человек, или — в более общей форме — то, что мы называ-

ем разумом, посредством которого природа впервые полностью возвращается в саму себя, вследствие чего обнаруживается с очевидностью, что она изначально тождественна тому, что постигается в нас как разумное и сознательное.

Этого, вероятно, достаточно для доказательства того, что естествознанию присуща тенденция наделять природу разумом; именно в силу этой тенденции естествознание становится *натурфилософией*, являющейся одной из двух необходимых основных наук философии*.

В. Либо в качестве первичного берется субъективное, и тогда задача заключается в том, чтобы объяснить, как к нему присоединяется объективное, которое с ним совпадает.

Если *всякое* знание основано на их совпадении (1), то задача, состоящая в том, чтобы объяснить это совпадение, несомненно, является наивысшей для всякого знания, а поскольку философия является, по общему признанию, наивысшей и главной наукой, то, несомненно, и *основной задачей философии*.

Однако поставленная задача требует лишь объяснения этого совпадения, оставляя совершенно неопределенным, из чего это объяснение исходит, что должно быть для него первичным и что — вторичным. Поскольку же эти противоположности необходимы друг для друга, то результат исследования должен быть одинаковым независимо от того, из чего мы будем исходить.

Считать первичным *объективное* и выводить из него субъективное является, как мы только что показали, задачей *натурфилософии*.

Следовательно, если *трансцендентальная философия* существует, ей остается только идти в противоположном направлении — *исходить из субъективного в качестве первичного и абсолютного и выводить из него объективное*. Таким образом, натурфилософия и трансцендентальная философия разделили между собой два возможных направления философии, и если *всякая* философия должна выводить *либо* интеллигенцию из природы, *либо* природу из интеллигенции, то трансцендентальная философия, перед которой стоит эта последняя задача, является *другой необходимой основной наукой философии*.

* Дальнейшее обоснование натурфилософии и ее необходимой тенденции можно найти в работах автора «Первый набросок системы натурфилософии», «Введение к наброску натурфилософии» и в пояснениях, которые будут помещены в 1-м выпуске «Журнала умозрительной физики»².

§ 2. Выводы

В предшествующем изложении мы не только дедуцировали понятие трансцендентальной философии, но и дали читателю представление о всей системе философии в целом, состоящей, как теперь стало очевидным, из двух основных наук, которые, будучи друг другу противоположны по своим принципам и направлениям, ищут и дополняют друг друга. Здесь будет дано построение не всей системы философии в целом, а только одной ее основной науки, причем сначала мы дадим ее более точную характеристику в соответствии с выведенным нами понятием*.

1. Поскольку для трансцендентальной философии *субъективное* есть *первичное* единственное основание всякой реальности, единственный принцип объяснения всего остального (§ 1), то она необходимо должна начинаться с общего сомнения в реальности объективного.

Подобно тому как натурфилософ в своей исключительной направленности на объективное прежде всего стремится устранить всякое вмешательство субъективного в область своего знания, так трансцендентальный философ больше всего опасается какого бы то ни было вмешательства объективного в чисто субъективный принцип знания. Средством такого устранения служит абсолютный скептицизм, не частичный, направленный лишь против обычных человеческих предубеждений и никогда не достигающий их основы, а радикальный, направленный не против отдельных предубеждений, а против предубеждения основного, с устранением которого сами собой отпадают и все остальные. Ибо помимо искусственных, привнесенных предубеждений существуют изначальные, заложенные в человеке не посредством обучения или искусства, а самой природой; для всех, кроме философа, они заменяют принципы всякого знания, а тому, кто размышляет только на основании собственного опыта, служат даже критерием истины вообще.

Основное предубеждение, к которому сводятся все остальные, состоит в том, *что вне нас существуют вещи*; эта уверенность, которая не опирается на какие-либо основания или выводы (ибо серьезных доказательств этого не существует), но которую все-таки невозможно искоренить

* Лишь завершение системы трансцендентального идеализма приводит к пониманию необходимости натурфилософии в качестве дополнительной науки, и тогда к трансцендентальной философии перестанут предъявлять требования, которые может выполнить только натурфилософия.

доказательством обратного (*naturam furca expellas, tamen usque redibit*³), претендует на *непосредственную* достоверность; поскольку же эта уверенность направлена на то, что совершенно от нас отлично, даже нам противоположно, так что совершенно непонятно, как оно может проникнуть в непосредственное сознание, ее можно считать только предубеждением, правда, врожденным и изначальным, но не переставшим вследствие этого быть предубеждением.

Разрешить противоречие, заключающееся в том, что суждение, которое по самой своей природе не может быть непосредственно достоверным, тем не менее слепо и без всяких оснований принимается в качестве такового, трансцендентальный философ способен, лишь исходя из предпосылки, что это суждение скрытым образом, не будучи до сих пор осознано, не просто связано с непосредственно достоверным, а тождественно с ним, что оно и это достоверное — одно и то же. *Выявить эту тождественность и будет*, собственно говоря, делом трансцендентальной философии.

2. Ведь даже для обыденного разума нет ничего непосредственно достоверного, кроме положения *я существую*; поскольку же оно *вне* непосредственного сознания теряет всякий смысл, это положение есть самая индивидуальная из всех истин и *абсолютное предубеждение*, которое должно быть принято *прежде всего*, для того, чтобы нечто другое могло стать достоверным. Следовательно, положение *«вне нас существуют вещи»* — и будет для трансцендентального философа достоверным также лишь в силу своей тождественности с положением *я существую*, и достоверность первого положения также будет *равна* только достоверности того положения, из которого оно выводит свою.

Таким образом, трансцендентальное знание отличается от обыденного двумя особенностями.

Во-первых, тем, что для него достоверность существования внешних вещей — не более чем предубеждение, за пределы которого философ выходит, чтобы обнаружить его основания. (Трансцендентальный философ отнюдь не стремится доказать существование вещей самих по себе; в его задачу входит только показать, что считать внешние вещи действительно существующими — естественное и необходимое предубеждение.)

Во-вторых, тем, что сливающиеся в обыденном сознании положения — *я существую* и *вне меня существуют*

вещи — трансцендентальный философ разделяет (предполагает одно другому), именно для того, чтобы доказать их тождественность и действительно выявить ту непосредственную связь, которая в обыденном сознании лишь ощущается. Посредством самого акта этого разделения, если он полностью совершен, философ переходит в сферу трансцендентального рассмотрения, которое отнюдь не естественно, а искусственно по своему характеру.

3. Поскольку для трансцендентального философа лишь субъективное обладает изначальной реальностью, он делает своим непосредственным объектом только субъективное в знании; объективное станет для него объектом лишь косвенным образом, и если в обыденном знании *само знание* (акт знания) исчезает, будучи заслонено объектом, то в трансцендентальном знании происходит обратное — объект *как таковой* исчезает, будучи заслонен актом знания. Следовательно, трансцендентальное знание есть знание о знании в той мере, в какой оно чисто субъективно.

Так, например, в созерцании обыденное сознание постигает только его объективную сторону, само созерцание теряется в предмете, тогда как при трансцендентальном рассмотрении, напротив, созерцаемое лишь проступает сквозь акт созерцания. Таким образом, обыденное сознание является механизмом, в котором господствуют понятия, неразличаемые, однако, *в качестве* понятий; трансцендентальное же мышление прерывает действие этого механизма и, осознавая понятие как акт, возвышается до *понятия понятия*. В обыденной деятельности, занимаясь объектом деятельности, забывают о *самой деятельности*. Философствование есть также *деятельность*, но не только деятельность, а одновременно и постоянное *созерцание себя* в этой деятельности.

Таким образом, природа трансцендентального рассмотрения должна вообще состоять в том, *что все то, что в любом другом мышлении, знании или деятельности оказывается вне сознания и абсолютно необъективно, здесь доводится до сознания и становится объективным; короче говоря, в постоянной самообъективации субъективно*.

Искусство трансцендентального мышления и заключается в способности постоянно пребывать в этой двойственности действия и мышления.

§ 3. Предварительное деление трансцендентальной философии

Это деление *предварительно* потому, что принципы деления могут быть выведены лишь в самой науке.

Вернемся к понятию науки.

Трансцендентальной философии надлежит объяснить, как вообще возможно знание при условии, что субъективное принимается в нем в качестве господствующего или первичного.

Следовательно, она делает своим объектом не отдельную часть знания или особый его предмет, а *само знание, знание вообще*.

Между тем всякое знание сводится к известным изначальным убеждениям, или изначальным предрассудкам; их трансцендентальная философия должна свести к одному изначальному убеждению; это убеждение, из которого выводятся все остальные, выражено в *первом принципе данной философии*, и задача найти его означает не что иное, как найти абсолютно достоверное, которым опосредствуется вся остальная достоверность.

Деление самой трансцендентальной философии определяется теми изначальными убеждениями, из значимости которых она исходит. Эти убеждения надлежит сначала обнаружить в обыденном сознании. Если вернуться к точке зрения обыденного сознания, то окажется, что в рассудке людей глубоко укоренились следующие убеждения.

А. Что не только существует независимо от нас мир вещей, но и, более того, наши представления настолько с этими вещами совпадают, что в вещах нет *ничего сверх того*, что существует в наших представлениях о них. Принудительный характер наших объективных представлений объясняют тем, что вещи обладают неизменной определенностью и этой определенностью вещей опосредствованно определены и наши представления. Этим первым изначальным убеждением определена первая задача философии: объяснить, каким образом представления могут абсолютно совпадать с совершенно независимо от них существующими вещами. Поскольку на допущении, что вещи именно таковы, какими мы их представляем, и что мы в самом деле познаем вещи такими, каковы они *сами по себе*, основана возможность всякого опыта (ибо что стало бы с опытом и какова была бы, например, судьба физики без предпосылки об абсолютной тождественности бытия и явленности), то решение этой задачи относится к области

теоретической философии, которой надлежит исследовать возможность опыта.

В. Второе столь же изначальное убеждение состоит в том, что представления, возникающие в нас *без необходимости, посредством свободы*, могут переходить из мира мысли в действительный мир и обретать объективную реальность.

Это убеждение противоположно первому. Первое гласит: предметы *определены неизменно*, а посредством них и наши представления; второе гласит: предметы *изменчивы*, причем причиной этого изменения служат представления в нас. Согласно первому убеждению, совершается переход из действительного мира в мир представлений, или определение представления посредством объективного, согласно второму — переход из мира представлений в действительный мир, или определение объективного посредством (свободно возникшего) представления в нас.

Этим вторым убеждением определена вторая проблема: каким образом объективное может быть изменено посредством того, что только мыслится, причем изменено так, что оно полностью совпадет с мыслимым.

Так как на этой предпосылке основана возможность всякой свободной деятельности, то решение этой задачи относится к области *практической философии*.

С. Эти две проблемы вовлекают нас в противоречие. В требует господства мысли (идеального) над чувственным миром; однако как это возможно, если (согласно А) представление уже в самом своем возникновении рабски подчинено объективному? И наоборот, если действительный мир есть нечто, от нас совершенно независимое, с чем (как со своим прообразом) должно сообразоваться наше представление (согласно А), то непонятно, как действительный мир в свою очередь может соответствовать возникающим в нас представлениям (согласно В). Одним словом, обретая теоретическую достоверность, мы утрачиваем практическую, обретая практическую — утрачиваем достоверность теоретическую; истина в нашем познании и реальность в нашем волеении одновременно существовать не могут.

Это противоречие должно быть разрешено, если вообще существует философия, и решение этой проблемы или ответ на вопрос, *как можно одновременно мыслить представления сообразующимися с предметами, а предметы — сообразующимися с представлениями*, является не *первой*, но *высшей* задачей трансцендентальной философии.

Нетрудно понять, что эта проблема не может быть

решена ни теоретической, ни практической философией, а только философией более высокой, которая служила бы соединяющим звеном между ними и, не будучи ни чисто теоретической, ни чисто практической, явилась бы *той и другой* одновременно.

Понять, каким образом объективный мир сообразуется с представлениями в нас, а представления в нас — с объективным миром, было бы невозможно, если бы между двумя мирами, идеальным и реальным, не существовало *предустановленной гармонии*. Однако сама эта предустановленная гармония была бы невысказана, если бы деятельность, посредством которой производится объективный мир, не была изначально тождественна той, которая находит свое выражение в волеии и наоборот.

В волеии, безусловно, находит свое выражение *продуктивная* деятельность; свободное действие всегда продуктивно, но продуктивно *сознательно*. Если предположить, что две этих деятельности в принципе должны быть едины, что одна и та же деятельность в свободном действовании продуктивна *сознательно*, в продуцировании же мира продуктивна *бессознательно*, то упомянутая предустановленная гармония действительно существует, и противоречие устранено.

Если предположить, что все обстоит именно таким образом, то изначальное тождество той деятельности, которая производит мир, и той, которая находит свое выражение в волеии, предстанет в продуктах первой, и эти продукты должны будут являть собой продукты деятельности *сознательной* и *бессознательной* одновременно.

Тогда природа как целое и в своих отдельных продуктах предстанет сознательным творением и вместе с тем продуктом самого слепого механизма; *она целесообразна, не будучи объяснима в своей целесообразности*. Философия, занимающаяся *целями природы*, или телеология, и есть, следовательно, та область, где теоретическая и практическая философия объединяются.

D. До сих пор мы лишь вообще постулировали тождество бессознательной деятельности, создавшей природу, и деятельности сознательной, выражающейся в волеии, не решая вопрос, к какой области относится принцип этой деятельности — к природе или к нам.

Однако системе знания можно считать законченной только в том случае, если она возвращается к своему принципу. Следовательно, трансцендентальная философия была бы завершена лишь в том случае, если бы упомянутое

тождество — высшее решение ее проблемы — можно было бы обнаружить в *ее принципе* (в Я).

Тем самым постулируется, что эта одновременно сознательная и бессознательная деятельность обнаруживается в субъективном, в *самом сознании*.

Подобной деятельностью является лишь деятельность *эстетическая*, и каждое произведение искусства может быть понято только как ее продукт. Следовательно, идеальный мир искусства и реальный мир объектов суть продукты одной и той же деятельности; сочетание двух деятельностей (сознательной и бессознательной), будучи *бессознательным*, создает действительный мир, *сознательное* — оно создает мир эстетический.

Объективный мир есть лишь изначальная, еще не осознанная поэзия духа; общим органом⁴ философии, замковым камнем всего ее свода, является *философия искусства*.

§ 4. Орган трансцендентальной философии

1. Единственный непосредственный объект трансцендентального рассмотрения есть субъективное (§2); следовательно, единственный орган философствования такого рода есть *внутреннее чувство*, а объект его таков, что не может даже, подобно объекту математики, стать объектом внешнего созерцания. Впрочем, объект математики столь же не существует *вне* знания, как объект философии. Все бытие математики полностью основано на созерцании, она и существует только в созерцании, но само это созерцание внешнее. К тому же математик всегда имеет дело не непосредственно с созерцанием (конструкцией), но только с результатом конструирования, что, конечно, может быть изображено внешне; философ же исследует только *акт самой конструкции*, абсолютно внутренний по своему характеру.

2. Более того, объекты трансцендентальной философии вообще существуют лишь постольку, поскольку они свободно продуцируются. К этому продуцированию нельзя принудить наподобие того, как посредством внешнего изображения математической фигуры можно принудить к ее внутреннему созерцанию. Так же как существование математической фигуры основано на внешнем чувстве, вся реальность философского понятия основана исключительно на *внутреннем чувстве*. Объект этой философии — не что иное, как действование интеллигенции по определен-

ным законам. Это действие может быть понято только путем собственного непосредственного внутреннего созерцания, а оно в свою очередь возможно лишь посредством продуцирования. Но более того, в философствовании мы всегда являем собой не только объект, но одновременно и субъект рассмотрения; следовательно, для понимания философии необходимы два условия: *во-первых*, находиться в состоянии непрестанной внутренней деятельности, в процессе постоянного продуцирования изначальных актов интеллигенции; *во-вторых*, пребывать в состоянии постоянного рефлексирования этой деятельности — одним словом, быть одновременно созерцаемым (производимым) и созерцающим.

3. Посредством этой постоянной двойственности продуцирования и созерцания объектом должно стать и то, что уже *ничем больше не рефлектируется*. В дальнейшем мы докажем — *здесь* это невозможно, — что рефлексирование абсолютно бессознательного и необъективного возможно лишь посредством *эстетического* акта воображения. Однако уже из того, что было доказано здесь, очевидно, что философия всегда *продуктивна*. Следовательно, философия, подобно искусству, основывается на способности производить, и различие их состоит лишь в различной направленности производящей силы. Ибо если в искусстве она направлена вовне, чтобы подвергнуть рефлексии бессознательное с помощью своих продуктов, то в философии она направлена внутрь, чтобы подвергнуть его рефлексии в интеллектуальном созерцании. Следовательно, подлинное чувство, посредством которого должна постигаться философия этого рода, есть чувство *эстетическое* и именно поэтому истинным органом философии является философия искусства (§ 3).

Из обыденной действительности нас выводят лишь два пути — поэзия, перемещающая нас в идеальный мир, и философия, заставляющая исчезнуть перед нашим взором реальный мир. Непонятно, почему склонность к философии должна быть более распространена, чем склонность к поэзии, особенно среди людей того типа, которые то ли в результате перегруженности памяти (ибо ничто столь непосредственно не убивает продуктивность, как это свойство), то ли в результате мертвого умозрения, уничтожающего всякое воображение, полностью утратили орган эстетического восприятия.

4. Нет никакой необходимости останавливаться на таких общих местах, как *чувство истины* и полное отсут-

стве озабоченности в отношении полученных в этой связи выводов, хотя невольно возникает вопрос, какое же убеждение может вообще еще быть священным для того, кто ставит под сомнение наиболее достоверное (что вещи существуют вне нас). Обратимся лучше еще раз к так называемым притязаниям обыденного рассудка.

Обыденный рассудок может притязать в вопросах философии лишь на то, на что притязает всякий исследуемый предмет, — на то, чтобы он был *полностью объяснен*.

Речь идет совсем не о том, чтобы доказать, будто то, что он считает истинным, действительно является таковым, а только о том, чтобы выявить неизбежность его иллюзий. Притом остается в силе утверждение, что объективный мир принадлежит к числу тех необходимых ограничений, которые делают возможным самосознание («я существую»); обыденный рассудок должен удовлетвориться тем, что из этого утверждения выводится необходимость и его воззрения.

Для этого необходимо не только выявить внутреннюю побудительную причину нашей духовной деятельности, которая раскрывает механизм неизбежности представления, но и показать, какая особенность нашей природы с необходимостью ведет к тому, что обладающее реальностью только в нашем созерцании посредством рефлексии превращается для нас в нечто, существующее вне нас.

Подобно тому как естествознание, одухотворяя законы природы и превращая их в законы интеллигенции, или присоединяя к материальному формальное (§ 1), выводит из реализма идеализм, так трансцендентальная философия выводит реализм из идеализма, *материализуя законы интеллигенции и превращая их в законы природы*, или присоединяя к формальному материальное.

ПЕРВЫЙ ГЛАВНЫЙ РАЗДЕЛ

О ПРИНЦИПЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ

О НЕОБХОДИМОСТИ И СВОЙСТВАХ ВЫСШЕГО ПРИНЦИПА ЗНАНИЯ

1. Мы принимаем в качестве гипотезы, что нашему знанию вообще свойственна *реальность*, и задаем вопрос: каковы условия этой реальности? Свойственна ли *действительно* нашему знанию реальность, будет установлено в зависимости от того, будут ли действительно в дальнейшем выявлены те условия, которые сначала лишь дедуцируются.

Если всякое знание основано на соответствии объективного и субъективного (Введение, § 1), то все наше знание состоит из положений, которые не *непосредственно* истинны и заимствуют свою реальность из чего-то другого.

Простое сопоставление субъективного с субъективным еще не обосновывает подлинного знания. И наоборот, подлинное знание предполагает такое соединение противоположностей, которое может быть только *опосредствованным*.

Следовательно, в нашем знании в качестве единственной его основы должно быть нечто всеобщее опосредствующее.

2. Мы принимаем в качестве *гипотезы*, что в нашем знании присутствует *система*, т. е. что оно являет собой самодовлеющее и внутренне согласованное целое. Скептик отвергнет эту предпосылку так же, как и первую; а доказать то и другое можно лишь посредством самого действия. Ибо к чему бы привело, если бы даже наше знание, более того, вся наша природа оказались внутренне противоречивыми? Следовательно, *если допустить*, что наше знание есть изначальная целостность, то вновь возникает вопрос о его условиях.

Поскольку каждая истинная система (например, система мироздания) должна иметь основу своего существования *в самой себе*, то и принцип системы знания, если такая действительно существует, должен *находиться внутри самого знания*.

Этот принцип может быть только единым. Ибо всякая истина абсолютно тождественна самой себе. В вероятности

могут быть степени, в истине степеней нет; то, что истинно, истинно равным образом. Однако истина всех положений знания не может быть абсолютно одинаковой, если они заимствуют свою истину из различных принципов (опосредствующих звеньев); следовательно, в основе всего знания должен быть единый (опосредствующий) принцип.

4. Опосредствованно или косвенно этот принцип является принципом каждой науки, но непосредственно и прямо — только принципом *науки о знании вообще*, или трансцендентальной философии.

Следовательно, задача создать науку о *знании*, т. е. такую науку, для которой субъективное есть первичное и наивысшее, непосредственно приводит нас к высшему принципу знания вообще.

Все возражения против такого *абсолютно* наивысшего принципа знания пресекаются уже самим понятием трансцендентальной философии. Эти возражения возникают лишь потому, что не принимается во внимание ограниченность первой задачи этой науки, которая с самого начала полностью абстрагируется от всего объективного и исходит только из субъективного.

Речь здесь вообще идет не об абсолютном принципе *бытия* — в противном случае все высказанные возражения были бы справедливы, — но об абсолютном принципе *знания*.

Между тем если бы не было некоей абсолютной границы знания — *чего-то* такого, что, даже не будучи осознано нами, абсолютно сковывает и связывает нас в знании и в *знании* даже не становится для нас объектом — именно потому, что оно есть *принцип* всякого знания, — то обрести какое бы то ни было знание, даже по самым частным вопросам, было бы невозможно.

Трансцендентальный философ не задается вопросом, какое последнее основание нашего знания находится *вне* его? Он спрашивает: что есть последнее *в самом нашем знании*, за пределы чего мы выйти не можем? Он ищет принцип знания *внутри* знания (следовательно, сам этот принцип есть нечто такое, что может быть познано).

Утверждение «существует высший принцип *знания*» является в отличие от утверждения «существует абсолютный принцип бытия» не *положительным*, а *отрицательным, ограничительным* утверждением, и в нем заключено лишь следующее: есть нечто последнее, с чего начинается всякое знание и за пределами чего *знания* нет.

Поскольку трансцендентальный философ (Введение,

§ 1) всегда делает своим объектом только субъективное, то его утверждение сводится только к тому, что субъективно, т. е. *для нас*, существует некое *первоначальное знание*; существует ли вообще что-либо абстрагированное от нас за пределами этого *первоначального* знания, его сначала совсем не интересует, это должно быть решено впоследствии.

Таким *первоначальным знанием* является для нас, без сомнения, знание о нас самих, или самосознание. Если идеалист превращает это знание в принцип философии, то это вполне соответствует ограниченности всей его задачи, единственным объектом которой является субъективная сторона знания. Что самосознание есть та опорная точка, с которой *для нас* связано все, не нуждается в доказательстве. Но что это самосознание может быть лишь модификацией некоего более высокого бытия (быть может, более высокого сознания, а то — еще более высокого и так далее до бесконечности), одним словом, что и самосознание может быть чем-то вообще *допускающим объяснение*, может быть объяснено чем-то, о чем мы ничего знать *не можем*, именно потому, что самосознанием только и создается весь синтез нашего знания, — нас в качестве трансцендентальных философов не касается; ибо для нас самосознание есть не род *бытия*, а род *знания*, причем самый высокий и полный из всех, какие нам даны.

Можно даже, идя дальше, доказать — частично это уже было доказано выше (Введение, § 1), что, даже приняв произвольно в качестве первичного *объективное*, мы никогда не выйдем *за пределы* самосознания. Мы либо будем уходить в наших объяснениях в бесконечность, переходя от обоснованного к основанию, либо будем вынуждены произвольно прервать этот ряд, полагая в качестве первичного некое абсолютное, которое есть причина и действие *самого себя*, — субъект и объект, — а так как это изначально возможно лишь посредством самосознания, — полагая опять-таки в качестве первичного *самосознание*. Это происходит в естествознании, для которого бытие столь же не изначально, как и для трансцендентальной философии (см. «Первый набросок системы натурфилософии», с. 5), и которое полагает единственно реальное в абсолютное, причину и действие самого себя, в абсолютное тождество субъективного и объективного, именуемое нами природой, а это тождество в своей высшей потенции есть также не что иное, как самосознание.

Догматизм, для которого изначально есть *бытие*, может вообще строить свое объяснение лишь на уходящем в беско-

нечность регрессивном движении, ибо замкнуть этот ряд причин и действий, который лежит в основе объяснения догматизма, можно только посредством чего-то, что есть одновременно причина и действие самого себя; однако тем самым догматизм превратился бы в *естествознание*, которое в свою очередь, достигнув завершения, возвращается к принципу трансцендентального идеализма. (Последовательный догматизм существует лишь в виде Спинозизма; однако в виде реальной системы Спинозизм также может существовать лишь в качестве *естествознания*, последний результат которого оказывается принципом трансцендентальной философии.)

Из всего этого очевидно, что самосознание охватывает весь, даже уходящий в бесконечность горизонт нашего знания и в любом направлении остается невысшим. Однако для нашей цели эти далеко идущие соображения излишни; нам надлежит подвергнуть рефлексии лишь смысл нашей первой задачи. Каждый, безусловно, сочтет понятным и очевидным следующий ход мыслей.

Прежде всего мне необходимо внести в само мое знание систему и *внутри самого знания* найти то, что определяет всякое частное знание. Не вызывает, однако, сомнения, что то, чем в моем знании все определяется, есть мое знание о *самом себе*. Поскольку я стремлюсь к обоснованию моего знания только в *нем самом*, то я не ставлю вопрос о последнем основании этого первого знания (самосознания); если это основание существует, оно необходимым образом должно находиться *вне пределов* знания. Самосознание — источник света всей системы знания, но светит он только вперед, не назад. Даже если допустить, что самосознание являет собой лишь модификацию независимого от него бытия, что, впрочем, объяснить ни одна философия не может, то в данной связи для меня самосознание не род бытия, а *род знания*, и *здесь я рассматриваю его лишь в этом его качестве*. Вследствие ограниченности моей задачи, которая в бесконечном движении назад замыкает меня в сфере знания, самосознание становится для меня чем-то самостоятельным, абсолютным принципом, — не всякого бытия, но *всякого знания*, ибо *всякое* (а не только мое) знание должно исходить из самосознания. Еще ни один догматик не доказал, что знание вообще, и особенно это *первоначальное знание*, зависит от некоего независимого от него существования. В настоящий момент остается одинаково *возможным* как то, что все существование есть лишь модификация знания, так и то, что все знание — лишь

модификация существования. Но если мы полностью абстрагируемся от этого, то *для нашей науки* — совершенно независимо от того, является ли собой существование необходимую основу, а знание лишь его акциденцию, — знание становится самостоятельным именно потому, что мы рассматриваем его только таким, как оно обосновано *в самом себе*, т. е. постольку, поскольку оно лишь субъективно.

Пусть вопрос, *абсолютно* ли оно самостоятельно, остается неразрешенным до той поры, пока наука сама не придет к решению, может ли что-либо мыслиться, не будучи выведено из самого этого знания.

Против поставленной нами задачи или, вернее, против *определения* этой задачи догматик не может ничего возразить уже по одному тому, что я вправе совершенно произвольно *ограничивать* свою задачу, но не *распространять* ее произвольно на то, что, как заранее ясно, никогда не может попасть в сферу моего знания, подобно последнему основанию знания, находящемуся вне знания. Единственно возможное возражение могло бы заключаться в том, что определенная таким образом задача не есть задача философии и что решение ее не относится к области философии.

Однако что *есть* философия — вопрос до сих пор не решенный, и ответ на него может дать лишь результат, достигнутый самой философией. *Что* философия и есть решение поставленной нами задачи, может быть доказано лишь делом, *тем, что вместе с решением этой задачи будут решены все те проблемы, которые испокон веку пытались разрешить философы.*

Мы утверждаем с таким же правом, с каким догматик утверждает обратное, что все понимаемое до сих пор под философией возможно лишь как наука о знании и что объект ее есть не *бытие*, а *знание*; следовательно, принцип ее может быть также не принцип бытия, а только принцип знания. Удастся ли нам перейти от знания к бытию, вывести все объективное из знания, *принятого* в качестве самостоятельного сначала лишь для непосредственных целей нашей науки, и тем самым возвысить его до абсолютной самостоятельности, удастся ли нам все это в большей степени, чем догматику его противоположная попытка — вывести знание из бытия, принятого в качестве самостоятельного, — об этом можно будет судить в дальнейшем.

5. Первой задачей нашей науки, которая состоит в попытке установить, можно ли найти переход от знания как такового (поскольку оно есть акт) к объективному в нем

(что уже не акт, а бытие, пребывание), уже этой задачей знание полагается как самостоятельное; возразить что-либо против самой этой задачи до проведения эксперимента невозможно.

Следовательно, самой этой задачей уже полагается, что знание обладает абсолютным принципом в *самом себе*, и этот находящийся внутри самого знания принцип *должен быть одновременно и принципом трансцендентальной философии как науки*.

(Однако каждая наука является целокупностью положений в *определенной форме*. Поэтому, для того чтобы этот принцип мог обосновать всю систему науки, он должен определять не только *содержание*, но и *форму* этой науки.

Общепризнанно, что философии присуща определенная форма, которую называют систематической. Принять эту форму в качестве предпосылки без ее предварительного выведения допустимо в науках, которые исходят из наличия науки о науке, но не в самой этой науке, предметом которой и является возможность такой формы.

Что такое *научная форма* вообще и каково ее происхождение? Этот ответ должен быть дан для всех других наук наукоучением. Но ведь наукоучение и само является *наукой*, следовательно, потребуются наукоучение наукоучения, но оно также будет наукой — и так далее до бесконечности. Спрашивается, как же объяснить возникновение этого порочного круга, который явно не допускает какого бы то ни было решения.

Наличие этого неизбежного для науки круга может быть объяснено только в том случае, если он изначально коренится в самом *знании* (в объекте науки), причем таким образом, что *изначальное содержание* знания предполагает его *изначальную форму* и, наоборот, *изначальная форма знания* предполагает его изначальное содержание и оба обусловлены друг другом. Для этого в самой интеллигенции должна быть найдена точка, в которой посредством одного и того же неделимого акта изначального знания одновременно возникают содержание и форма. Задача найти такую точку тождественна задаче найти принцип всякого знания.

Следовательно, принцип философии должен быть таков, чтобы в нем содержание обуславливалось формой, а форма — содержанием и чтобы не одно предполагало другое, а оба предполагали друг друга. Против первого принципа философии в числе прочего выдвигалась и следующая аргументация. Принцип философии должен быть выражен

в некоем основоположении: это основоположение, вне всякого сомнения, должно быть не только формальным, но и материальным. Каждое положение независимо от его содержания подчинено законам логики. Следовательно, каждое материальное основоположение в силу одного того, что оно является таковым, предполагает высшие основоположения, основоположения *логики*. Эта аргументация как будто безупречна, однако попробуем повести ее в обратном направлении. Представим себе *в качестве наивысшего* какое-либо формальное положение, например $A = A$. Логический характер в нем носит лишь форма тождественности между A и L ; но откуда у меня само A ? Если A есть, то оно равно самому себе; но откуда оно? Ответ на этот вопрос может быть, без сомнения, дан исходя не из этого положения, а из чего-то более высокого. Анализ $A = A$ предполагает синтез A . Следовательно, очевидно, что невозможно мыслить формальный принцип, не предпосылая ему материальный, а также материальный, не предпосылая ему формальный. Из этого порочного круга, который состоит в том, что каждая форма предполагает содержание, а каждое содержание — форму, невозможно выйти, если не будет найдено какое-либо положение, где форма и содержание взаимно обуславливают и создают возможность друг друга.

Следовательно, первая ложная предпосылка упомянутой аргументации состоит в том, будто основоположения логики *безусловны*, т. е. не требуют выведения из основоположений более высоких. Между тем логические положения возникают только вследствие того, что мы превращаем в содержание одних положений то, что в других является только формой; логика вообще может возникнуть лишь посредством абстракции из определенных положений. Возникнуть *научным* путем она может лишь посредством абстракции из *высших* основоположений знания, а так как они в качестве основоположений *сами уже* предполагают логическую форму, то должны быть таковыми, чтобы в них *то и другое*, форма и содержание, взаимно обуславливали и предполагали друг друга.

Однако подобная абстракция не может быть осуществлена, прежде чем будут разработаны высшие принципы знания, создано само наукоучение. Этот новый порочный круг, заключающийся в том, что наукоучение должно одновременно создавать логику и вместе с тем осуществляться по законам логики, находит такое же объяснение, как предшествующий. Поскольку в высших основопо-

ложениях науки форма и содержание взаимно обусловлены, то наука о знании должна быть одновременно законом и совершеннейшим осуществлением научной формы, будучи абсолютно автономной как по форме, так и по содержанию.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ

ДЕДУКЦИЯ САМОГО ПРИНЦИПА

Мы рассматриваем дедукцию высшего принципа. О том, чтобы выводить его из *более высокого* принципа или вообще доказывать его *содержание*, не может быть и речи. Доказательство может быть направлено только на *достоинство* этого принципа или на то, что он *наивысший* и обладает всеми свойствами, которые таковому присущи.

Эту дедукцию можно вести самыми различными способами. Мы избираем тот, который, будучи наиболее легким, вместе с тем позволяет самым непосредственным образом раскрыть истинный смысл принципа.

1. Что знание вообще возможно, не то или иное определенное знание, а какое-либо, хотя бы знание незнания, признает даже скептик. Если мы что-либо знаем, то это знание либо обусловлено, либо безусловно. Обусловлено? Тогда мы обладаем данным знанием только потому, что оно связано с чем-то безусловным. Следовательно, мы неминуемо приходим к безусловному знанию. (Что в нашем знании должно быть нечто такое, что мы знаем не из чего-то более высокого, доказано уже в предыдущем разделе.)

Спрашивается только, что же мы знаем безусловно.

2. *Безусловно* я знаю лишь то, знание чего обусловлено только субъективным, а не объективным. Между тем утверждается, что субъективным обусловлено лишь такое знание, которое выражено в положениях *тождества*. Ибо в суждении $A = A$ мы полностью абстрагируемся от содержания субъекта A . Обладает ли A вообще какой-либо *реальностью* или нет, для этого знания совершенно безразлично. Таким образом, если полностью абстрагироваться от *реальности* субъекта, то A рассматривается лишь постольку, поскольку оно положено *в нас*, *представляется* нами; соответствует ли этому представлению что-либо вне нас, даже не спрашивается. Данное положение очевидно и достоверно совершенно независимо от того, является ли A чем-то действительно существующим, только воображаемым или даже невозможным. Ибо это положение гласит лишь следующее: мысля A , я мыслю не что иное, как A .

Следовательно, в этом положении знание обусловлено *только моим мышлением* (субъективным), т. е. в соответствии с объяснением, из которого мы исходили, оно *безусловно*.

3. Однако во всяком знании *объективное* мыслится совпадающим с субъективным. В положении $A = A$ такого совпадения нет. Следовательно, всякое изначальное знание выходит за пределы *тождественности* мышления и положение $A = A$ должно само предполагать подобное знание, Когда я мыслю A , я, правда, мыслю его как A ; но каким образом я прихожу к тому, чтобы мыслить A ? Если оно свободно созданное понятие, то оно не обосновывает знания; если же оно понятие, сопровождаемое чувством необходимости, то оно должно обладать объективной реальностью.

Если все положения, в которых субъект и предикат опосредствованы не просто *тождественностью мышления*, а чем-то, мышлению чужеродным, от него отличным, называются *синтетическими*, то все наше знание состоит из одних синтетических положений и только в них заключено действительное знание, т. е. такое, *объект* которого находится вне его.

4. Однако ведь синтетические положения не безусловны, не достоверны сами по себе, ибо таковы лишь тождественные, или аналитические, положения (2). Следовательно, для того чтобы в синтетических положениях, а тем самым и во всем нашем знании заключалась достоверность, они должны быть возвращены к *безусловно достоверному*, т. е. к *тождественности мышления вообще*, что, однако, внутренне противоречиво.

5. Это противоречие можно было бы разрешить только в том случае, *если бы мы нашли такую точку, в которой тождественное и синтетическое знания едины, или какое-либо положение, которое, будучи тождественным, вместе с тем являлось бы синтетическим, а, будучи синтетическим, вместе с тем являлось бы тождественным*.

Каким образом может быть достигнута достоверность применительно к тем положениям, где совершенно чужеродное объективное сочетается с субъективным (а это происходит в каждом синтетическом суждении $A = B$; предикат, понятие, всегда представляет здесь субъективное, а субъект — объективное), понять невозможно:

а) если не существует нечто *абсолютно истинное*. Ибо если бы в нашем знании существовало бесконечное регрессивное движение от принципа к принципу, то, для того

чтобы прийти к чувству необходимости (т. е. достоверности положения), мы должны были бы, по крайней мере бессознательно, пройти в обратном направлении весь этот бесконечный ряд, что явно нелепо. Если ряд действительно бесконечен, то пройти его совершенно невозможно. Если же он не бесконечен, то существует нечто абсолютно истинное. Раз оно существует, то все наше знание и каждая отдельная истина в нем должны быть связаны с этой абсолютной достоверностью; *смутное чувство* такой связи и создает это ощущение необходимости, которое заставляет нас считать какое-либо положение истинным. Это смутное чувство философия должна превратить в отчетливые понятия посредством выявления названной связи и ее главных промежуточных звеньев.

в) абсолютно истинное может быть только *тождественным* знанием; но так как всякое истинное знание всегда является синтетическим, то это абсолютно истинное, будучи тождественным знанием, необходимо должно быть также и синтетическим; следовательно, если существует абсолютно истинное, то должна существовать и точка, где из тождественного знания непосредственно возникает синтетическое, а из синтетического тождественное.

6. Для решения задачи, которая состоит в том, чтобы найти такую точку, мы, несомненно, должны еще глубже вникнуть в противоположность между тождественными и синтетическими положениями.

В каждом положении сравниваются друг с другом два понятия, т. е. они полагаются либо равными, либо неравными друг другу. В тождественном положении сравнивается лишь *мышление с самим собой*. Напротив, синтетическое положение выходит за пределы *только* мышления; мысля субъект такого положения, я не мыслю одновременно и предикат, предикат *присоединяется* к субъекту; следовательно, предмет здесь не *просто* определен тем, что я его мыслю, — он рассматривается как *реальный*, ибо реально то, что не может быть создано *одним только* мышлением.

Если тождественным является такое положение, в котором понятие сопоставляется только с понятием, а синтетическим — такое, в котором понятие сопоставляется с отличным от него предметом, то задача найти точку, где тождественное знание есть одновременно и синтетическое, означает: *найти точку, в которой объект и его понятие, предмет и представление о нем изначально абсолютно и без всякого опосредствования едины*.

Что эта задача тождественна задаче найти принцип

всякого знания, можно короче показать следующим образом. Объяснить, как представление и предмет могут совпасть, было бы совершенно невозможно, если бы в самом знании не существовала точка, где оба они *изначально едины* — или где существует *совершеннейшее тождество бытия и представления*.

7. Поскольку же представление есть нечто субъективное, а бытие — объективное, то наиболее точное определение нашей задачи таково: найти *точку, где субъект и объект непосредственно едины*.

8. Посредством такого постепенного сужения задачи мы ее по существу решили. Непосредственное тождество субъекта и объекта может существовать лишь там, где *представляемое есть одновременно и представляющее, а созерцаемое — созерцающее*. Такое тождество представляемого и представляющего существует только в *самосознании*; следовательно, искомая точка найдена в самосознании.

ПОЯСНЕНИЯ

а) Если мы теперь вернемся к нашему положению тождества $A = A$, то обнаружим, что могли вывести наш принцип непосредственно из него. В каждом положении тождества, как утверждалось, мышление сопоставляется с самим собой, что, несомненно, совершается посредством *акта мышления*. Следовательно, положение $A = A$ предполагает мышление, которое *непосредственно становится для самого себя объектом*; но такой акт мышления, который становится для самого себя объектом, может быть только в *самосознании*. Как из положения логики просто в качестве такового можно получить что-либо реальное, действительно непонятно, но вполне очевидно, что, подвергнув рефлексии содержащийся в этом положении акт мышления, можно вывести нечто реальное, например из логических функций суждения — категории и из каждого положения тождества — акт самосознания.

б) *Что* в самосознании субъект и объект мышления едины, может стать ясным каждому только посредством акта самосознания. Для этого надо, осуществляя этот акт, одновременно подвергнуть себя в нем рефлексии. Самосознание есть акт, посредством которого мыслящее непосредственно становится для себя объектом, и, наоборот, именно этот акт, и никакой другой, есть самосознание. Этот акт есть абсолютно свободное действие, к которому можно побудить, но не принудить. Способность созерцать себя

в этом акте, различать себя в качестве мыслимого и в качестве мыслящего и в этом различении вновь признавать свою тождественность будет в дальнейшем постоянно предполагаться.

с) Самосознание есть акт, а каждым актом что-либо осуществляется. Всякое мышление есть акт, а всякое определенное мышление есть определенный акт; посредством же такового у нас возникает определенное *понятие*. Понятие есть не что иное, как самый акт мышления, и, будучи абстрагировано от этого акта, оно — ничто. Посредством акта самосознания у нас также должно возникнуть понятие, и таковым будет понятие *Я*. Когда я посредством самосознания становлюсь для себя объектом, у меня возникает понятие *Я*, и, наоборот, понятие *Я* есть только понятие самообъективации.

d) Понятие *Я* возникает посредством акта самосознания, вне этого акта, следовательно, *Я* — ничто, вся его реальность зиждется только на этом акте, и *оно само не что иное*, как этот акт. Следовательно, *Я* может быть представлено только как *акт* вообще, помимо этого оно ничто.

Не есть ли и *внешний* объект нечто, от своего *понятия* не отличающееся, не едины ли и здесь понятие и объект — это вопрос, который еще ждет своего решения; но что *понятие Я*, т. е. акт, посредством которого мышление вообще становится для себя объектом, и *само Я* (объект) абсолютно едины, не требует доказательства, так как очевидно, что *Я вне* этого акта — ничто и вообще оно есть только в этом акте.

Следовательно, здесь мы обнаружили то изначальное тождество мышления и объекта, явленного и бытия, которое мы искали и которое нигде больше не встречается. *Я* вообще не *есть до* того акта, посредством которого мышление становится для самого себя объектом; следовательно, оно само не что иное, как самообъективирующееся мышление, и вне мышления оно абсолютно ничто. То, что для столь многих это тождество акта мышления и возникновения *Я* остается скрытым, объясняется только неспособностью либо свободно совершить акт самосознания, либо подвергнуть рефлексии то, что в этом акте возникает. В отношении первого следует заметить, что самосознание как акт мы отличаем от чисто эмпирического сознания; то, что обычно называют сознанием, есть нечто, связанное лишь с представлениями об объектах и поддерживающее тождество в смене представлений, следовательно, нечто, по своему характеру чисто эмпирическое, ибо хотя я тем

самым и сознаю самого себя, но только в качестве представляющего. Здесь же речь идет о таком акте, посредством которого я сознаю себя не так или иначе определенным, а *изначально*, и это сознание в отличие от эмпирического называется *чистым* сознанием или *самосознанием* κατ'

εξοχήν⁵

Генезис этих двух типов сознания можно пояснить и следующим образом. Если полностью отдаться во власть произвольной последовательности представлений, то эти представления, сколь бы многообразны и различны они ни были, выступают в качестве принадлежащих одному тождественному субъекту. Если же я подвергну рефлексии это тождество субъекта в представлениях, то у меня возникнет положение: я мыслю. Это «я мыслю» и есть то, что сопровождает все представления и сохраняет в них непрерывность сознания. Если же освободиться от всякой способности представления, чтобы осознать себя *изначально*, то возникнет не положение *я мыслю*, а положение: я существую, которое, без сомнения, является положением более высоким. В положении «я мыслю» уже заключено известное определение, или аффекция, Я; в отличие от этого положение *я существую* бесконечно, ибо в нем нет *действительного* предиката и именно поэтому заключена *возможность* бесконечных предикатов.

е) Я не есть нечто отличное от своего мышления, мышление Я и само Я абсолютно едины; следовательно, Я вообще нет *вне* мышления, оно не *вещь*, не *предмет*, а лишь уходящее в бесконечность *необъективное*. Это надо понимать следующим образом. Я, правда, объект, но только *для самого себя*; оно не *изначально* относится к миру объектов, но *становится* объектом, лишь превращая самого себя в объект, и объектом оно становится не для чего-то внешнего, а всегда только для самого себя.

Все остальное, что не есть Я, есть объект изначально, и именно поэтому объект не для самого себя, а для созерцающего извне. Изначально объективное всегда есть только познанное и никогда не бывает познающим. Я становится познанным только посредством своего самопознания. Материю называют лишенной самости именно потому, что в ней нет внутренней глубины и она есть лишь нечто, присутствующее в чуждом ей созерцании.

ф) Если Я не есть ни вещь, ни предмет, то нечего искать и предикатов Я; у него нет предикатов, кроме одного — оно не есть вещь. Особенность Я и состоит в том, что у него нет других предикатов, кроме самосознания.

Тот же результат может быть получен и другим путем.

Основание для познания высшего принципа знания не может заключаться в чем-то еще более высоком. Следовательно, и для нас его *principium essendi et cognoscendi*⁶ должен быть единым и составлять единство.

Именно потому это безусловное нельзя искать в какой-либо *вещи*; ибо то, что есть объект, есть изначально также объект знания, тогда как то, что есть *принцип* всякого знания, может стать объектом знания отнюдь не изначально или само по себе, а лишь *посредством особого акта свободы*.

Следовательно, безусловное вообще нельзя искать в мире объектов (поэтому даже для естествознания чисто объективное, материя, является не изначальноным, но так же, как для трансцендентальной философии, видимостью).

Безусловным мы называем то, что не может стать вещью, предметом. Поэтому первую проблему философии можно выразить и так: найти нечто такое, что вообще не может мыслиться как вещь. Но таковым может быть только *Я*, и, наоборот, *Я* есть то, что само по себе необъективно.

г) Если *Я* вообще не есть объект, не есть вещь, то может показаться трудным объяснить, как же вообще возможно знание о нем или какого рода знанием о нем мы располагаем.

Я есть чистый акт, чистое действие, которое в знании должно быть совершенно необъективным — именно потому, что оно есть *принцип* всякого знания. Для того чтобы оно стало объектом знания, это должно быть совершенно иным способом, чем тот, которым совершается обычное знание. Указанное знание должно быть:

а) абсолютно свободным, именно потому, что все остальное знание *несвободно*, следовательно, знанием, к которому не ведут доказательства, умозаключения, вообще опосредствование с помощью понятий, т. е. созерцанием;

б) знанием, объект которого не *независим* от него, следовательно, *знанием, которое одновременно есть производство своего объекта*, — созерцанием, вообще свободно производящим, в котором производящее и произведенное — одно и то же.

Подобное созерцание в отличие от чувственного созерцания, которое не является производящим свой объект, где, следовательно, *само созерцание* отлично от созерцаемого, называется *интеллектуальным созерцанием*.

Подобное созерцание есть *Я*, так как *само Я* (объект) возникает только *посредством знания Я о самом себе*. Ибо,

поскольку *Я* (в качестве объекта) есть не что иное, как *знание о самом себе*, *Я* возникает только посредством того, что оно о себе знает; таким образом, *само Я* есть знание, которое одновременно создает себя (в качестве объекта).

Интеллектуальное созерцание есть орган трансцендентального мышления. Ибо задача трансцендентального мышления состоит в том, чтобы посредством свободы сделать для себя объектом то, что обычно не есть объект; оно предполагает способность производить и одновременно созерцать определенные действия духа; таким образом, продуцирование объекта и само созерцание составляют абсолютное единство. Именно эта способность и есть способность интеллектуального созерцания.

Следовательно, трансцендентальное философствование должно всегда сопровождаться интеллектуальным созерцанием; напрасные сетования на непонятность подобного философствования объясняются не действительной его непонятностью, а отсутствием органа, необходимого для его постижения. Без такого созерцания философствование лишено субстрата, который служил бы опорой и основой мышления. Это созерцание есть то, что занимает в трансцендентальном мышлении место объективного мира и как бы служит основой полету умозрения. *Само Я* есть объект, который *есть благодаря тому, что оно знает о себе*, т. е. оно есть постоянное интеллектуальное созерцание; поскольку же это само себя производящее и есть единственный объект трансцендентальной философии, то интеллектуальное созерцание является для нее тем, чем для геометрии является пространство. Так же как геометрия без созерцания пространства была бы совершенно непонятна, поскольку все ее построения — лишь различные способы ограничения этого созерцания, была бы непонятна без интеллектуального созерцания и всякая философия, ибо все ее понятия суть лишь различные ограничения *продуцирования, имеющего в качестве объекта самого себя* (ср. Фихте, «Введение в наукоучение» в «Философском журнале») ⁷.

Если в этом созерцании часто склонны видеть нечто таинственное, на постижение чего якобы притязают лишь те, кто обладает некой особой способностью, то единственной причиной этого является действительное отсутствие этой способности у некоторых людей, что столь же не должно нас удивлять, как и отсутствие у некоторых людей ряда других способностей, реальность которых также не может подвергаться сомнению.

h) *Я* есть не что иное, как *самообъективирующееся*

продуцирование, т. е. интеллектуальное созерцание. Это интеллектуальное созерцание есть абсолютно свободное действие, поэтому оно не может быть доказано, а может только требоваться; но Я само есть только это созерцание, следовательно, Я в качестве принципа философии есть само нечто *постулируемое*.

С тех пор как Рейнгольд поставил своей целью дать научное обоснование философии, много говорилось о первом основоположении, из которого должна исходить философия и под которым обычно понималось такое основоположение, в коем в скрытом виде должна содержаться вся философия. Однако нетрудно понять, что трансцендентальная философия не может исходить из теоремы, уже по одному тому, что она исходит из субъективного, т. е. из того, что может стать объективным только посредством особого акта свободы. Теорема является положением, направленным на *наличное бытие*. Трансцендентальная философия же исходит не из наличного бытия, а из свободного действия, и оно может быть только постулировано. Каждая наука, если она не является эмпирической, должна уже своим первым принципом исключать всякий эмпиризм, т. е. не предполагать свой объект данным, а *создавать* его. Так поступает, например, геометрия, отправляясь не от основоположений, а от постулатов. Тем, что самая изначальная конструкция в ней постулируется и изучающему эту науку предоставляется самому создать ее, ему с самого начала указывается на необходимость самостоятельного конструирования. То же происходит и в трансцендентальной философии. Если сразу же не привести в нее трансцендентальное мышление, она должна показаться непонятной. Поэтому с самого начала необходимо перейти посредством свободы к этому способу мышления, а это происходит с помощью свободного акта, в результате чего возникает принцип. Если трансцендентальная философия вообще не принимает в качестве предпосылки свои объекты, то уж тем более она не может принять в качестве предпосылки свой *первый* объект, *принцип*; она может лишь постулировать его в качестве свободно конструируемого, и, подобно тому как принцип является ее собственной конструкцией, являются таковыми и все остальные ее понятия, и вся наука в целом имеет дело лишь с собственными свободными конструкциями.

Если принцип философии является постулатом, то объектом этого постулата будет самая изначальная конструкция для *внутреннего чувства*, т. е. Я — не опреде-

ленное тем или иным способом, но Я вообще, продуцирование самого себя. Посредством этой изначальной конструкции и в ходе этой конструкции создается, правда, нечто определенное, подобно тому как нечто определенное создается в результате каждого определенного акта духа. Однако *вне* конструкции этот продукт ничто, он вообще есть лишь постольку, поскольку он конструируется, и, будучи абстрагирован от конструкции, существует не в большей степени, чем линия геометра. Ведь и эта линия в действительности не существует, ибо линия на доске не есть сама линия и рассматривается как таковая лишь потому, что она сопоставляется с изначальным созерцанием линии в собственном смысле слова.

Поэтому, что есть Я, так же не может быть показано, как и то, что есть линия; можно лишь описать *действие*, посредством которого оно возникает. Если бы линию можно было показать, ее незачем было бы постулировать. Так же обстоит дело и с трансцендентальной линией продуцирования, которая должна изначальным созерцаться в трансцендентальной философии и из которой возникают все остальные конструкции этой науки.

Узнать, что такое Я, можно, только создав его, ибо только в Я тождество бытия и созидания изначальным (ср. общий обзор философской литературы в «Новом философском журнале», № 10) ⁸.

і) То, что возникает для нас посредством изначального акта интеллектуального созерцания, выраженное в основоположении, может быть названо первым основоположением философии. Посредством интеллектуального созерцания для нас возникает Я, поскольку оно есть *свой собственный продукт*, производящее и произведенное одновременно. Это тождество Я в качестве производящего и Я в качестве произведенного может быть выражено в положении $Я = Я$, и это положение, поскольку оно устанавливает равенство между противоположностями, является отнюдь не тождественным, а синтетическим положением.

Следовательно, посредством положения $Я = Я$ положение $A = A$ превратилось в синтетическое, и тем самым мы нашли точку, где тождественное знание непосредственно возникает из синтетического, а синтетическое — из тождественного. Но это и есть (раздел I) принцип всякого знания. В положении $Я = Я$ должен быть, следовательно, выражен принцип всякого знания, *потому что* это единственно возможное положение, которое является одновременно тождественным и синтетическим.

К тому же результату нас могло привести и простое рефлектирование положения $A = A$. Положение $A = A$ представляется, правда, тождественным, но оно могло бы иметь и синтетическое значение, если бы одно A было противоположно другому. Для этого надо было бы A заменить понятием, которое выражало бы *изначальную двойственность в тождестве* и наоборот.

Это было бы понятие объекта, который одновременно противоположен и равен самому себе. Но таким может быть лишь объект, *который одновременно есть причина и действие*, производящее и продукт, субъект и объект *самого себя*. Понятие изначального тождества в двойственности и обратно есть, следовательно, только понятие *субъект-объекта*, а оно изначально дано лишь в самосознании.

Естествознание *произвольно* исходит из природы как *продуктивной и произведенной* одновременно, чтобы вывести из этого понятия единичное. Непосредственным объектом знания упомянутое тождество является только в непосредственном самосознании, в той высшей потенции самообъективации, которую с самого начала — не произвольно, а посредством *свободы* — достигает трансцендентальный философ, а изначальную двойственность в природе можно в конечном счете объяснить только в том случае, если рассматривать природу как интеллигенцию.

к) Положение $Я = Я$ удовлетворяет и другому требованию, предъявляемому к принципу знания; оно состоит в том, чтобы этот принцип обосновывал одновременно форму и содержание знания. Ибо высшее формальное положение $A = A$ возможно только в силу *акта*, выраженного в положении $Я = Я$, т. е. посредством акта самообъективирующегося, тождественного самому себе мышления. Следовательно, положение $Я = Я$ отнюдь не подчинено положению тождества, скорее напротив, положение тождества обусловлено им. Ибо если бы $Я$ не было равно $Я$, то и A не могло бы быть равно A , ибо равенство, устанавливаемое первым положением, выражает лишь равенство между субъектом, который выносит суждение, и тем, в котором A полагается как *объект*, т. е. равенство между $Я$ как субъектом и как объектом.

ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

1. Противоречие, разрешенное предшествующей дедукцией, состояло в следующем: наука о знании не может исходить из *объективного*, так как она начинается с общего

сомнения в реальности объективного. Следовательно, безусловно достоверное может заключаться для нее только в абсолютно *необъективном*, что доказывает и необъективность положений тождества (в качестве единственных безусловно достоверных). Однако понять, как из этого изначально необъективного возникает объективное, было бы невозможно, если бы это необъективное не было *Я*, т. е. принцип, который сам для себя *становится* объектом. Лишь то, что не есть изначально объект, может сделать самого себя объектом и тем самым стать объектом. Из этой изначально двойственности в нем самом для *Я* разворачивается все объективное, появляющееся в его сознании, и только это *изначальное* тождество в двойственности и привносит в синтетическое знание единство и связь.

2. Мы считаем необходимым сделать несколько замечаний по поводу словоупотребления в этой философии.

Кант в своей «Антропологии» изумляется тому, что перед ребенком, как только он начинает говорить о себе «я», как бы возникает новый мир. В действительности же это вполне естественно: перед ним открывается интеллектуальный мир, ибо то, что может сказать о самом себе «я», именно этим уже поднимается над объективным миром и переходит из созерцания чуждого к созерцанию самого себя. Нет сомнения в том, что философия должна исходить из того понятия, которое охватывает собой всю сферу интеллектуальности и из которого она развивается.

Из этого следует, что в понятии *Я* заключено нечто более высокое, чем простое выражение *индивидуальности*, что оно является *актом самосознания вообще*, одновременно с которым, правда, должно возникнуть и сознание индивидуальности, но который сам по себе не содержит ничего индивидуального. До сих пор шла речь только о *Я* как *акте самосознания вообще*, и именно из него должна быть выведена всякая индивидуальность.

Сколь невозможно мыслить *Я* в качестве принципа лишь как индивидуальное *Я*, столь же невозможно мыслить его лишь как эмпирическое *Я*, с которым мы встречаемся в эмпирическом сознании. Чистое сознание, будучи различным образом определено и ограничено, дает эмпирическое сознание; следовательно, чистое сознание и эмпирическое сознание различны только в отношении ограниченности: устраните границы эмпирического сознания, и перед вами будет абсолютное *Я*, о котором здесь идет речь. Чистое самосознание есть абсолютно вневременной акт, который и конструирует время; эмпирическое созна-

ние есть сознание, порождающее себя только во времени и в последовательности представлений.

Вопрос, что есть Я — вещь сама по себе или явление, вообще лишен смысла. Я вообще не вещь — ни вещь сама по себе, ни явление.

Дилемма, которая служит ответом на этот вопрос, — все должно быть либо нечто, либо ничто и т. д. — основана на двусмысленности понятия «нечто». Если *нечто* вообще означает что-либо *реальное* в отличие от только *воображаемого*, то Я, конечно, должно быть чем-то реальным, поскольку оно есть *принцип* всякой реальности. Но столь же ясно, что именно потому, что Я есть *принцип* всякой реальности, оно не может быть реальным в том же смысле, как то, чему присуща только производная реальность. Реальность, которую такие люди считают единственно истинной, реальность вещей, лишь заимствована и является только отражением высшей реальности. Поэтому при должном освещении эта дилемма гласит: все есть либо *вещь*, либо ничто; ложность этого утверждения очевидна, ибо, несомненно, существует более высокое понятие, чем понятие вещи, а именно понятие *действия, деятельности*.

Это понятие должно быть выше понятия вещи, ибо сами вещи могут быть постигнуты только как модификации различным образом ограниченной деятельности. Бытие вещей не состоит просто в покое или бездеятельности. Ибо даже всякое наполнение пространства — лишь степень деятельности, а каждая вещь — лишь определенная степень деятельности, которой наполняется пространство.

Поскольку к Я нельзя отнести ни один из предикатов, относимых к вещам, то этим и объясняется парадокс, согласно которому о Я нельзя сказать, что оно *есть*. А сказать о Я, что оно есть, нельзя только потому, что оно есть *само бытие*. Извечный, совершаемый вне всякого времени акт самосознания, именуемый нами Я, есть то, что дает всем вещам наличное бытие, что, следовательно, само не нуждается в каком-либо ином бытии, которое служило бы ему основой, но, опираясь на самого себя и поддерживая самого себя, объективно являет собой *вечное становление, субъективно — бесконечное продуцирование*.

3. Прежде чем перейти к построению самой системы, мы считаем небесполезным показать, каким образом наш принцип может *одновременно* служить обоснованием как теоретической, так и практической философии, что, впрочем, само собой разумеется, поскольку это составляет необходимое свойство принципа.

Принцип не мог бы быть принципом теоретической и практической философии одновременно, не будь он сам одновременно теоретическим и практическим. Поскольку же теоретический принцип является *основоположением*, а практический — *велением*, то искомое должно находиться между тем и другим; таковым является постулат, который граничит с *практической* философией потому, что он есть просто *требование*, а с теоретической потому, что он требует *чисто теоретической конструкции*. Принудительная сила постулата объясняется также и тем, что он близок к практическим требованиям. Интеллектуальное созерцание есть нечто такое, что можно требовать или к чему можно побуждать; тем же, кто этой способности лишен, по крайней мере следовало бы ее иметь.

4. Каждому, кто до настоящего момента внимательно следил за ходом наших мыслей, должно быть ясно, что начало и конец этой философии есть *свобода*, нечто абсолютно недоказуемое, несущее свою доказательность лишь в самом себе. Все то, что в других системах грозит свободе гибелью, здесь выводится из самой свободы. Бытие в этой системе — лишь снятая свобода. В системе же, где первичным и высшим является бытие, не только знание должно быть просто копией изначального бытия, но и всякая свобода — лишь необходимой иллюзией, так как начало, движения которого составляют ее кажущиеся проявления, остаются неизвестным.

ВТОРОЙ ГЛАВНЫЙ РАЗДЕЛ

ОБЩАЯ ДЕДУКЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

1. Идеализм выражен уже в нашем первом основоположении. Ибо поскольку *Я есть* непосредственно в силу того, что оно мыслит себя (ведь оно не что иное, как мышление самого себя), то положение $Я=Я$ равно положению; *я существую*, тогда как положение $A = A$ означает только: *если положено A*, то оно положено равным самому себе. Вопрос, *положено ли оно*, применительно к *Я* невозможен. Если положение «я существую» является принципом всякой философии, то не может быть никакой реальности, кроме той, которая равна реальности этого положения.

Однако это положение не означает, что я существую для чего-то вне меня, а означает только, что я существую *для себя* самого. Следовательно, все то, что вообще существует, может существовать только для Я, никакой другой реальности вообще быть не может.

2. Таким образом, самым общим доказательством общей идеальности знания следует считать то, которое проводится в *наукоучении* с помощью непосредственных выводов из положения *я существую*. Но возможно и иное, фактическое доказательство этого, которое в *самой системе трансцендентального идеализма* достигается тем, что вся система знания действительно выводится из этого принципа. Поскольку здесь речь идет не о наукоучении, а о самой системе знания в соответствии с основоположениями трансцендентального идеализма, то достаточно привести лишь общий результат наукоучения, чтобы, отправляясь от определенных им положений, приступить к нашей дедукции упомянутой системы знания.

3. Мы сразу же перешли бы к построению теоретической и практической философии, если бы само это деление не должно было быть выведено сначала наукоучением, которое по своей природе не является ни чисто теоретическим, ни чисто практическим, но тем и другим одновременно. Поэтому нам надлежит сначала, как это делается в наукоучении, доказать необходимость противоположности между теоретической и практической философиями, доказать, что они друг друга предполагают, что одна невозможна без другой, и основываясь на этих всеобщих принципах, построить систему обеих философий.

Доказательство того, *что* все знание должно быть выведено из Я и что нет другого основания реальности знания, не дает еще ответ на вопрос: каким же образом вся система знания (например, объективный мир со всеми его определениями, история и т. д.) полагается посредством Я. Даже самому закоренелому догматику можно доказать, что мир существует только в представлениях, однако полная убедительность достигается лишь в том случае, если будет полностью показан *механизм возникновения мира* из внутреннего принципа духовной деятельности; ибо вряд ли найдется человек, который, увидев, как объективный мир со всеми его определениями развертывается без какого-либо аффицирования извне из чистого самосознания, сочтет необходимым существование еще одного, независимо от самосознания мира; в этом, по-видимому, и состоит мнение, основанное на плохо понятом учении Лейбница

о предустановленной гармонии *. Однако, прежде чем мы приступим к выведению этого механизма, следует ответить на вопрос, что дает нам основание вообще допустить наличие подобного механизма. В ходе этого выведения мы рассматриваем Я как совершенно слепую деятельность. Мы знаем, что изначально Я только деятельность; но почему мы полагаем Я как слепую деятельность? Это определение будет, очевидно, лишь привходящим по отношению к понятию деятельности. Ссылаться на чувство принужденности в нашем теоретическом знании и затем умозаключать, что поскольку Я изначально есть только деятельность, то эту принужденность можно понять только как слепую (механическую) деятельность, — такая ссылка на факт в науке, подобно нашей, недопустима; наоборот, наличие этой принужденности должно быть сначала дедуцировано из природы самого Я; к тому же вопрос об основании упомянутой принужденности предполагает изначально свободную деятельность, составляющую единство с деятельностью связанной. Так оно и есть. Свобода является общественным принципом, который лежит в основе всего, и в объективном мире мы не видим ничего вне нас существующего, а только внутреннюю ограниченность нашей собственной свободной деятельности. Бытие вообще есть лишь выражение заторможенной свободы. Следовательно, в знании скована наша свободная деятельность. Однако вместе с тем у нас было бы понятия ограниченной деятельности, если бы в нас одновременно не было деятельности неограниченной. Это необходимое сосуществование в одном и том же тождественном субъекте деятельности свободной, но ограниченной и деятельности, не допускающей ограничения, должно быть, если оно вообще есть, необходимым, и дедуцировать эту необходимость надлежит высшей философии, являющейся теоретической и практической одновременно.

Если, таким образом, сама система философии распадается на теоретическую и практическую, то должно быть *вообще* возможно доказать, что Я уже изначально и в силу своего понятия не может быть ограниченной (хотя и свободной) деятельностью, не будучи одновременно неограниченной деятельностью, и наоборот. Это доказательство

* Согласно этому учению, каждая отдельная монада производит мир из самой себя, но вместе с тем мир существует и независимо от представлений; тем не менее Лейбниц сам говорит, что мир, поскольку он реален, в свою очередь состоит из монад. Таким образом, всякая реальность в конечном счете все же основана на способности представления.

должно предшествовать теоретической и практической философии.

Что это доказательство необходимого сосуществования в Я той и другой деятельности является одновременно общим доказательством трансцендентального идеализма вообще, станет ясно из самого хода аргументации.

Общее доказательство трансцендентального идеализма выводится исключительно из дедуцированного нами выше положения: *посредством акта самосознания Я становится объектом для самого себя.*

В этом положении можно сразу обнаружить два других.

1) Я вообще есть объект только *для самого себя*, следовательно, ни для чего внешнего. Если допустить воздействие на Я извне, то Я должно было бы быть *объектом* для чего-то внешнего. Между тем для всего внешнего Я — ничто. Следовательно, на Я в *качестве* Я ничто внешнее воздействовать не может.

2) Я *становится* объектом, следовательно, оно не *есть* объект изначально. Остановимся на этом положении, чтобы, отправляясь от него, сделать дальнейшие заключения.

а) Если Я не есть объект изначально, то оно есть нечто противоположное объекту. Но все объективное является чем-то покоящимся, фиксированным, неспособным само к каким-либо действиям, является лишь объектом действия. Следовательно, изначально Я — *только* деятельность. Далее, в понятии объекта мыслится понятие чего-то ограниченного или замкнутого в определенных пределах. Все объективное именно потому, что оно становится объектом, конечно. Следовательно, Я изначально (вне той объективности, которая привносится в него самосознанием) бесконечно, — *следовательно*, оно есть *бесконечная деятельность*.

б) Если Я изначально есть бесконечная деятельность, то оно есть также основание и средоточие всей реальности. Ибо если бы основание какой-либо реальности находилось вне его, то его бесконечная деятельность была бы изначально ограничена.

с) Предпосылка самосознания состоит в том, чтобы эта изначально бесконечная деятельность (это средоточие всей реальности) стала объектом для самой себя, следовательно, конечной и ограниченной. Вопрос в том, как это мыслимо. Я есть изначально *чистое*, уходящее в бесконечность *производства*, посредством одного этого производства Я никогда не стало бы *продуктом*. Следовательно, для того чтобы возникнуть для самого себя (чтобы быть не только

производящим, но одновременно и произведенным, как это происходит в самосознании), Я должно положить границы своему продуцированию.

d) *Однако Я не может ограничить свое продуцирование, не противопоставляя себе что-либо.*

Доказательство. Ограничивая себя в качестве продуцирования, Я становится чем-то для самого себя, т. е. полагает самого себя. Но полагание всегда определено. Всякое же определение предполагает нечто абсолютно неопределенное (например, каждая геометрическая фигура предполагает бесконечное пространство), каждое определение является, следовательно, снятием абсолютной реальности, т. е. отрицанием.

Однако отрицание положительного может быть осуществлено не просто посредством устранения чего-то, но только посредством *реального противоположения* (например, $1 + 0 = 1$, $1 - 1 = 0$).

Таким образом, в понятии полагания необходимо мыслится и понятие противопоставления, следовательно, в акте самополагания мыслится также полагание чего-то противоположного Я, и только поэтому акт самополагания является одновременно актом отождествления и синтетическим актом.

Это нечто, первоначально противоположное Я, возникает, однако, только посредством действия самополагания и, будучи абстрагированным от этого акта, есть просто ничто.

Я — это совершенно замкнутый в себе мир, монада, которая не может выйти из своих пределов, но в которую также ничто не может проникнуть извне. Следовательно, в нее никогда не попало бы ничего противоположного (объективного), если бы оно не было положено изначально актом самополагания.

Следовательно, это противоположное (*не-Я*) не может служить основанием для объяснения действия, посредством которого Я становится для самого себя конечным. Догматик объясняет конечность Я непосредственно его ограниченностью объективным; идеалист же, следуя своему принципу, должен дать обратное объяснение. Объяснение догматика не выполняет обещанного. Если бы, как он предполагает, Я и объективное изначально как бы разделились в реальности, то Я не было бы изначально бесконечным, каково оно есть, ибо конечным оно становится лишь посредством акта самосознания. Поскольку самосознание постижимо *только* как акт, оно не может быть объяснено на основании чего-то, что способно объяснить

лишь пассивность. Оставляя в стороне, что объективное возникает для меня только посредством становления актуальности, что Я открывается объективности лишь через акт самосознания, что Я и объект друг другу противоположны, подобно положительной и отрицательной величинам, что, следовательно, объекту может быть присуща только та реальность, которая снята в Я, догматик объясняет ограниченность Я только так, как может быть объяснена ограниченность объекта, т. е. как ограниченность саму по себе, а не как *знание о ней*. Между тем Я в качестве Я ограничено лишь тем, что оно созерцает себя таковым, ибо Я есть вообще лишь то, что оно есть для самого себя. Объяснение догматика доходит до объяснения ограниченности, но не достигает объяснения *самосозерцания в ней*. Я должно быть ограничено, не переставая быть Я, т. е. не для созерцающего извне, а для самого себя. Что же такое это Я, для которого должно быть ограничено другое Я? Без сомнения, нечто неограниченное; следовательно, Я должно быть ограничено, не переставая быть неограниченным. Спрашивается, как же это мыслимо?

Я может быть не только ограниченным, но и созерцающим себя таковым или, ограничиваясь, оставаться в то же время неограниченным лишь в том случае, если оно само себя полагает ограниченным, само создает ограничение. Я само создает ограничение — это означает: Я снимает самого себя в качестве абсолютной деятельности, т. е. вообще снимает себя. Но это — противоречие, которое требует своего разрешения, так как в противном случае философия окажется противоречивой уже в своих первых принципах.

е) Что изначально бесконечная деятельность Я ограничивает саму себя, т. е. превращает в конечную (в самосознание), постижимо лишь в том случае, если можно доказать, что Я в качестве Я *может быть неограниченным, лишь поскольку оно ограничено, и, наоборот, что оно в качестве Я ограничено, лишь поскольку оно не ограничено.*

ф) В этом положении заключены два других.

А. Я в качестве Я не ограничено лишь постольку, поскольку оно ограничивается.

Спрашивается, как это мыслимо.

аа) Я есть все, что оно есть, только для самого себя. Следовательно, утверждение «Я бесконечно» означает, что оно бесконечно для самого себя. Предположим на мгновение, что Я бесконечно, не будучи таковым для самого себя; тогда у нас была бы бесконечность, но эта бесконечность не была бы Я. (Это можно наглядно представить себе в виде

бесконечного пространства, которое есть бесконечность, не будучи Я, и являет собой как бы *растворившееся Я*, Я без рефлексии.)

bb) Утверждение «Я бесконечно для самого себя» означает: оно бесконечно для своего самосозерцания. Но, созерцая себя, Я становится конечным. Это противоречие может быть разрешено только тем, что Я в этой конечности *становится* для себя бесконечным, т. е. что оно созерцает себя в качестве *бесконечного становления*.

ee) Но *становление* может быть мыслимо лишь при условии, что существует ограничение. Представим себе бесконечно производящую деятельность в качестве расширяющейся без каких-либо препятствий; она будет производить с бесконечной быстротой, и продуктом ее будет бытие, а не становление. Условием всякого становления является, следовательно, ограничение, или предел.

dd) Однако Я должно быть не просто *становлением*, а *бесконечным становлением*. Для того чтобы оно было *становлением*, оно должно быть ограничено. Для того чтобы оно было *бесконечным становлением*, предел должен быть снят. (Если производящая деятельность не стремится преупить границы своего продукта (свой предел), то этот продукт не продуктивен, т. е. не есть *становление*. Если же продуцирование в какой-либо определенной точке завершено, следовательно, если предел снят (ибо предел существует лишь в противоположность деятельности, которая стремится его преодолеть), то это означает, что производящая деятельность не была бесконечной.) Таким образом, предел должен быть снят и одновременно не снят. *Снят*, чтобы становление было *бесконечным*, не снят, чтобы оно никогда не переставало быть *становлением*.

ee) Это противоречие может быть разрешено лишь посредством промежуточного понятия *бесконечного расширения* предела. Для каждой определенной точки предел снимается, но снимается не абсолютно, а лишь отодвигается в бесконечность. (Отодвигаемое в бесконечность *ограничение является, следовательно, единственным условием, при котором Я только и может быть бесконечным в качестве Я*.)

Следовательно, ограничение этого бесконечного положено непосредственно самой *сущностью Я* (Ichheit), т. е. тем, что оно есть не только нечто бесконечное, но одновременно есть и Я, т. е. бесконечное для самого себя.

В. Я *ограничено лишь благодаря тому, что оно не ограничено*. Допустим, что Я положена граница без его

содействия. Пусть эта граница приходится на любую точку, скажем *C*. Если деятельность *Я* не доходит до этой точки или доходит только до этой точки, то она не является границей для *Я*. Однако даже для того, чтобы деятельность *Я* достигала только точки *C*, необходимо предположить, что *Я* изначально действовало, уходя в неопределенность, т. е. что оно бесконечно деятельно. Следовательно, для самого *Я* точка *C* существует лишь в силу того, что оно стремится выйти за ее пределы, но по ту сторону точки простирается бесконечность, ибо между *Я* и бесконечностью нет ничего, кроме этой точки. Тем самым бесконечное стремление *Я* само является условием, при котором оно ограничивается, т. е. его неограниченность является условием его ограниченности.

г) Из положений А и В делаются следующие выводы:

аа) Дедуцировать ограниченность *Я* мы могли только в качестве условия его неограниченности. Однако предел является условием неограниченности лишь в силу того, что он отодвигается в бесконечность. Но *Я* не может отодвинуть предел, не воздействуя на него, и не может воздействовать на него, если он не существует независимо от этого воздействия. Таким образом, предел становится реальным только под натиском *Я*. Если бы *Я* не направляло на него свою деятельность, он не был бы пределом для *Я*, т. е. (поскольку он может быть положен лишь отрицательно, лишь по отношению к *Я*) его бы вообще не было.

Деятельность, направленная на предел, является в соответствии с доказательством В не чем иным, как изначально уходящей в бесконечность деятельностью *Я*, т. е. той единственной деятельностью, которая присуща *Я по ту сторону* самосознания.

bb) Но, объясняя, как предел становится реальным, эта изначально бесконечная деятельность не объясняет, как он становится также идеальным, т. е. она объясняет, правда, ограниченность *Я* вообще, но не его знание об этой ограниченности или его ограниченность для самого себя.

ее) Однако предел должен быть одновременно реальным и идеальным. Реальным, т. е. независимым от *Я*, — ибо в противном случае *Я* не будет действительно ограничено; идеальным, зависимым от *Я*, — ибо в противном случае *Я* не полагает самого себя, не созерцает себя в качестве ограниченного. Оба утверждения: и то, что предел реален, и то, что он только идеален, — должны быть дедуцированы из самосознания. Самосознание утверждает, что *Я* ограничено для самого себя; для того чтобы оно было ограничено,

предел должен быть независим от ограниченной деятельности, тем самым ограниченным для самого себя, зависимым от Я. Противоречивость этих утверждений может быть устранена лишь посредством противоположности, присущей самому самосознанию. Утверждение «предел зависим от Я» означает: в Я помимо ограничиваемой деятельности есть а другая деятельность, которая должна быть независима от нее. Следовательно, кроме той уходящей в бесконечность деятельности, которую, поскольку только она может быть реально ограничена, мы назовем реальной, в Я должна быть и другая деятельность, которую можно назвать идеальной. Предел реален для деятельности, уходящей в бесконечность, или — поскольку именно эта бесконечная деятельность должна быть ограничена в самосознании — для *объективной* деятельности Я; идеален он, следовательно, для противоположной, *необъективной*, самой по себе не допускающей ограничения деятельности, которую нам теперь надлежит охарактеризовать более подробно.

dd) Других факторов самосознания, кроме этих двух деятельностей, одну из которых мы сначала лишь постулировали в качестве необходимой для объяснения ограниченности Я, не дано. Следовательно, вторая, идеальная, или *необъективная*, деятельность должна быть такой, чтобы ею было одновременно дано основание для ограничения *объективной* деятельности и *знания* об этом ограничении. Так как идеальная деятельность изначально положена только в качестве *созерцающей* (субъективной) *объективную* деятельность, чтобы с ее помощью объяснить ограниченность Я *в качестве Я*, то для второй, *объективной*, деятельности ее *созерцание* и *ограничение* должны быть одним и тем же. Объяснять это следует исходя из основного свойства Я. Для того чтобы быть деятельностью Я, вторая деятельность должна одновременно *ограничиваться* и *созерцаться* в качестве ограниченной, ибо *именно в этой тождественности созерцания себя и бытия* состоит природа Я. Вследствие того, что реальная деятельность ограничивается, она должна также созерцаться, а посредством того, что она созерцается, также ограничивается. То и другое должно составлять абсолютное единство.

ee) *Эти деятельности*, идеальная и реальная, *предполагают друг друга*. Реальная деятельность, которая изначально стремится в бесконечность, но для самосознания должна быть ограничена, — ничто без идеальной деятельности, для которой она в своей ограниченности бесконечна (согласно

dd). В свою очередь идеальная деятельность — ничто без деятельности созерцаемой, ограничиваемой и именно поэтому реальной.

Из этой взаимной обусловленности этих деятельностей, необходимой для самосознания, будет выведен весь механизм *Я*.

ff) Так же как предполагают друг друга эти деятельности, предполагают друг друга *идеализм* и *реализм*. Если я подвергаю рефлексии только идеальную деятельность, то я становлюсь на точку зрения идеализма, или утверждаю, что предел положен только самим *Я*. Если же рефлексии подвергается только реальная деятельность, то я становлюсь на точку зрения реализма, или утверждаю, что предел независим от *Я*. Если же рефлексии подвергаются *обе деятельности одновременно*, то возникает нечто третье, что можно назвать *идеал-реализмом* или что мы до сих пор именовали трансцендентальным идеализмом.

gg) В теоретической философии объясняется *идеальность* предела (или то, как ограниченность, изначально существующая только для свободного действия, становится ограниченностью для знания). В задачу практической философии входит объяснить *реальность* предела (или то, каким образом ограниченность, изначально только субъективная, становится объективной). Следовательно, теоретическая философия является идеализмом, практическая философия — реализмом, и только обе вместе составляют завершённую систему *трансцендентального идеализма*.

Так же как идеализм и реализм предполагают друг друга, предполагают друг друга теоретическая и практическая философии, и в самом *Я* изначально едино и связано то, что мы для построения нашей системы вынуждены здесь разделять.

ТРЕТИЙ ГЛАВНЫЙ РАЗДЕЛ

СИСТЕМА ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ СОГЛАСНО ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯМ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

1. Самосознание, из которого мы исходим, есть *единый абсолютный акт*, и этим единым актом положено не только *Я* со всеми его определениями, но также, что достаточно

ясно из предшествующего раздела, и все остальное, что вообще положено для Я. Следовательно, нашей первой задачей в области теоретической философии будет дедукция этого абсолютного акта.

Но для того чтобы обнаружить все содержание этого акта, мы вынуждены разложить его на составные части, как бы расщепить на ряд отдельных актов. Эти отдельные акты будут служить *опосредствующими звеньями* упомянутого единого абсолютного синтеза.

Из совокупности этих отдельных актов мы как бы заставляем *последовательно* на наших глазах возникать то, что в едином абсолютном синтезе, в котором все они содержатся, положено одновременно и сразу.

Ход этой дедукции таков.

Акт самосознания идеален и реален одновременно и полностью. Посредством этого акта то, что положено реально, непосредственно положено и идеально, а то, что положено идеально, положено и реально. Такое *полное* тождество идеального и реального полагания в акте самосознания может быть представлено в философии только как последовательное возникновение. Это происходит следующим образом.

Понятие, из которого мы исходим, есть понятие Я, т. е. понятие субъект-объекта, до которого мы возвышаемся через абсолютную свободу. Посредством упомянутого акта *для нас*, философствующих, нечто положено в Я как *объект*, но тем самым еще *не в Я* как *субъект* (для *самого Я* в одном и том же акте то, что положено реально, положено и идеально); поэтому наше исследование придется продолжать до тех пор, пока то, что для нас положено в Я как объект, не будет для нас «сложено также в Я как субъект, т. е. до тех пор, пока для нас сознание нашего объекта не совпадет с нашим сознанием, следовательно, пока само Я не достигнет для нас той точки, из которой мы исходили.

Необходимость такого метода обусловлена нашим объектом и нашей задачей, ибо, философствуя, т. е. заставляя это соединение возникнуть на наших глазах, мы вынуждены постоянно разъединять то, что в абсолютном акте самосознания абсолютно соединено, — субъект и объект.

2. В соответствии со сказанным выше наше исследование будет состоять из двух частей. Сначала мы выведем абсолютный синтез, содержащийся в акте самосознания, а затем обратимся к установлению промежуточных звеньев этого синтеза.

1. Дедукция абсолютного синтеза, содержащегося в акте самосознания

1. Мы исходим из доказанного в предшествующем разделе положения: предел должен быть одновременно идеальным и реальным. Если это верно, то, поскольку изначальное соединение идеального и реального мыслимо только в абсолютном акте, предел должен быть положен актом и самый этот акт должен быть одновременно идеальным и реальным.

2. Но таким актом может быть только самосознание, следовательно, всякое ограничение может быть положено только самосознанием и дано вместе с самосознанием.

а) *Изначальный акт самосознания идеален и реален одновременно.* По своему принципу самосознание только идеально, однако посредством самосознания для нас возникает Я в качестве только реального. Посредством акта самосозерцания Я также непосредственно ограничивается; быть и быть созерцаемым — одно и то же.

б) Предел полагается одним самосознанием, следовательно, у него нет иной реальности, кроме той, которую он обрел посредством самосознания. Этот акт есть высшее, ограничение есть производное от него. Для догматика же производное первично, самосознание вторично, что немислимо, ибо самосознание есть *акт*, а предел, для того чтобы быть пределом Я, должен быть одновременно зависимым и независимым от Я. Это мыслимо лишь в том случае (раздел II), *если Я равно действию (Handlung), в котором содержатся две противоположные деятельности, одна ограничиваемая, от которой именно поэтому предел независим, другая ограничивающая, именно поэтому не допускающая ограничения.*

3. Это действие и есть самосознание. По ту сторону самосознания Я есть *только* объективность. Это только объективное (именно поэтому изначально необъективное, так как объективное без субъективного невозможно) есть единственное *само по себе*, которое существует. Лишь посредством самосознания к нему присоединяется субъективность. Этой изначально *только* объективной, ограниченной в сознании деятельности противопоставляется ограничивающая деятельность, которая именно поэтому сама не может стать объектом. Быть осознанной и быть ограниченной — одно и то же. Осознается лишь то, что во мне, так сказать, ограничено; ограничивающая же деятельность выходит за пределы всякого сознания именно потому, что она

служит причиной всякого ограничения. Ограничение должно выступать в качестве независимого от меня, так как я способен узреть только ограниченное во мне, но не деятельность, посредством которой оно положено.

4. Если принять в качестве предпосылки это различие между ограничивающей и ограниченной деятельностями, то окажется, что *ни ограничивающая, ни ограниченная деятельность не будет той, которую мы называем Я*. Ибо *Я* есть только в самосознании, а *Я* самосознания не возникает ни как следствие одной, ни как следствие другой деятельности, мыслимых изолированно.

а) *Ограничивающая* деятельность не осознается, не становится объектом; следовательно, она является деятельностью чистого субъекта. Но *Я* самосознания не есть чистый субъект, а субъект и объект одновременно.

б) *Ограниченная* деятельность есть *лишь* та, которая становится объектом, только объективное в самосознании. Однако *Я* самосознания — не чистый субъект и не чистый объект, а то и другое одновременно.

Следовательно, ни ограничивающая, ни ограниченная деятельности для себя не ведут к самосознанию. *Я* самосознания возникает тем самым только посредством некоей третьей деятельности, составленной из обеих названных.

5. Эта третья деятельность, которая парит между ограниченной и ограничивающей деятельностями и посредством которой возникает *Я*, не может быть ничем иным, кроме *Я самого самосознания*, поскольку продуцирование и бытие *Я* едины.

Следовательно, само Я есть деятельность, составленная из двух других, а само самосознание — синтетический акт.

6. Для более точного определения этой третьей, синтетической деятельности необходимо сначала более точно определить противоборство противоположных деятельностей, из которых она состоит.

а) Это противоборство есть изначально борьба деятельностей, противоположных не по своему субъекту, а по своей *направленности*, так как обе они — деятельности одного и того же *Я*. Происхождение обеих направленностей таково. *Я* присуще стремление производить бесконечное, и эту направленность следует мыслить идущей *вовне* (как центробежную); но в качестве таковой она не могла бы быть различена без деятельности, обращенной *внутрь*, к *Я* как к своему средоточию. Идущая *вовне*, бесконечная по своей природе деятельность есть объективное в *Я*, возвращающаяся же к *Я* — не что иное, как стремление созерцать

себя в этой бесконечности. Посредством этого действия в Я вообще происходит разделение на внутреннее и внешнее; этим разделением в Я полагается противоборство, которое может быть объяснено только необходимостью самосознания. Дальнейшее объяснение того, почему Я должно изначально осознавать себя, невозможно; *это* и *есть* не что иное, как самосознание. В самосознании же борьба противоположных направлений необходима.

Я самосознания — это Я, которое движется по этим противоположным направлениям. Оно состоит только в этой борьбе, или, вернее, оно и есть эта борьба противоположных направлений. С такой же непреложностью, как Я сознает само себя, должна возникать и поддерживаться эта борьба. Спрашивается, *как* же она поддерживается.

Два противоположных направления снимают друг друга, уничтожают, — следовательно, борьба как будто не может продолжаться. В этом случае возникла бы абсолютная бездеятельность; ибо поскольку Я есть не что иное, как стремление быть равным самому себе, то единственным основанием, определяющим Я к деятельности, является сохраняющееся противоречие в нем самом. Между тем каждое противоречие само по себе уничтожает само себя. Оно может быть сохранено только *посредством* стремления сохранить, или мыслить, его; этим третьим в противоречие привносится своего рода тождество, отношение друг к другу двух противоположных членов.

Изначальное противоречие в сущности самого Я нельзя снять, не сняв этим и само Я; но оно не может и сохраняться само по себе. Сохранено оно может быть только посредством необходимости продолжаться, т. е. посредством возникающего из него стремления сохранить его и тем самым привнести в него тождество.

(Уже из предыдущего изложения можно прийти к выводу, что выраженное в самосознании тождество не изначально, но производно и опосредствованно. Изначальна борьба противоположных направлений в Я, тождество — ее результат. Первоначально мы, правда, осознаем только тождество, но исследование предпосылок самосознания показало, что это тождество может быть лишь опосредствованным, синтетическим.)

Высшее, что создается н а м и , — это тождество субъекта и объекта; однако само по себе оно невозможно, а возможно только посредством некоего третьего, опосредствующего. Поскольку самосознание есть двойственность направлений,

то опосредствующее должно быть *деятельностью, которая парит между противоположными направлениями.*

б) До сих пор мы рассматривали обе деятельности только в их противоположной направленности, и осталось еще нерешенным, одинаково ли обе они бесконечны или нет. Однако поскольку *до* самосознания нет оснований полагать ту или иную конечной, то и борьба двух деятельностей (ибо то, что они вообще пребывают в состоянии борьбы, было только что доказано) будет *бесконечной*. Следовательно, примирение может быть дано не в одном действии, а только в *бесконечном ряде действий*. Поскольку же мы мыслим тождество самосознания (прекращение этой борьбы) в едином действии самосознания, то в этом едином действии должно содержаться бесконечное число действий, т. е. оно должно быть абсолютным синтезом, и, если для *Я* все положено только его действованием, должно быть синтезом, которым положено все, что вообще положено для *Я*.

Что побуждает *Я* к этому абсолютному действию, или как возможно объединение бесконечного числа действий в одном абсолютном действии, может быть объяснено лишь следующим образом.

В *Я* содержатся изначальные противоположности — субъект и объект; оба они *друг друга снимают, и тем не менее один невозможен без другого*. Субъект утверждает себя только в противоположности объекту, объект в противоположности субъекту, т. е. ни первый, ни второй не может стать реальным, не уничтожив другого; однако до полного уничтожения одного другим дело никогда дойти не может именно потому, что каждый из них есть то, что он есть, только в своей противоположности другому. Следовательно, они должны быть объединены, ибо ни один не может уничтожить другого; однако существовать вместе они тоже не могут. Таким образом, противоборство идет не столько между двумя факторами, сколько между неспособностью объединить два бесконечно противоположных друг другу фактора, с одной стороны, и необходимостью сделать это, чтобы не было снято тождество самосознания и я, — с другой. Именно то, что субъект и объект *абсолютно* противоположны друг другу, и заставляет *Я* свести бесконечное число действий в одно абсолютное действие. Если бы в *Я* не было противоположения, то в нем вообще не было бы ни движения, ни продуцирования, а следовательно, не было бы и продукта. Если бы противоположение не было абсолютным, то объединяющая деятельность также не

была бы абсолютной, необходимой и произвольной.

7. Выведенное нами здесь продвижение от абсолютного антитезиса к абсолютному синтезу может быть представлено и совершенно формально. Если мы представляем объективное *Я* (тезис) как абсолютную *реальность*, то противоположное ему должно быть абсолютным *отрицанием*. Однако абсолютная реальность именно потому, что она абсолютна, не есть реальность; следовательно, обе противоположности в противоположении только идеальны. Для того чтобы *Я* стало реальным, т. е. объектом для самого себя, в нем должна быть снята реальность, т. е. оно должно перестать быть абсолютной реальностью. И точно так же: для того чтобы противоположное стало реальным, оно должно перестать быть абсолютным отрицанием. Для того чтобы оба стали реальны, они должны как бы разделиться в реальности. Но это разделение реальности между ними, между субъективным и объективным, возможно только посредством третьей, парящей между ними деятельности *Я*, а эта третья деятельность в свою очередь возможна, только если обе противоположности сами являются деятельностями *Я*.

Таким образом, это продвижение от тезиса к антитезису и от него к синтезу основывается на изначальном механизме духа, а, если оно чисто формально (например, в качестве научного метода), оно абстрагируется от того изначального, материального продвижения, которое разрабатывает трансцендентальная философия.

II. Дедукция промежуточных звеньев абсолютного синтеза

Предварительные замечания

Для этой дедукции мы на основании предыдущего располагаем следующими данными.

1. *Самосознание есть абсолютный акт, которым для Я положено все.*

Под этим актом понимается не тот свободно осуществляемый акт, который постулируется философом и является собой более высокую потенцию, чем изначальный акт, но акт изначальный, который, будучи предпосылкой всякой ограниченности и осознанности, сам не осознается. Прежде всего возникает вопрос о характере этого акта — произво-

лен он или произволен? Ни произвольным, ни произвольным этот акт назван быть не может, ибо эти понятия вообще приложимы лишь в сфере, доступной объяснению; действие, будь оно произвольно или произвольно, уже заранее *предполагает* ограниченность (сознание). Действие же, которое служит *причиной* всякой ограниченности и не может быть объяснено исходя из какого-либо другого, должно быть *абсолютно* свободным. Но абсолютная свобода тождественна абсолютной необходимости. Если бы мы могли, например, мыслить действия Бога, то они должны были бы быть абсолютно свободными, но эта абсолютная свобода была бы и абсолютной необходимостью, ибо в Боге немыслимы какие-либо законы и действия, которые не вытекают бы из внутренней необходимости его природы. Подобным актом и является изначальный акт самосознания — абсолютно свободный, ибо он не определен ничем, кроме *Я*, абсолютно необходимый, ибо он вытекает из внутренней необходимости природы *Я*.

Однако возникает вопрос: каким образом философ обретает уверенность в том, что этот изначальный акт осуществляется, или узнает о нем? Очевидно, не непосредственно, а путем умозаключений. С помощью философии я обнаруживаю, что в каждый данный момент я возникаю для самого себя только посредством подобного акта; из этого я делаю вывод, что изначально я также мог возникнуть только посредством такого акта. Я обнаруживаю, что сознание объективного мира присутствует в каждом моменте моего сознания, и, следовательно, умозаключаю, что нечто объективное уже изначально должно присутствовать в синтезе самосознания и затем вновь возникать из самосознания в процессе его развертывания.

Однако, если философ и удостоверяется в этом акте в качестве такового, как удостоверяется он в его определенном содержании? Без сомнения, посредством *свободного* воспроизведения этого акта, что и является началом всякой философии. Но откуда философу известно, что этот вторичный произвольный акт тождествен тому изначальному и *абсолютно* свободному акту? Ибо если всякое ограничение, а следовательно, и всякое время возникает только посредством самосознания, то тот изначальный акт не может осуществляться во времени; поэтому говорить о начале бытия разумного существа самого по себе столь же невозможно, как и утверждать, что оно существовало от века. *Я* в качестве *Я* абсолютно вечно, т. е. вне всякого времени; между тем тот вторичный акт необходимым обра-

зом попадает на определенный момент времени; откуда же философу известно, что данный, происходящий во временном потоке акт соответствует тому, который происходит вне всякого времени и создает время как таковое? Я, будучи помещено во временной поток, являет собой непрерывный переход от представления к представлению; правда, в его власти прервать этот ряд с помощью рефлексии — всякое философствование и начинается с того, что эта последовательность представлений абсолютно прерывается. С этого момента последовательность, которая была произвольной, становится произвольной. Однако откуда известно философу, что этот акт, попавший в ряд его представлений вследствие того, что их последовательность прерывается, тождествен тому изначальному акту, с которого начинается весь ряд?

Каждый, кто вообще согласен с тем, что Я возникнет лишь посредством собственного действованиа, согласится и с тем, что посредством прерывающего временной ряд произвольного действия, в результате которого только и возникает Я, для меня не может возникнуть ничего другого, кроме того, что возникло для меня посредством этого действованиа изначально и вне всякого времени. Этот изначальный акт самосознания все время продолжается, ибо весь ряд моих представлений — не что иное, как развертывание данного единого синтеза. Вследствие этого я в каждый данный момент могу возникнуть для себя так же, как я возник изначально. Я есмь лишь то, что я есмь, *только* благодаря своему действованию (ибо я абсолютно свободен), но посредством этого определенного действованиа всегда возникает только Я; следовательно, я могу умозаключить, что и изначально оно возникает посредством того же действованиа.

Здесь надлежит привести общее соображение, связанное со сказанным выше. Если первая конструкция философии является воспроизведением изначальной, то и все ее конструкции будут лишь такими воспроизведениями. Пока Я занято изначальным развертыванием абсолютного синтеза, существует лишь единый ряд действий, изначальных и необходимых; но, как только я это развертывание прерываю и по своей воле возвращаюсь в его исходную точку, для меня возникает новый ряд, в котором *свободно* все то, что в первом было *необходимо*. Первый ряд — оригинал, второй — копия, или воспроизведение. Если во втором ряду содержится не больше и не меньше, чем в первом, то воспроизведение совершенно, — возникает истинная и завер-

шенная философия. В противном случае возникает философия ложная и незавершенная.

Следовательно, философия вообще не что иное, как свободное воспроизведение, свободное повторение изначального ряда действий, в которых развертывается единый акт самосознания. Первый ряд по отношению ко второму реален, второй по отношению к первому идеален. Поскольку второй ряд начинается и продолжается свободно, представляется неизбежным, что в него будет привнесен произвол, но этот произвол может быть только формальным, не определяющим содержания действия.

Поскольку объектом философии является изначальное возникновение сознания, она — единственная наука, в которой присутствует упомянутый двойной ряд. Во всех остальных науках существует лишь один ряд. Талант философа заключается не только в том, чтобы суметь свободно повторить ряд изначальных действий, но прежде всего в том, чтобы в этом свободном повторении сознавать изначальную необходимость этих действий.

2. *Самосознание (Я) есть борьба абсолютно противоположных деятельностей.* Одну из них, изначальную уходящую в бесконечность, мы назовем *реальной, объективной, ограничиваемой*; другую, тенденцию созерцать себя в этой бесконечности, — *идеальной, субъективной, неограничиваемой.*

3. *Изначально обе деятельности полагаются одинаково бесконечными.* Основание для полагания ограничиваемой деятельности в качестве конечной дано нам уже идеальной (рефлектирующей ее) деятельностью. Следовательно, сначала надлежит дедуцировать, как может быть ограничена идеальная деятельность. Акт самосознания, из которого мы исходим, объясняет нам прежде всего лишь то, как ограничивается объективная, а не субъективная деятельность; поскольку же идеальная деятельность полагается в качестве основания всякого ограничения объективной деятельности, она именно поэтому полагается не в качестве изначальной неограниченной (тем самым *допускающей ограничение*, как объективная), а в качестве совершенно *не допускающей ограничения.* Если объективная деятельность, в качестве изначальной неограниченной, но именно поэтому допускающей ограничение, свободна по содержанию, но ограничена по форме, то идеальная деятельность, в качестве изначальной не допускающей ограничения, именно поэтому, будучи ограничена, становится свободной не по содержанию, но только по форме. На этой неограничиваемой

мости идеальной деятельности основана вся конструкция теоретической философии, в практической же философии это соотношение будет обратным.

4. Поскольку в самосознании заключена бесконечная борьба (2, 3), то в едином абсолютном акте, из которого мы исходим, заключена бесконечность объединенных и тесно связанных действий, полное выявление которых было бы бесконечной задачей. (Если бы ее когда-либо удалось полностью разрешить, перед нами открылись бы все связи объективного мира и все определения природы вплоть до бесконечно мелких.) Поэтому философия может остановиться лишь на тех действиях, которые составляют как бы эпоху в истории самосознания, и показать их взаимосвязь. (Так, например, ощущение есть действие Я, которое, если бы можно было остановиться на всех его промежуточных звеньях, неизбежно привело бы нас к дедукции всех свойств природы, что невозможно.)

Итак, философия является историей самосознания, проходящего различные эпохи; последовательность их создает упомянутый единый абсолютный синтез.

5. В этой истории движущим началом служит идеальная деятельность, которая, как предполагается, не допускает ограничения. Задача теоретической философии — объяснить *идеальность* предела — равнозначна задаче объяснить, как может быть ограничена идеальная деятельность, которую до сих пор рассматривали в качестве не допускающей ограничения.

ПЕРВАЯ ЭПОХА

ОТ ИЗНАЧАЛЬНОГО ОЩУЩЕНИЯ ДО ПРОДУКТИВНОГО СОЗЕРЦАНИЯ

*А. Задача: объяснить, как Я может созерцать себя
ограниченным*

Решение

1. *Посредством того, что противоположные деятельности самосознания проникают друг в друга в некоей третьей деятельности, из них возникает нечто общее.* Спрашивается, какими свойствами будет обладать это общее. Будучи продуктом противоположных бесконечных деятельностей, оно необходимым образом должно быть конечным. Оно есть не противоборство этих деятельностей, мыслимое в *движении*, но *фиксированная* борьба. Оно объединяет противоположные направления, а соединение противоположных на-

правлений равнозначно покою. Однако это общее должно быть чем-то реальным, так как противоположности, которые до синтеза лишь идеальны, должны посредством синтеза обрести реальность. Следовательно, это общее надлежит мыслить не как взаимное уничтожение двух деятельностей, а как равновесие, к которому они свободно приводят друг друга и сохранение которого обусловливается продолжающимся соперничеством двух деятельностей.

(Следовательно, продукт можно было бы охарактеризовать как нечто реальное в бездействии или как бездействующее реальное. То, что реально, не будучи деятельным, есть только вещество, только продукт воображения, то, что никогда не существует без формы и здесь также присутствует лишь в качестве промежуточного звена исследования. В ходе данного объяснения уже устраняется непонятность того, как материя может производиться (создаваться) и в своей вещественности. Всякая вещественность есть лишь выражение равновесия между противоположными деятельностями, которые сводят друг друга к простому субстрату деятельности. (Представим себе рычаг; обе нагрузки действуют только на точку опоры, которая, следовательно, и является общим субстратом их деятельности.) К тому же этот субстрат возникает не произвольно, посредством свободного продуцирования, а совершенно неизбежно, при помощи третьей деятельности, столь же необходимой, как тождество самосознания.)

Если бы это третье, общее, продолжало действовать, оно оказалось бы в самом деле *конструкцией самого Я*, не в качестве только объекта, но субъекта и объекта одновременно. (В изначальном акте самосознания Я стремится к тому, чтобы вообще стать для себя только объектом, однако не может этого достигнуть, не становясь именно поэтому *удвоенным* (для наблюдателя). Эта противоположность должна снять себя в общей конструкции из обоих, субъекта и объекта. Если бы теперь Я созерцало себя в этой конструкции, то оно стало бы для себя объектом не просто в качестве объекта, а в качестве субъекта и объекта одновременно (в качестве полного Я).)

2. *Однако это общее не сохраняется.*

а) Поскольку идеальная деятельность сама участвует в этой борьбе, она также должна быть *ограничена*. Обе деятельности не могут быть соотнесены друг с другом и проникать друг в друга в чем-то общем, не будучи ограничены друг другом. Ибо идеальная деятельность — не только отрицающая (лишающая), но реально противополож-

ная, отрицательная, по отношению к другой. Она (это явствует из предыдущего) столь же положительна, как и другая, но лишь в противоположном смысле, следовательно, может быть ограничена так же, как она.

б) Однако идеальная деятельность была положена как совершенно не допускающая ограничения, следовательно, она и не может быть действительно ограничена, а, так как сохранение общего обусловлено соперничеством двух деятельностей (1), это общее также не может длиться.

(Если бы *Я* не пошло дальше этой первой конструкции или если бы это общее могло действительно длиться, то *Я* было бы безжизненной природой, лишенной ощущения и способности созерцания. То, что природа возвышается в своем развитии от мертвой материи до чувствительности, в естествознании (для которого *Я* — лишь вновь творящая себя с самого начала природа) может быть объяснено только тем, что и здесь продукт первого снятия обеих противоположностей не может длиться.)

3. Только что было сказано (1): если бы *Я* созерцало себя в этом общем, оно обрело бы полное созерцание самого себя (в качестве субъекта и объекта); однако такое созерцание невозможно именно потому, что созерцающая деятельность сама участвует в конструкции. Поскольку, однако, *Я* есть бесконечное стремление созерцать себя, то легко понять, что созерцающая деятельность не может остаться в конструкции. Таким образом, в упомянутом взаимопроникновении двух деятельностей лишь реальная окажется ограниченной, идеальная же останется совершенно неограниченной.

4. Следовательно, посредством выведенного механизма реальная деятельность ограничена, однако еще не для самого *Я*. В соответствии с методом теоретической философии — дедуцировать то, что положено в реальное *Я* (для наблюдателя), и для идеального *Я* — все наше исследование обращается к решению вопроса, как реальное *Я* может быть ограничено и для идеального *Я*, — а к этому и сводится поставленная нами задача: объяснить, каким образом *Я* созерцает себя в качестве ограниченного.

а) Реальная, теперь ограниченная, деятельность должна быть положена как деятельность *Я*, т. е. должно быть выявлено *основание отождествления* этой деятельности и *Я*. Поскольку же эта деятельность должна быть приписана *Я*, а следовательно, одновременно от него отличаться, то должно быть выявлено и *основание их различия*.

То, что мы здесь называем *Я*, есть только идеальная

деятельность. Поэтому основание для соотнесения и различения следует искать в одной из двух деятельностей. Основание для соотнесения и различения всегда находится в соотносимом; поскольку же идеальная деятельность здесь одновременно и соотносящаяся, то это основание надо искать в деятельности реальной.

Основание различения двух деятельностей есть граница, положенная в реальную деятельность, ибо идеальная деятельность совершенно неограничиваема, реальная же теперь ограничена. Основание для соотнесения обеих также следует искать в реальной деятельности, т. е. в самой реальной деятельности должно содержаться нечто идеальное. Возникает вопрос, как же это возможно? Две деятельности различимы лишь посредством границы, ибо и их противоположные направления также различимы лишь посредством границы. Если граница не положена, то в Я есть только тождество, в котором ничего не может быть различено. Если же граница положена, то в Я существуют две деятельности, ограничивающая и ограниченная, субъективная и объективная. Общим для них является, следовательно, хотя бы то, что *обе* они изначально совершенно необъективны, т. е.— поскольку никакие другие свойства идеальной деятельности нам еще неизвестны — что обе они одинаково идеальны.

b) Приняв такую предпосылку, мы можем, далее, сделать следующее умозаключение.

Идеальная, до сих пор не ограниченная деятельность есть бесконечное стремление Я стать для себя объектом в реальной деятельности. Посредством того, что в реальной деятельности идеально (что делает ее деятельностью Я), она может быть соотнесена с идеальной деятельностью, и Я может созерцать себя в ней (первая самообъективация Я).

Однако Я не может созерцать реальную деятельность как тождественную себе, не обнаруживая в ней одновременно как нечто чуждое себе то *отрицательное в ней*, что делает ее неидеальной. Положительное, превращающее обе деятельности в деятельность Я, обще обоим, отрицательное же присуще только реальной; поскольку созерцающее Я познает в объективном положительное, созерцающее и созерцаемое едины; поскольку оно обнаруживает в нем отрицательное, обнаруживающее и обнаруживаемое уже не едины. Обнаруживающее есть совершенно неограничиваемое и неограниченное, обнаруженное — ограниченное.

Сама граница выступает как нечто такое, от чего можно

абстрагироваться, что может быть положено и не положено, как случайное, положительное же в реальной деятельности — как нечто такое, от чего абстрагироваться нельзя. Именно поэтому граница может выступать только как обнаруженное, т. е. чуждое Я, противоположное его природе.

Я есть абсолютная основа всякого полагания. Следовательно, утверждение «нечто противоположно Я» означает: положено нечто, что *не* положено *посредством Я*. Следовательно, созерцающее должно обнаруживать в созерцаемом нечто (ограниченность), что *не* положено *посредством Я* в качестве созерцающего.

(Здесь впервые очень отчетливо выступает различие между точкой зрения философа и точкой зрения его объекта. Мы, философствующие, знаем, что единственное основание ограниченности объективного заключено в созерцающем, или субъективном. *Само созерцающее Я* этого не знает и, как теперь стало очевидным, знать не может. Созерцание и ограничение изначально едины. Но Я не может одновременно созерцать и созерцать себя созерцающим, а тем самым и ограничивающим. Поэтому необходимо, чтобы созерцающее, ищущее в объективном только самого себя, находило в нем отрицательное в качестве положенного не самим созерцающим. Если философ также утверждает, что так оно и есть (как это делает догматик), то лишь потому, что он постоянно объединяется со своим объектом и становится на его точку зрения.)

Отрицательное обнаруживается как не положенное посредством Я, и именно поэтому оно составляет то, что только и может быть обнаружено (что позже превратится в чисто эмпирическое).

«Я обнаруживает ограничение как положенное не им самим» — это означает: Я обнаруживает его как положенное чем-то противоположным Я, т. е. как положенное посредством *не-Я*. Следовательно, Я не может созерцать себя ограниченным, не созерцая это ограничение как *аффицирование со стороны не-Я*.

Философ, который останавливается на этом, не может объяснить ощущение (ибо само собой понятно, что самозерцание в ограниченности, так, как мы его здесь вывели, есть не что иное, как то, что в обыденной речи называется *ощущением*) иначе чем аффицированием вещью самой по себе. Поскольку посредством ощущения в наши представления привносится *определенность*, то он и будет объяснять ее только этой аффекцией. Ибо утверждать, что Я в своих представлениях лишь получает нечто, что оно

есть чистая рецептивность, он не может из-за присутствующей здесь спонтанности, а также и потому, что даже в самих вещах (так, как они нам представляются) совершенно очевидны следы деятельности Я. Таким образом, данное воздействие будет производиться не вещами, как мы их себе представляем, а вещами, как они суть независимо от наших представлений. Таким образом, то, что в представлениях спонтанно, будет рассматриваться как относящееся к Я, а то, что рецептивно, — как относящееся к вещам. Так же то, что в объектах положительно, будет рассматриваться как продукт Я, а то, что в них отрицательно (акцидентально), — как продукт *не-Я*.

Что Я *обнаруживает себя* в качестве ограниченного чем-то ему противоположным, выведено из самого механизма ощущения. Из этого следует, что все акцидентальное (все, относящееся к ограниченности) должно представляться нам как не допускающее конструирования, как необъяснимое из Я, тогда как положительное в вещах может быть понято как конструкция Я. Однако положение, что Я (наш объект) обнаруживает себя в качестве ограниченного посредством противоположного, ограничивается тем, что Я обнаруживает это противоположное только *в себе*.

Утверждается не то, что в Я есть нечто ему абсолютно противоположное, но что Я *обнаруживает* в себе нечто в качестве ему абсолютно противоположного. «Противоположное *есть* в Я» — это означает: оно абсолютно противоположно Я; «Я *обнаруживает* в себе нечто в качестве противоположного» означает: оно противоположно Я только в аспекте своего обнаружения и характере этого обнаружения; так оно и есть.

Обнаруживающее есть бесконечное стремление созерцать самого себя, стремление, в котором Я чисто идеально и абсолютно неограничиваемо. То, *в чем* обнаруживается, есть не чистое, а аффицированное Я. Следовательно, обнаруживающее и то, в чем обнаруживается, сами противоположны друг другу. То, что заключено в обнаруживаемом, есть для обнаруживающего, причем лишь постольку, поскольку оно есть обнаруживающее, т. е. нечто чужеродное.

Или яснее. Я в качестве бесконечного стремления к самосозерцанию находит в себе в качестве созерцаемого или, что то же самое, находит в себе (ибо созерцаемое и созерцающее в этом акте не различаются) нечто ему чужеродное. Но что же такое это обнаруженное (или ощущаемое) в этом искании? Ведь ощущаемое также есть только само Я. Все ощущаемое есть лишь непосредственно

наличное, абсолютно непосредственное, это заключено уже в самом понятии ощущения. Я в самом деле находит нечто противоположное, но находит его только в самом себе. Однако в Я нет ничего, кроме деятельности; следовательно, противоположно Я может быть лишь отрицание деятельности. То, что Я находит в себе нечто противоположное, означает, таким образом, что оно находит в себе снятую деятельность. Ощущая, мы никогда не ощущаем объект; ощущение никогда не дает нам понятия объекта; будучи полностью противоположно понятию (действию), оно, следовательно, есть отрицание деятельности. Умо-заключение от этого отрицания к объекту как его причине производится значительно позже, причем основание его также может быть показано в самом Я.

Если Я всегда ощущает лишь свою снятую деятельность, то ощущаемое не есть нечто отличное от Я; Я ощущает только само себя, что в обычном философском словоупотреблении находит свое выражение уже в том, что ощущаемое называется чем-то только субъективным.

Дополнения

1. В соответствии с произведенной нами дедукцией *возможность* ощущения основана:

а) на нарушенной равновесии двух деятельностей; следовательно, в ощущении Я уже не может созерцать себя как субъект-объект, но только как *простой* ограниченный объект; таким образом, ощущение есть лишь это самозерцание в ограниченности;

б) на бесконечном стремлении идеального Я созерцать себя в Я реальном. Это возможно только посредством того, что являет собой общее для идеальной (Я теперь — только эта деятельность) и реальной деятельностей, т. е. посредством положительного в реальной деятельности; противоположное же произойдет посредством отрицательного в ней. Следовательно, Я сможет и это отрицательное лишь *обнаружить* (finden), т. е. лишь *ощутить* (empfinden) в себе.

2. *Реальность* ощущения основана на том, что Я не созерцает ощущаемое как положенное им самим. Оно *ощущаемо* лишь постольку, поскольку Я созерцает его в качестве не положенного им. Таким образом, то, что отрицательное положено самим Я, можем видеть мы, но наш объект, Я, не *может* этого видеть по той простой причине, что созерцать и ограничивать для Я — одно и то

же. *Я* (объективно) ограничивается тем, что оно себя (субъективно) созерцает; однако *Я* не может одновременно созерцать себя как объект и созерцать себя созерцающим, а следовательно, не может и созерцать себя ограничивающим. На этой невозможности одновременно становиться в изначальном акте самосознания для себя объектом и созерцать себя становящимся для себя объектом основана реальность всякого ощущения.

Заблуждение, согласно которому ограниченность есть нечто абсолютно чуждое *Я* и может быть объяснена только воздействием некоего *не-Я*, возникает, следовательно, лишь потому, что акт, посредством которого *Я* становится ограниченным, не есть тот акт, посредством которого оно созерцает себя ограниченным; правда, они различаются не по времени, — ибо в *Я* все то, что мы представляем последовательно, дано одновременно, — а по своему характеру.

Акт, посредством которого *Я* ограничивает самого себя, есть не что иное, как акт самосознания; на нем в качестве основания для объяснения всякой ограниченности мы должны остановиться уже потому, что совершенно непонятно, как аффекция вообще может превратиться в представление или знание. Даже если допустить, что какой-либо объект воздействует на *Я* как на объект, то подобная аффекция могла бы создать только нечто однородное, т. е. также лишь объективную определенность. Ибо закон причинности распространяется только на однородные вещи (вещи одного и того же мира) и не переходит из одного мира в другой. Таким образом, превращение изначального бытия в знание было бы постижимо лишь в том случае, если бы можно было показать, что и само представление есть род бытия; впрочем, это и является объяснением, предлагаемым материализмом, системой, которую охотно принял бы каждый философ, если бы она действительно давала то, что обещает. Однако в том виде, в каком материализм существует до сих пор, он совершенно непонятен, а когда он становится понятным, он по существу уже ничем не отличается от трансцендентального идеализма. Объяснять мышление как материальное явление можно, лишь превращая материю в призрак, в простую модификацию интеллигенции, общими функциями которой являются мышление и материя. Но этим материализм сам возвращает нас к духовному как к изначальному. Правда, не может быть и речи о том, чтобы объяснять бытие из знания таким образом, будто бытие есть результат действия знания; между тем и другим вообще не может быть *причинной* связи, и они

вообще никогда бы не встретились, не будь они изначально *едины* в Я. Бытие (материя), рассматриваемое как продуктивность, есть знание; знание, рассматриваемое как продукт, есть бытие. Если знание вообще продуктивно, оно должно быть таковым целиком и полностью, а не частично; в знание ничто не может привходить извне, ибо все сущее тождественно знанию и вне знания нет ничего. Если один фактор представления находится в Я, то и другой должен находиться в нем, так как в объекте они нераздельны. Предположим, например, что только вещественность принадлежит вещам, тогда эта вещественность до того момента, когда она достигает Я, или во всяком случае на стадии перехода от вещи к представлению должна быть бесформенной, что, конечно, немыслимо.

Но если изначальная ограниченность положена самим Я, то каким образом оно ее ощущает, т. е. видит в ней нечто себе противоположное? Вся реальность познания связана с ощущением, поэтому философия, неспособная объяснить ощущение, уже тем самым несостоятельна. Ибо истина всего познания, без сомнения, основана на чувстве принуждения, ее сопровождающем. Бытие (объективность) всегда выражает лишь ограниченность созерцающей или производящей деятельности. Утверждение «в этой части пространства есть куб» означает лишь то, что в этой части пространства действие моего созерцания может проявиться только в форме куба. Следовательно, основу всей реальности познания составляет независимая от созерцания основа ограниченности. Система, устраняющая эту основу, была бы догматическим трансцендентальным идеализмом. Против трансцендентального идеализма подчас выдвигаются доводы, которые были бы убедительны, будь они направлены против догматического трансцендентального идеализма, — непонятно только, к чему опровергать то, что никогда не придет в голову ни одному человеку. Если же догматичен тот идеализм, который утверждает, что ощущение не может быть объяснено воздействием извне, что в представлении нет ничего даже акцидентального, что было бы присуще вещи самой по себе, более того, что, допуская подобное воздействие на Я, вообще невозможно мыслить что-либо разумное, — тогда наш идеализм действительно догматичен. Реальность знания устранил бы только такой идеализм, согласно которому изначальная ограниченность возникает свободно и сознательно, тогда как трансцендентальный идеализм настолько не считает нас свободными в этом отношении, что мог бы удовлетворить любого реали-

ста. Трансцендентальный идеализм утверждает только, что *Я* никогда не ощущает саму вещь (ибо в этот момент она еще не существует) или что-либо переходящее из вещи в *Я*, но ощущает непосредственно только самого себя, свою собственную снятую деятельность. Этот идеализм не перестает объяснять, почему тем не менее необходимо, чтобы эту положенную только идеальной деятельностью ограниченность мы созерцали как нечто совершенно чуждое *Я*.

Это объяснение дает нам положение, что акт, посредством которого *Я* объективно ограничивается, отличен от акта, посредством которого *Я* ограничивается для *самого себя*. Акт самосознания объясняет лишь ограничение объективной деятельности. Однако *Я*, поскольку оно идеально, есть бесконечное самовоспроизведение (*vis sui reproductiva in infinitum*⁹); идеальная деятельность, достигая своей изначальной границы, ничего не знает об ограничении; следовательно, посредством этой деятельности *Я* лишь *обнаруживает* себя ограниченным. Основание того, что *Я* обнаруживает себя в этом действии ограниченным, не может заключаться в данном действии, оно заключается в действии *предшествующем*. Следовательно, в данном действии *Я* ограничено *без своего участия*; но то, что оно обнаруживает себя ограниченным без своего участия, и составляет все то, что заключается в ощущении и является условием объективности всякого знания. А то, что ограничение представляется нам чем-то от нас независимым, не нами созданным, объясняется действием механизма ощущения, благодаря которому акт, полагающий в качестве предпосылки сознания ограничение, сам не осознается.

3. *Всякая ограниченность возникает для нас только посредством акта самосознания.* На этом положении необходимо остановиться, так как именно оно, вне всякого сомнения, сопряжено с наибольшими трудностями в понимании нашего учения.

Изначальная необходимость осознавать самого себя, возвращаться к самому себе уже есть ограничение, но это — ограничение целиком и полностью.

Ограниченность не возникает заново для каждого отдельного представления; она раз и навсегда полагается синтезом, содержащимся в самосознании. *Я* постоянно пребывает внутри этой изначальной ограниченности и никогда не выходит из нее; в отдельных представлениях *Я* эта ограниченность лишь различным образом разворачивается.

Трудности, обнаруживаемые в нашем учении, объясняются большей частью неспособностью различать ограни-

ченность изначальную и ограниченность дедуцированную.

Изначальная ограниченность, присущая нам, как и всем разумным существам, состоит в том, что мы вообще конечны. Это свойство отделяет нас не от других разумных существ, а от бесконечности. Однако всякая ограниченность должна быть *определенной*; невозможно допустить мысль, что возникает ограниченность вообще, так чтобы одновременно не возникла и определенная ограниченность. Следовательно, определенная ограниченность должна возникать вместе с ограниченностью вообще в одном и том же акте. Акт самосознания есть единый абсолютный синтез, в этом едином акте одновременно возникают все предпосылки сознания, следовательно, и определенная ограниченность, которая наряду с ограниченностью вообще есть предпосылка сознания.

То, что *Я* вообще ограничено, непосредственно следует из бесконечного стремления *Я* становиться для себя объектом; тем самым ограниченность вообще объяснима, но ограниченность вообще совершенно не связана с определенной ограниченностью, и тем не менее обе они возникают в одном и том же акте. Оба этих обстоятельства — что определенная ограниченность не может быть определена ограниченностью вообще и что она тем не менее возникает *одновременно* и в едином акте с нею — и делают *определенную ограниченность непонятной и непостижимой в философии*. Правда, столь же несомненно, как то, что я вообще ограничен, я должен быть ограничен определенным образом, и эта определенность должна уходить в бесконечность; эта уходящая в бесконечность определенность и создает всю мою индивидуальность. Следовательно, необъяснимым является не самый факт того, что я определенным образом *ограничен*, а *способ* этого ограничения. Так, можно, например, вывести в общей форме, что я принадлежу к определенному типу интеллигенции, но не то, что я принадлежу именно к этому типу; можно вывести, что я занимаю там определенное место, но не то, что я занимаю именно это место. Так, можно с необходимостью вывести, что вообще существует система наших представлений, но не то, что мы ограничены этой сферой представлений. Правда, если мы заранее принимаем в качестве предпосылки определенную ограниченность, из нее можно вывести ограниченность определенных представлений; однако тогда определенная ограниченность есть лишь то, в чем мы объединяем ограниченность всех отдельных представлений, и, следовательно, может быть в свою очередь

выведена из них. Так, например, приняв в качестве предпосылки, что эта определенная часть универсума, а в ней это определенное небесное тело составляет непосредственную сферу нашего внешнего созерцания, можно вывести, что в этой определенной ограниченности необходимы эти определенные созерцания. И если бы мы могли провести сравнение внутри всей нашей планетной системы, мы, без сомнения, могли бы установить, почему наша Земля состоит именно из этих, а не из других веществ, почему ей свойственны именно эти, а не иные явления, почему, следовательно, когда мы принимаем в качестве предпосылки именно эту сферу созерцаний, в ряду наших созерцаний встречаются именно эти, а не другие созерцания. После того как мы посредством всего синтеза нашего сознания переместились в эту сферу, в ней уже не может быть ничего, что бы ему противоречило и не было бы необходимо. Это проистекает из изначальной последовательности нашего духа, которая столь велика, что каждое явление, которое нам встречается, предполагает эту определенную ограниченность; она настолько необходима, что, если бы ее не было, вся система наших представлений стала бы внутренне противоречивой.

*В. Задача: объяснить, как Я созерцает самого себя
ощущающим*

Объяснение

Я ощущает, созерцая самого себя изначально ограниченным. Это созерцание есть деятельность, но *Я* не может одновременно созерцать и созерцать себя созерцающим. Следовательно, в действии созерцания оно не сознает никакой деятельности; поэтому в ощущении всегда мыслится не понятие действия, а понятие страдательности. В настоящий момент *Я для самого себя* — только *ощущаемое*. Ибо единственное, что вообще ощущается, есть его реальная ограниченная деятельность, которая, правда, становится объектом для *Я*. *Я* есть также и ощущающее, но только для нас, философствующих, а не для самого себя. Именно поэтому противоположность, полагаемая одновременно с ощущением (противоположность между *Я* и вещью самой по себе), также полагается в *Я* не для самого *Я*, но только для нас.

Этот момент самосознания мы будем в дальнейшем называть моментом изначального ощущения. Это — момент, в котором *Я* созерцает себя в изначальной ограниченности, не осознавая этого созерцания, так что само это

созерцание не становится для него объектом. В этот момент Я полностью фиксировано в ощущаемом и как бы потеряно в нем.

Следовательно, в более точном определении задача такова: как Я, которое до сих пор было только ощущаемым, становится *ощущающим и ощущаемым одновременно?*

Из изначального акта самосознания могло быть выведено лишь *наличие* ограниченности. Для того чтобы Я стало ограниченным для самого себя, оно должно созерцать себя в качестве такового; этим созерцанием, служащим опосредствованием между Я неограниченным и Я ограниченным, был акт ощущения, от которого, однако, по указанной выше причине в сознании остается лишь след пассивности. Таким образом, этот акт ощущения должен быть сам превращен в объект, и нам надлежит показать, как он осознается. Нетрудно предвидеть, что эта задача может быть решена только посредством нового акта.

Это вполне соответствует синтетическому методу. Две противоположности *a* и *B* (субъект и объект) объединяются действием *x*, но *x* содержит новую противоположность *end* (ощущающее и ощущаемое), действие *x* само превращается, следовательно, в объект; и объяснить его может лишь новое действие, равное *z*, в котором, быть может, также содержится противоположность, и т. д.

Решение

1

Я ощущает, когда оно обнаруживает в себе нечто ему противоположное, т. е. — поскольку Я только деятельность — когда оно обнаруживает в себе реальное отрицание деятельности, состояние аффицированности. Однако, для того чтобы быть ощущающим для самого себя, Я (идеальное) должно положить в *себя* ту пассивность, которая до этого есть только в реальном Я, что, разумеется, может быть осуществлено только посредством *деятельности*.

Здесь мы достигли того пункта, к которому с давних пор постоянно возвращался эмпиризм, безуспешно пытаясь найти необходимое объяснение. Впечатление извне объясняет мне только пассивность ощущения, в лучшем случае — обратное действие на воздействующий объект, примерно так, как упругое тело отталкивает ударившее его другое тело или как зеркало отражает падающий на него свет; однако впечатление извне не объясняет обратного действия, возвращения Я к *самому себе*, не объясняет, как

оно переносит впечатление извне на себя в качестве Я, в качестве созерцающего. Объект никогда не возвращается к самому себе и не соотносит с собой впечатления извне: именно поэтому он не обладает способностью ощущать.

Таким образом, Я не может быть ощущающим для самого себя, не будучи вообще *деятельным*. Причем действующее здесь Я не может быть ограниченным, а должно быть не допускающим ограничения. Однако это идеальное Я *неограниченно* только в противоположность объективной, теперь ограниченной деятельности, следовательно, лишь постольку, *поскольку оно переходит границу*. Если мы подвергнем рефлексии то, что происходит в каждом ощущении, то обнаружим, что в каждом ощущении должно присутствовать нечто, об этом впечатлении *знающее*, но при этом от него не зависящее и выходящее за его пределы; ибо даже суждение, что впечатление исходит от объекта, предполагает деятельность, которая не останавливается на этом впечатлении, но переходит на нечто, находящееся *вне* его. Следовательно, Я не есть ощущающее, если в нем не содержится *переходящая границу* деятельность. Посредством этой деятельности Я, чтобы стать для самого себя ощущающим, должно вобрать в себя чужеродное (идеальное); однако это чужеродное само находится в Я, это — снятая деятельность Я. Для дальнейшего рассмотрения следует более точно определить отношение между этими двумя деятельностями. Неограниченная деятельность *изначально* идеальна, как всякая деятельность Я, как, следовательно, и реальная деятельность; но *в противоположность* реальной она идеальна лишь постольку, поскольку она *переходит* границу. *Ограниченная* деятельность реальна лишь постольку, поскольку рефлектируется, что она ограничена, идеальна же постольку, поскольку рефлектируется, что в принципе она равна идеальной; следовательно, она реальна или идеальна в зависимости от того, в каком аспекте рассматривается. Далее, очевидно, что идеальная деятельность в качестве таковой различима только в противоположении реальной и наоборот; это может быть подтверждено простейшими примерами, например тем, что вымышленный объект может быть определен в качестве такового только в противоположность реальному, а каждый реальный объект как таковой — лишь в противоположность положенному в основу суждения вымышленному объекту. Приняв эту предпосылку, можно сделать следующие выводы.

1. «Я должно быть ощущающим для самого себя»

означает: оно должно, будучи деятельным, вобрать в себя нечто противоположное себе. Между тем это противоположное — не что иное, как граница или точка препятствия, а она находится только в реальной деятельности, которая отличима от идеальной лишь посредством этой границы. Следовательно, утверждение «Я должно вобрать в себя противоположное» означает: оно должно включить его в свою идеальную деятельность. Это возможно только в том случае, если *граница приходится на идеальную деятельность*, и произойти это должно посредством деятельности самого Я. (Задача всей теоретической философии, как теперь становится все более ясным, сводится к решению только этой проблемы, а именно установлению того, как граница становится идеальной или как ограничивается также идеальная (созерцающая) деятельность. Можно было заранее предвидеть (см. выше А, 2), что нарушенное равновесие между идеальной и реальной деятельностями должно быть восстановлено; это столь же несомненно, как то, что Я есть Я. Показать, *как* оно будет восстановлено, будет в дальнейшем нашей единственной задачей.) Однако граница приходится только на линию *реальной* деятельности, и, наоборот, реальна именно та деятельность Я, на которую приходится граница. Далее, идеальная и реальная деятельности изначально, абстрагированно от границы, неразличимы, разделение между ними создает лишь граница. Следовательно, деятельность идеальна, т. е. различима в качестве идеальной, только по ту сторону границы или поскольку она переходит границу.

Таким образом, утверждение, что граница должна приходится на идеальную деятельность, означает: граница должна быть по ту сторону границы, что является очевидным противоречием. Оно должно быть разрешено.

2. Идеальное Я могло бы направить свои усилия на то, чтобы *снять* границу, и, будучи снятой, граница неизбежно совпала бы с линией идеальной деятельности, однако она не должна быть снята, она должна войти в идеальную деятельность *в качестве* границы, т. е. неснятой.

Идеальное Я могло бы также ограничить самого себя, следовательно, *создать* границу. Однако и в этом случае не было бы объяснено то, что требует объяснения. Ибо тогда граница, положенная в идеальное Я, не была бы той же, которая положена в реальное Я, как это должно быть. Если бы мы даже захотели допустить, что Я, бывшее до этого момента чисто идеальным, стало для самого себя объектом и тем самым подверглось ограничению, то и это ни на шаг

не продвинуло бы нас; тем самым мы просто вернулись бы к первому пункту нашего исследования, когда Я, которое прежде было чисто идеальным, впервые разделяется и как бы распадается на субъективное и объективное.

Следовательно, остается принять только нечто промежуточное между снятием и созиданием. Таковым является *определение*. То, что мне надлежит определить, должно быть в наличии независимо от меня. Но по мере того, как я его определяю, оно вследствие самого этого определения становится зависимым от меня. Далее, определяя неопределенное, я снимаю его в качестве неопределенного и создаю его в качестве определенного.

Следовательно, идеальная деятельность должна *определить* границу. Сразу возникают два вопроса.

а) Что же *означает* положение: «граница определяется идеальной деятельностью»?

В сознании теперь от границы не осталось ничего, кроме следа абсолютной пассивности. Поскольку в ощущении *акта Я* себя не осознает, остается лишь результат. Эта пассивность до сих пор совершенно неопределенна. Однако пассивность *вообще* столь же немыслима, как ограниченность вообще. Всякая пассивность — пассивность *определенная*; это столь же несомненно, как то, что она возможна только посредством отрицания деятельности. Следовательно, граница была бы определена, если бы была определена пассивность.

Упомянутая чистая пассивность есть лишь материал ощущения, лишь ощущаемое в его чистом виде. Пассивность была бы определена, если бы Я дало ей определенную сферу — определенный круг деятельности (если позволительно применить здесь это не вполне подходящее выражение). Тогда Я было бы пассивно только внутри этой сферы, вне ее оно было бы активно.

Это действие определения было бы, следовательно, продуцированием, а материалом этого продуцирования была бы изначальная пассивность.

Но возникает второй вопрос.

Как может мыслиться само это продуцирование?

Я не может произвести упомянутую сферу, не будучи деятельным, но не может также произвести сферу в качестве сферы ограниченности, не становясь само ограниченным. Будучи ограничивающим, Я деятельно, поскольку же оно есть ограничивающее ограниченность, оно само становится ограниченным.

Это действие продуцирования есть, следовательно, абсо-

лутное соединение активности и пассивности. Я в этом акте пассивно, так как оно не может определить ограниченность, не предполагая заранее ее наличие. Но и обратное: Я (идеальное) ограничивается здесь лишь постольку, поскольку оно стремится определить ограниченность. Следовательно, в этом действии содержится деятельность, предполагающая страдательность, и, наоборот, страдательность, которая предполагает деятельность.

Прежде чем мы вновь подвергнем рефлексии это объединение пассивности и активности в самом действии, следует остановиться на том, что же мы обрели бы благодаря этому действию, если бы оно в самом деле могло быть обнаружено в Я.

В предшествующий момент сознания Я было лишь *ощущаемым для самого себя*, а не *ощущающим*. В данном действии оно становится *ощущающим* для самого себя. Поскольку оно ограничивается, оно становится для себя объектом вообще. Однако объектом для себя оно становится в качестве активного (в качестве *ощущающего*), так как ограничивается оно только в акте ограничения.

Таким образом Я (идеальное) становится для себя объектом в *качестве ограниченного в своей активности*.

Я ограничивается здесь лишь постольку, поскольку оно *деятельно*. Для эмпиризма не составляет труда объяснить впечатление, ибо он полностью игнорирует, что Я для того, чтобы стать в качестве Я ограниченным (т. е. *ощущающим*), уже должно быть *деятельным*. Вместе с тем Я здесь *деятельно* лишь постольку, поскольку оно уже ограничено, и именно эта взаимная обусловленность деятельности и страдательности мыслится в ощущении, поскольку оно связано с сознанием.

Однако, быть может, *именно потому*, что Я здесь становится для самого себя *ощущающим*, оно перестает быть *ощущаемым*, наподобие того как в предшествующем действии оно, будучи *ощущаемым*, не могло быть для самого себя *ощущающим*. В этом случае Я в качестве *ощущаемого* было бы вытеснено из сознания и его место заняло бы нечто другое, ему противоположное.

Так оно и происходит. Выведенное нами действие есть *продуцирование*. В этом продуцировании идеальное Я совершенно свободно. Следовательно, основание того, что в продуцировании этой сферы оно ограничивается, не может находиться в нем самом, оно должно быть *вне его*. Сфера есть продукт Я, но граница сферы не есть его продукт, поскольку оно производит, а поскольку оно в настоя-

щий момент сознания *только* производящее, то граница сферы вообще не есть продукт Я. Она — только граница между Я и ему противоположным, *вещью* самой по себе, и не находится теперь, следовательно, ни *в Я*, ни *вне Я*, а есть лишь то общее, в котором Я и противоположное ему соприкасаются друг с другом.

Тем самым этим действием, если только возможность его постижима, была бы дедуцирована также противоположность между Я и *вещью* самой по себе, одним словом, было бы выведено и для самого Я все то, что в предшествующем изложении было положено только для философа.

II

Все вышеизложенное, безусловно, свидетельствует о том, что данное нами решение проблемы правильно, однако ход этого решения еще не ясен ввиду отсутствия ряда промежуточных звеньев.

Наше решение показывает, что идеальное Я не может быть пассивным, не будучи до того уже деятельным, что, следовательно, одно только воздействие извне на идеальное (созерцающее) Я никак не может объяснить ощущение; однако вместе с тем оказалось, что идеальное Я не может быть определенным образом деятельным, не будучи уже страдательным, одним словом, что в этом действии активность и пассивность *друг друга* предполагают.

Однако, даже если *последнее* действие, посредством которого ощущение полностью полагается в Я, именно таково, между ним и изначальным ощущением должны еще быть промежуточные звенья, так как это действие уже вводит нас в тот порочный круг, из которого испокон веку пытались выйти философы; оставаясь верными ходу нашего изложения, мы должны, чтобы полностью понять суть дела, заставить этот порочный круг возникнуть у нас на глазах. *Что* мы должны попасть в этот порочный круг, выведено в ходе предшествующего изложения, но еще не показано, как это происходит. И следовательно, наша задача действительно еще не решена. Задача состояла в следующем: объяснить, как изначальная граница переходит в идеальное Я. Совершенно очевидно, что в предшествующем изложении этот *первый* переход не объяснен. Мы объясняли его ограничением ограниченности, приписываемым нами идеальному Я. Но каким образом Я вообще ограничивает пассивность? Мы сами признали, что эта деятельность уже предполагает наличие страдательности

в идеальном *Я*, так же как, впрочем, и, наоборот, страдательность предполагает деятельность *Я*. Мы должны проникнуть в основание, в силу которого возникает этот порочный круг, так как только это позволит нам надеяться полностью решить нашу задачу.

Вернемся к первому установленному нами противоречию. *Я* есть все, что оно есть, только для самого себя. Следовательно, и идеально оно только для самого себя, идеально лишь постольку, поскольку оно полагает или признает себя таковым. Если под идеальной деятельностью понимать лишь деятельность *Я* вообще, в той мере, в какой она только от него исходит и только в нем коренится, то изначально *Я* не что иное, как идеальная деятельность. Если граница находится в *Я*, то она, безусловно, находится в его идеальной деятельности. Однако эта ограниченная идеальная деятельность постольку, поскольку она ограничивается, не признается идеальной именно потому, что она ограничена. Идеальной признается только деятельность, переходящая границу, и постольку, поскольку она это совершает. Эта переходящая границу деятельность должна быть, следовательно, ограничена — противоречие, заключенное уже в самом требовании: *Я* должно стать объектом в качестве ощущающего (т. е. в качестве субъекта); разрешено это противоречие может быть только в том случае, *если для идеального Я переход через границу и ограничение — одно и то же* или если *Я* становится реальным именно потому, что оно идеально.

Допустим, что это так, допустим, что *Я* ограничивается посредством простого перехода границы, тогда оно, переходя границу, было бы еще идеальным и становилось бы в качестве идеального, или в своей идеальности, реальным и ограниченным.

Спрашивается, как нечто подобное мыслимо.

И эту задачу мы сможем решить лишь в том случае, если положим стремление к самосозерцанию *бесконечным*. От изначального ощущения *в Я* не осталось ничего, кроме границы просто в качестве таковой. *Я* для нас идеально, лишь постольку оно, даже уже ощущая, переходит границу. Но признать самого себя идеальным (т. е. ощущающим) оно может, только противопоставив свою деятельность, переходящую границу, деятельности, заторможенной внутри границы, или реальной. Различимы они только во взаимном противоположении и соотношении друг с другом. Однако это в свою очередь возможно только посред-

ством третьей деятельности, которая находится внутри и вне границы одновременно.

Эта *третья, одновременно* идеальная и реальная деятельность, несомненно, есть та выведенная нами (1) производящая деятельность, в которой активность и пассивность должны быть взаимообусловлены.

Следовательно, теперь мы можем определить промежуточные звенья производящей деятельности и полностью вывести ее саму. Эти звенья таковы.

1. Я в качестве бесконечного стремления созерцать само себя было уже в предшествующий момент ощущающим, т. е. созерцающим себя ограниченным. Однако граница всегда проходит между двумя противоположностями, поэтому Я не *могло* созерцать себя ограниченным, не переходя необходимым образом на что-то *по ту сторону* границы, т. е. не переходя границу. Подобная переходящая через границу деятельность была положена для нас уже в ощущении, но она должна быть положена и для самого Я, и лишь тогда Я станет для себя объектом в качестве *ощущающего*.

2. Объектом должно стать не только то, что до сих пор было *объективным* в Я, но и субъективное в нем. Это происходит посредством того, что для него становится объектом деятельность, переходящая границу. Однако Я не может созерцать какую-либо деятельность в качестве переходящей границу, не противопоставляя эту деятельность другой деятельности, которая не переходит границу, и не соотнося ее с ней. Подобное созерцание самого себя в своей идеальной и реальной деятельности, в своей переходящей границу, ощущающей, и в своей заторможенной внутри границы, ощущаемой, деятельности возможно только посредством третьей деятельности, *одновременно* заторможенной внутри границы и переходящей ее, *одновременно* идеальной и реальной; именно *эта* деятельность и есть та, в которой Я становится для себя объектом в качестве ощущающего. Поскольку Я есть *ощущающее*, оно идеально, поскольку оно есть *объект*, оно реально; таким образом, деятельность, посредством которой оно становится объектом в качестве ощущающего, должна быть идеальной и реальной одновременно.

Следовательно, поставленную нами проблему — объяснить, как Я созерцает себя в качестве ощущающего, — можно было бы определить и таким образом: как Я становится в *одной и той же деятельности* идеальным и реальным. Эта одновременно идеальная и реальная деятельность

есть та постулированная нами производящая деятельность, в которой активность и пассивность взаимно обусловлены друг другом. Таким образом, генезис этой третьей деятельности объясняет нам также причину возникновения того порочного круга, в который мы попали вместе с Я (I).

Генезис этой деятельности таков. В первом акте (акте самосознания) Я созерцается *вообще* и тем самым, т. е. посредством того, что оно созерцается, ограничивается. Во втором акте оно созерцается не *вообще*, а определенным образом, в качестве *ограниченного*, однако в качестве ограниченного оно не может созерцаться так, чтобы идеальная деятельность не переходила границу. Тем самым в Я возникает противоположность двух деятельностей, которые, будучи деятельностями одного и того же Я, произвольно объединяются в третьей, в которой необходима взаимная обусловленность аффицированности и деятельности или в которой Я идеально лишь постольку, поскольку оно одновременно реально, и, наоборот, — благодаря чему Я становится для себя объектом в качестве ощущающего.

3. В этой третьей деятельности Я парит между переходящей границу деятельностью и деятельностью заторможенной. Благодаря этому парению Я они обретают соотнесенность друг с другом и фиксируются в качестве противоположных.

Спрашивается:

а) в качестве чего фиксируется *идеальная* деятельность? Будучи вообще фиксированной, она перестает быть чистой деятельностью. В этом же акте она противопоставляется деятельности, заторможенной внутри границы, следовательно, рассматривается в качестве деятельности фиксированной, но противоположной реальному Я. Будучи рассмотрена в качестве фиксированной, она обретает идеальный субстрат; будучи рассмотрена в качестве деятельности, противоположной реальному Я, она сама становится реальной деятельностью, но только в этом противопоставлении; она становится деятельностью чего-то реально противоположного реальному Я. Это реально противоположное реальному Я и есть *вещь сама по себе*.

Следовательно, переступившая границу, объективировавшаяся теперь деятельность исчезает из сознания в качестве таковой и превращается в вещь саму по себе.

Нетрудно сделать следующее замечание. Единственным основанием изначального ограничения является, согласно сказанному выше, созерцающая, или идеальная, деятельность Я; однако именно она дана здесь в рефлексии самого

Я как основание ограничения, но не как деятельность Я — ибо Я теперь только реально, — а как деятельность, противоположная Я. Следовательно, вещь сама по себе — не что иное, как тень идеальной, переступившей границу деятельности, которая посредством созерцания отбрасывается на Я и тем самым сама является продуктом Я. Догматик, считающий вещь саму по себе реальной, стоит на той же точке зрения, что и Я в настоящий момент. Вещь сама по себе возникает для него в действовании, остается то, что возникло, а не действие, посредством которого оно возникло. Следовательно, изначально Я не ведает, что это противоположное есть его продукт, и в этом неведении оно должно оставаться, пока оно замкнуто в магическом кругу, очерченном вокруг него самосознанием; рассеять эту иллюзию может лишь философ, открывающий выход из этого круга.

Теперь мы достигли в нашей дедукции той стадии, когда впервые для самого Я есть нечто вне Я. В данном действии Я впервые направлено на нечто, находящееся по ту сторону границы, и сама граница теперь не что иное, как точка соприкосновения между Я и противоположным ему. В изначальном ощущении присутствовала только граница, здесь же — нечто по ту сторону границы, посредством чего Я объясняет себе границу. Следует ожидать, что тем самым и граница обретет иное значение, в чем мы вскоре и убедимся. Изначальное ощущение, в котором Я было лишь ощущаемым, превращается в созерцание, в котором Я впервые становится для самого себя ощущающим, но именно поэтому перестает быть ощущаемым. Для Я, *созерцающего* себя ощущающим, ощущаемое есть переступившая границу идеальная (ранее ощущающая) деятельность, которая теперь, однако, уже не созерцается как деятельность Я. Изначально реальную деятельность ограничивает само Я, но оно не может осознаваться в качестве ограничивающего, не превращаясь в вещь саму по себе. Третья дедуцированная здесь деятельность есть деятельность, в которой ограниченное и ограничивающее одновременно разъединены и соединены.

Остается еще исследовать:

в) что происходит в этом действии с реальной, или заторможенной, деятельностью?

Идеальная деятельность превратилась в вещь саму по себе, следовательно, реальная деятельность превратится посредством того же действия в противоположное вещи самой по себе, т. е. в Я *само по себе*. Я, которое до сих пор

всегда было субъектом и объектом одновременно, теперь впервые есть нечто *само по себе*; изначально субъективное в *Я* перенесено через границу и созерцается там как вещь сама по себе; то, что остается внутри границы, есть чисто объективное в *Я*.

Таким образом, мы достигли в нашей дедукции того пункта, в котором *Я* и противоположное ему разъединяются не только для философа, но и для самого *Я*. Изначальная двойственность сознания теперь как бы разделена между *Я* и вещью самой по себе. От данного действия *Я* остается, следовательно, не просто пассивность, но две реальные противоположности: *Я* и вещь сама по себе, на которых основана определенность ощущения, и только теперь можно считать, что проблема, как *Я* становится ощущающим для самого себя, полностью решена. До сих пор решить эту задачу не могла ни одна философия, и уж менее всего эмпиризм. Между тем следует отметить, что если эмпиризм тщетно пытается объяснить переход впечатления из чисто пассивного *Я* в *Я* мыслящее и активное, то не меньшую трудность это представляет и для идеализма. Ибо, как бы ни возникала эта пассивность, под воздействием ли вещи вне нас или как следствие изначально-ного механизма самого духа, она остается пассивностью, и объяснения требует все тот же переход. Эту трудность разрешает чудо продуктивного созерцания, и без него она вообще разрешена быть не может. Ведь очевидно, что *Я* не мог созерцать себя в качестве ощущающего, не созерцая себя в качестве самому себе противоположного, в ограничивающей и ограниченной деятельности одновременно, в том взаимоопределении активности и пассивности, которое возникает указанным выше способом; все дело лишь в том, что эта противоположность в самом *Я*, которую видит только философ, его объекту, *Я*, предстает в виде противоположности между ним самим и чем-то вне его.

4. Продукт парения между реальной деятельностью и деятельностью идеальной есть *Я* само по себе на одной стороне, вещь сама по себе — на другой, и оба они суть факторы созерцания, которое должно быть теперь выведено. Одновременно возникает вопрос, как оба они определены дедуцированным нами действием.

а) Что *Я* определено этим действием как чисто объективное, было только что доказано. Однако таковым оно становится лишь в том взаимоотношении, в котором оно теперь находится с вещью самой по себе. Ибо, будь ограничивающее еще в нем, оно *было бы* лишь постольку, поскольку

ку оно себе является, тогда как теперь оно есть само по себе и как бы независимо от самого себя, в полном соответствии с требованием догматика, который достигает только этой стадии.

(Речь здесь идет не о том *Я*, которое *дейтельно* в этом акте, ибо оно в своей ограниченности идеально и, наоборот, в своей идеальности ограничено, оно не только субъект и не только объект, так как заключает в себе все (полное) *Я*; относящееся к субъекту являет себя как вещь сама по себе, а относящееся к объекту — как *Я* само по себе.)

б) *Вещь* определена сначала только как нечто абсолютно противоположное *Я*. Однако *Я* определено как деятельность, следовательно, и вещь должна быть определена как деятельность, но только как противоположная деятельности *Я*. Но всякое противоположение должно быть определенным; следовательно, невозможно, чтобы вещь была противоположна *Я*, не будучи одновременно ограниченной. Здесь объясняется, что означает «*Я* должно вновь ограничить и пассивность» (I). Пассивность ограничивается посредством того, что ограничивается ее условие, вещь. Ограниченность в ограниченности, которая, как мы с самого начала видели, возникает с ограниченностью вообще, осознается только вместе с противоположностью *Я* и вещи самой по себе. Вещь определена как деятельность, противоположная *Я*, и тем самым как основание ограниченности вообще, как сама ограниченная деятельность и тем самым как основание определенной ограниченности. Чем же ограничена вещь? Той же границей, которой ограничено и *Я*. В той же степени, в какой деятельно *Я*, недействительна вещь, и наоборот. Только посредством этого общего ограничения они находятся во взаимодействии. Но то, что одна и та же граница есть граница и *Я*, и вещи, т. е. что вещь ограничена лишь постольку, поскольку ограничено *Я*, а *Я* — лишь постольку, поскольку ограничен объект, — короче говоря, *взаимоопределение* в данном действии активности и пассивности в *Я* — видит только философ; в последующем действии это увидит и *Я*, однако, как того следует ожидать, в совсем иной форме. Граница все еще остается той же, которая изначально была положена самим *Я*, но теперь она уже выступает не только как граница *Я*, но и как граница вещи. Вещь обретает лишь столько реальности, сколько было снято в самом *Я* его изначальной деятельностью. Однако, так же как *Я* представляется самому себе ограниченным без своего содействия, представляется ему таковой и вещь, и, связывая полученный результат с тем, от

чего мы отправлялись, мы приходим к тому, что здесь, следовательно, идеальная деятельность ограничивается непосредственно тем, что она переходит границу и созерцается в качестве таковой.

Из этого легко можно умозаключить, как посредством этого действия

с) будет определена *граница*. Поскольку она есть одновременно граница для *Я* и для вещи, ее основание не может заключаться ни в том ни в другом; ибо если бы оно заключалось в *Я*, то его активность не была бы обусловлена пассивностью; если бы в вещи, то его пассивность не была бы обусловлена активностью, короче говоря, действие не было бы тем, что оно есть. Поскольку основание границы не находится ни в *Я*, ни в вещи, оно не находится нигде, граница просто есть, потому что она есть, и она такова, потому что такова. Таким образом, она должна рассматриваться применительно к *Я* и применительно к вещи как совершенно случайная. Следовательно, в созерцании граница есть то, что и для *Я*, и для вещи совершенно случайно; более точное определение или объяснение здесь еще невозможно, оно будет дано лишь в последующем изложении.

5. Парение, в результате которого *Я* и вещь сама по себе остаются в качестве противоположных, не может длиться, ибо этим противостоянием положено противоречие в самом *Я* (в том, которое парит между ними). Между тем *Я* есть абсолютное тождество. Следовательно, столь же несомненно, как $Я = Я$, произвольно и необходимо возникает третья деятельность, в которой две противоположности полагаются в некоем относительном равновесии.

Всякая деятельность *Я* исходит из противоречия в нем самом. Ибо, поскольку *Я* есть абсолютное тождество, ему не нужно иного Основания, определяющего к деятельности. кроме двойственности в нем самом, и продолжение всякой духовной деятельности зависит от длящегося действия, т. е. постоянного возникновения в нем этого противоречия.

Противоречие выступает здесь, правда, как противоположность между *Я* и чем-то вне его, однако оно может быть выведено как противоречие между идеальной и реальной деятельностями. Для того чтобы *Я* созерцало (ощущало) самого себя в изначальной ограниченности, оно должно стремиться выйти из ограниченности. Ограниченность, необходимость, принуждение — все это чувствуется только в противоположении неограниченной деятельности. Ведь без воображаемого нет ничего действительного. Следовательно, самым ощущением в *Я* уже положено противоречие.

Оно ограничено и одновременно стремится перейти границу.

Это противоречие не может быть снято, но не может и оставаться. Следовательно, объединение возможно только посредством третьей деятельности.

Эта третья деятельность есть *созерцающая* вообще, так как ограничиваемым здесь мыслится *идеальное Я*.

Однако это созерцание есть созерцание созерцания, ибо оно — созерцание ощущения. Ощущение уже само есть созерцание, но созерцание в *первой* потенции (отсюда и простота всех ощущений, невозможность определить их, так как определение всегда синтетично). Выведенное же теперь созерцание есть, следовательно, созерцание во *второй* потенции, или, что то же самое, *продуктивное созерцание*.

С. Теория продуктивного созерцания

Предварительные замечания

Декарт с позиций физика сказал: «Дайте мне материю и движение, и я построю вам мир». Трансцендентальный философ говорит: «Дайте мне природу, состоящую из противоположных деятельностей, одна из которых уходит в бесконечность, другая стремится созерцать себя в этой бесконечности, и я создам вам из этого интеллигенцию со всей системой ее представлений». Все другие науки предполагают интеллигенцию уже данной, философ же рассматривает ее в становлении, заставляя ее как бы возникнуть у него на глазах.

Я — только основа, на которую нанесена интеллигенция со всеми ее определениями. Этот изначальный акт самосознания объясняет нам только, как *Я* ограничивается в своей объективной деятельности, в своем изначальном стремлении, но не объясняет, как оно ограничивается в своей субъективной деятельности, или в знании. Лишь продуктивное созерцание перемещает изначальную границу в идеальную деятельность и есть первый шаг *Я* к интеллигенции.

Необходимость продуктивного созерцания, систематически дедуцированная здесь из всего механизма *Я*, должна быть непосредственно выведена вообще из понятия знания в качестве его общего условия; ибо если всякое знание обретает свою реальность из непосредственного познания, то это познание присутствует лишь в созерцании, тогда как понятия суть лишь тени реальности, отбрасываемые вос-

производящей способностью, рассудком, который сам предполагает нечто высшее, не имеющее вне себя оригинала и производящее посредством изначальной силы из самого себя. Поэтому неподлинный идеализм, т. е. система, превращающая всякое знание в видимость, неизбежно ведет к снятию всякой непосредственности в нашем познании, хотя бы тем, что полагает вне нас независимые от наших представлений оригиналы; напротив, система, которая ищет происхождение вещей в деятельности духа, идеальной и реальной одновременно, именно потому, что она является наиболее совершенным идеализмом, должна быть и наиболее совершенным реализмом. Ибо если наиболее совершенный реализм непосредственно познает вещи сами по себе, то он доступен лишь той природе, которая видит в вещах только свою собственную реальность, ограниченную собственной деятельностью. Подобная природа в качестве души вещей проникала бы в них как в свой непосредственный организм и, подобно тому как мастер наиболее совершенно познает свое творение, изначалью прозревала бы их внутренний механизм.

Попытаемся, напротив, объяснить очевидность чувственного созерцания, исходя из гипотезы, что в нашем созерцании есть нечто, привходящее в него посредством толчка или впечатления. Прежде всего, посредством толчка в представляющее существо перейдет не сам предмет, а лишь произведенное им действие. Между тем в созерцании присутствует не просто действие предмета, а *сам предмет* в своей непосредственной наличности. Можно было бы, конечно, попытаться с помощью умозаключений объяснить, как к впечатлению присоединяется предмет, если бы не оказалось, что в созерцании полностью отсутствуют какие бы то ни было следы умозаключений или опосредствования понятиями, такими, например, как причина и действие, что перед нами предстает не продукт силлогизма, а *сам предмет*. Можно было бы также попытаться объяснить присоединение предмета к ощущению некой производящей способностью, которая приходит в движение под действием внешнего импульса, но тогда невозможно было бы объяснить непосредственный переход в *Я* внешнего предмета, от которого исходит впечатление, — разве что пришлось бы выводить впечатление или толчок из некой силы, способной полностью владеть душой и как бы проникать в ее глубины. Поэтому для догматика самое последовательное — набросить покров таинственности на происхождение представлений о вещах внешнего мира,

говорить об этом как об откровении, не допускающем никаких дальнейших объяснений, или объяснять непостижимое возникновение чего-то столь чужеродного представлению как впечатление от внешнего объекта, посредством некоей силы, для которой, как для божества (единственного непосредственного объекта нашего познания, согласно этой системе), и невозможное возможно.

По-видимому, догматикам даже отдаленно неведомо, что в такой науке, как философия, предпосылки недопустимы, более того, что здесь прежде всего необходимо дедуцировать именно те понятия, которые обычно считаются самыми обычными и укоренившимися. В таком объяснении и обосновании, безусловно, нуждается и различие между тем, что привходит извне, и тем, что идет изнутри. Однако именно потому, что я это объясняю, я полагаю наличие такой сферы сознания, где этого разъединения *еще нет*, где внутренний и внешний миры еще едины. Таким образом, совершенно несомненно, что философия, для которой непреложным законом является не оставлять ничего недоказанным и невыведенным, в силу простой последовательности, как бы даже не желая того, становится идеализмом.

До сих пор еще никто из догматиков не предпринял описания или изображения того, как происходит это внешнее воздействие, хотя, казалось бы, мы вправе этого ожидать от теории, от которой зависит не более и не менее как вся реальность знания. Разве что отнести к этому то постепенное возвышение материи до духовности, совершая которое забывают лишь об одном — что дух вечно остается островом и достигнуть его, отправляясь от материи, можно, какой бы путь мы ни избрали, только прыжком.

Нельзя бесконечно отклонять подобные требования, ссылаясь на якобы абсолютную непостижимость этого механизма, так как стремление понять его все время возрождается, и существует философия, которая декларирует, что ничего не оставляет недоказанным, притязая на то, что действительно открыла действие этого механизма; несостоятельным подобное утверждение можно было бы считать лишь в том случае, если бы в самих объяснениях этой философии что-либо действительно оставалось непонятным. Однако непостижимо в ней только то, что не соответствует обыденной точке зрения, отказ от которой является первым условием всякого понимания в философии. Так, например, тому, для кого во всей деятельности духа нет ничего бессознательного и не существует иной области, кроме области сознания, будет столь же непонятно, что

интеллигенция забывает о себе в своих продуктах, как непонятно, что художник может полностью раствориться в своем творении. Для такого человека есть лишь деятельность в рамках принятых моральных норм, ему неведомо продуцирование, в котором необходимость соединена со свободой.

Что продуктивное созерцание возникает из того извечного противоречия, которое постоянно принуждает к деятельности интеллигенцию, стремящуюся только вернуться в свое тождество, и так же связывает и сковывает ее в способе совершаемого ею продуцирования, как скована в своем созидании природа, мы уже частично вывели раньше; это станет еще более ясным в полной теории созерцания.

Что касается самого слова «созерцание», то необходимо заметить, что в это понятие не следует приносить ничего чувственного, например утверждать, будто одно только зрение есть созерцание, — хотя такое значение и придачу ему в обычном словоупотреблении, что имеет достаточно глубокую причину. Невежественная толпа объясняет зрение действием светового луча. Но что такое световой луч? Он сам уже зрение, причем зрение изначальное, само созерцание.

Вся теория продуктивного созерцания исходит из выведенного и доказанного положения: деятельность, переходящая границу, и деятельность, заторможенная внутри границы, соотнесенные друг с другом, фиксируются в качестве противоположных — первая — как вещь сама по себе, вторая — как Я само по себе.

Здесь сразу же мог бы возникнуть вопрос, как положенная в качестве совершенно не допускающей ограничения идеальная деятельность может быть фиксирована, а тем самым и ограничена. Но дело в том, что ограничивается эта деятельность не в качестве созерцающей, или деятельности Я; будучи ограничена, она перестает быть деятельностью Я и превращается в вещь саму по себе. Теперь эта созерцающая деятельность сама стала чем-то созерцаемым и поэтому перестала быть созерцающей (а ограничения не допускает только созерцающая деятельность как таковая).

Созерцающая деятельность, которая заняла ее место, есть деятельность, занятая продуцированием, и именно поэтому одновременно и реальная деятельность. Эта также прикованная к продуцированию идеальная деятельность в качестве созерцающей все еще не допускает ограничения. Ибо хотя в продуктивном созерцании она также ограничи-

вается, но ограничена она только в данный момент, тогда как реальная деятельность остается длительно ограниченной. Если окажется, что всякое продуцирование, совершаемое интеллигенцией, основано на противоречии между не допускающей ограничения идеальной деятельностью и деятельностью заторможенной, реальной, то продуцирование будет столь же бесконечным, как само это противоречие, и вместе с идеальной деятельностью, также ограниченной в продуцировании, в продуцирование будет положен принцип прогрессивного движения. Всякое продуцирование в данный момент конечно, но то, что в нем осуществляется, становится условием нового противоречия, которое перейдет в новое продуцирование, и так будет, без сомнения, продолжаться до бесконечности.

Если бы в Я не содержалась деятельность, переходящая границу, Я никогда не вышло бы за пределы своего первого продуцирования; оно было бы производящим и в своем продуцировании ограниченным, но для созерцающего извне, а не для самого себя. Так же как для того, чтобы стать ощущающим для самого себя, Я должно стремиться за пределы изначально ощущаемого, оно должно, чтобы стать производящим для самого себя, стремиться за пределы каждого своего продукта. Таким образом, продуктивное созерцание приводит нас к тому же противоречию, к которому мы пришли, исследуя ощущение, и посредством этого противоречия продуктивное созерцание так же поднимется для нас на более высокую ступень, как это произошло с простым созерцанием в ощущении.

Что это противоречие должно быть бесконечным, можно наиболее кратко доказать следующим образом.

В Я заключена не допускающая ограничения деятельность, однако эта деятельность не может быть в Я как таковом, так чтобы Я не полагало ее в качестве своей деятельности. Но Я не может созерцать ее как свою деятельность, не отличая себя в качестве субъекта, или субстрата, этой бесконечной деятельности от самой этой деятельности. Именно в силу этого возникает новая двойственность, противоречие между конечностью и бесконечностью. Я в качестве субъекта этой бесконечной деятельности динамически (*potentia*)¹⁰ бесконечно, *сама же деятельность*, будучи положена в качестве деятельности Я, становится конечной; однако, становясь конечной, она вновь переходит границу, а переходя границу, опять ограничивается. И это чередование продолжается бесконечно.

Я, возвысившееся таким образом до интеллигенции,

оказывается тем самым в состоянии постоянного чередования расширения и сжатия, но именно это состояние и есть состояние формирования и продуцирования. Деятельность, которая выступает в этом чередовании, должна поэтому рассматриваться как производящая деятельность.

I. Дедуция продуктивного созерцания

1. Мы оставили наш объект в состоянии парения между противоположностями. Сами по себе эти противоположности несоединимы, соединены они могут быть только посредством стремления Я соединить их, что только и дает им постоянство и взаимосвязь.

Две противоположности аффицируются лишь действием Я, и, таким образом, они суть продукт Я — как вещь сама по себе, так и Я, которое здесь впервые выступает в качестве продукта самого себя. Я, продуктами которого являются оба, именно тем самым возвышается до интеллигенции. Допустим, что вещь сама по себе находится вне Я, следовательно, две противоположности находятся в различных сферах, тогда соединение их было бы совершенно невозможным, так как сами по себе они несоединимы. Следовательно, для того чтобы их соединить, необходимо нечто высшее, способное свести их воедино. Это высшее и есть само Я в более высокой потенции, или Я, возвысившееся до интеллигенции, о котором впредь всегда и будет идти речь. Ибо то Я, *вне* которого есть вещь сама по себе, — лишь объективное или реальное Я; то Я, в котором заключена вещь сама по себе, — одновременно идеальное и реальное, т. е. Я на ступени интеллигенции.

2. Названные противоположности удерживаются вместе только действием Я. Однако Я не созерцает самого себя в этом действовании, следовательно, действие как бы исчезает в сознании, остается лишь противоположность *в качестве* противоположности. Однако противоположность не могла бы остаться в сознании в качестве противоположности (противоположные факторы уничтожили бы друг друга) без некоей третьей деятельности, которая разделяла бы (противополагала бы) их друг другу и именно этим соединяла бы их.

Условие продуктивного созерцания заключается в том, чтобы противоположность *в качестве* таковой или чтобы две противоположные друг другу стороны осознавались в качестве абсолютно (а не только относительно) противоположных друг другу. Именно это и трудно объяснить. Ибо

в Я все привходит только посредством его действия, следовательно, и эта противоположность. Однако если эта противоположность полагается благодаря действию Я, то тем самым она перестает быть *абсолютной*. Эта трудность может быть разрешена лишь таким путем: само действие Я должно исчезнуть в сознании, ибо только тогда две стороны противоположности (Я и вещь сама по себе) останутся в качестве *самих по себе* (посредством самих себя) несоединимыми. Ибо в изначальном действии их удерживало вместе только действие Я (следовательно, они удерживались вместе не сами по себе), необходимое только для того, чтобы довести их до сознания; совершив это, само действие исчезло.

То, что эта противоположность как таковая остается в сознании, открывает для сознания большие возможности. Теперь тождество сознания совершенно снимается не только для наблюдателя, но и для самого Я. Следовательно, Я приведено к той точке наблюдения, которую изначально занимали мы сами, с той только разницей, что для Я многое представится совершенно по-другому, чем представлялось нам. Мы изначально видели Я в борьбе противоположных деятельностей. Я, не ведая об этой борьбе, должно было произвольно и слепо как бы соединять их в общей конструкции. В эту конструкцию входила и идеальная, не допускающая ограничения деятельности Я в качестве таковой; следовательно, вне этой конструкции в качестве ограниченной *могла* остаться только реальная деятельность Я. Теперь же, когда эта борьба становится объектом для самого Я, она для самого себя созерцающего Я превратилась в противоположность между Я (в качестве объективной деятельности) и вещью самой по себе. Поскольку вследствие этого *созерцающая* деятельность теперь находится *вне* столкновения (что происходит потому, что Я возвышается до интеллигенции, или потому, что сама эта борьба становится объектом для Я), то эта противоположность может быть снята *для самого Я* в общей конструкции. Это объясняет также, почему изначальная противоположность для самого Я, хотя отнюдь не для философа, есть противоположность между Я и вещью самой по себе.

3. Эта противоположность сторон, которые сами по себе не допускают соединения, положена в Я лишь постольку, поскольку Я *созерцает* ее в качестве таковой. Это *созерцание* уже выведено нами, но рассмотрено до сих пор лишь частично. Дело в том, что в силу изначального тождества своей сущности Я не может созерцать эту противополож-

ность, не создавая в ней вновь тождество, а тем самым и взаимную связь Я с вещью и вещи с Я. В этой противоположности вещь выступает только в качестве деятельности, хотя деятельности, противоположной Я. Она, правда, фиксирована действием Я, но только в качестве деятельности. Следовательно, выведенная нами к настоящему моменту вещь есть все еще активная, деятельная, еще не пассивная, не лишенная деятельности вещь явления. Ее мы никогда не достигнем, если вновь не внесем в объект противоположение, а тем самым и равновесие. Вещь сама по себе есть чистая идеальная деятельность, в которой может быть познано лишь ее противоположение реальной деятельности Я. Как вещь, так и Я суть только деятельности.

Эти противоположные деятельности не могут разъединиться, будучи объединены общей границей в качестве точки соприкосновения. Однако и пребывать вместе они не могут, не будучи сведены непосредственно к некоему третьему, общему для обеих. Лишь поскольку это происходит, они снимают себя в *качестве* деятельности. То третье, которое из них возникает, не может быть ни Я, ни вещью самой по себе, но только продуктом, занимающим между ними промежуточное положение. Поэтому данный продукт будет выступать в созерцании не как вещь сама по себе или как деятельная вещь, а только как явление такой вещи. Вещь, поскольку она активна и служит причиной страдательности в нас, находится поэтому по ту сторону момента созерцания или вытесняется из сознания продуктивным созерцанием, которое, паря между вещью и Я, создает нечто такое, что находится посередине между тем и другим и, разъединяя их, служит общим выражением обоих.

Что это третье есть объект чувственного созерцания, видим также только мы, но не само Я, и даже для нас это еще не доказано, а лишь подлежит доказательству. Это доказательство может быть только следующим. В продукте содержится только то, что содержится в продуктивной деятельности, а то, что вложено синтезом, может быть извлечено анализом. Следовательно, в продукте должен быть след обеих названных деятельностей — как деятельности Я, так и деятельности вещи.

Для того чтобы узнать, как эти обе деятельности могут быть обнаружены в продукте, надо сначала знать, как они вообще могут быть различены.

Одна из этих деятельностей есть деятельность Я, которая изначально, т. е. до ограничения (а ведь оно только здесь должно быть объяснено в качестве существующего

для Я), бесконечна. Нет никаких оснований считать деятельность, противоположную Я, конечной; напротив, столь же несомненно, как бесконечна деятельность Я, должна быть бесконечной и противоположная ему деятельность вещи.

Однако мыслить две противоположные и внеположные друг другу деятельности бесконечными невозможно, если обе они положительны по своей природе. Ибо две равно положительные деятельности могут быть лишь *относительно* противоположны, т. е. противоположны только по направлению.

(Например, если на одно и то же тело действуют в противоположных направлениях две равные силы Л и Л, то прежде всего обе они положительны, так что, будучи объединены, они дадут удвоенную силу; следовательно, они противоположны не изначально и абсолютно, а только в своем отношении к телу; как только они оказываются вне этого отношения, они опять становятся положительными. Совершенно безразлично также, какая из них будет положена положительной и какая отрицательной. Различимы они в конечном счете только по противоположности своих направлений.)

Следовательно, если бы как деятельность Я, так и деятельность вещи были положительными, т. е. лишь относительно противоположными друг другу, то различить их можно было бы только по их направленности. Однако обе деятельности положены в качестве бесконечных, а в бесконечности вообще нет направлений, поэтому две эти деятельности должны быть изначально различимы посредством противоположности более высокой, чем относительная. Одна из этих деятельностей должна быть не только относительно, но и абсолютно отрицательной по отношению к другой; *как* это возможно, еще не показано, здесь лишь утверждается, что так должно быть.

(Поставим на место наших лишь относительно противоположных друг другу сил две другие силы, одна из них $=A$, другая $=-A$; тогда $-A$ изначально отрицательна и абсолютно противоположна A ; если соединить их, то возникнет не удвоенная сила, как раньше; выражением их соединения будет: $A+(-A)$, что равно $A-A$. Из этого также явствует, почему в математике можно не принимать во внимание разницу между абсолютной и относительной противоположностями; причина заключается в том, что для исчисления обе формулы: $a-a$ и $a+(-a)$, одна из которых служит выражением относительной, а другая — абсолют-

ной противоположности, совершенно равнозначны. Тем важнее, однако, это различие, как будет с полной ясностью показано в дальнейшем, для философии и для физики. *A* и $\neg A$ различимы не только по своей противоположной направленности, ибо одна из них отрицательна не только в рамках этого отношения, но абсолютно и по своей природе.)

Применительно к данному случаю это означает, что деятельность *Я* положительна сама по себе и служит основанием всякой положительности. Ибо она была охарактеризована как стремление распространиться в бесконечности. Следовательно, деятельность вещи самой по себе должна быть абсолютно и по самой своей природе отрицательной. Если первая есть стремление наполнить бесконечность, то вторая, напротив, может мыслиться только как ограничивающая первую. Сама по себе она не была бы реальной и должна была бы доказывать свою реальность только своим противопоставлением другой деятельности, своим постоянным ограничением ее действия.

Так оно и есть. То, что нам на данной стадии представляется как деятельность вещи самой по себе, — не что иное, как идеальная, обращенная на саму себе деятельность *Я*, а ее можно представить *лишь* как отрицательную по отношению к другой деятельности. Объективная, или реальная, деятельность существует для себя, она есть и в том случае, если нет созерцающей деятельности, напротив, созерцающая, или ограничивающая, деятельность — ничто без того, что должно быть созерцаемо или ограничено.

Наоборот, из того, что две деятельности *абсолютно* противоположны друг другу, следует, что они должны быть положены в *одном и том же субъекте*. Ибо только в том случае, если две противоположные деятельности суть деятельности одного и того же субъекта, одна может быть абсолютно противоположна другой.

(Представим себе, например, тело, которое поднимается под воздействием направленной от поверхности земли силы $= A$; непрерывное действие силы тяжести приведет к тому, что тело, постоянно отклоняясь от прямой линии, вернется на землю. Если представить себе, что сила тяжести действует посредством толчка, то и *L*, и действующий в противоположном направлении импульс силы тяжести *B* суть положительные силы и лишь относительно противоположны друг другу, так что можно совершенно произвольно принимать в качестве отрицательной как *A*, так и *B*. Если же предположить, что причина тяжести не находится вне

той точки, из которой исходит сила A , то обе силы, A и B , будут иметь общий источник. Тогда сразу станет очевидно, что одна из сил необходимо и изначально отрицательна, а равным образом и то, что если A , т. е. положительная сила, действует при соприкосновении с телом, то отрицательная сила должна быть такой, которая действует и на расстоянии. Первый случай является примером относительного противоположения, второй — абсолютного. Какой из них мы примем, безразлично для исчисления, но отнюдь не безразлично для учения о природе.)

Следовательно, если обе деятельности принадлежат одному и тому же субъекту, $Я$, то само собой разумеется, что они должны быть абсолютно противоположны друг другу; и, наоборот, если они абсолютно противоположны друг другу, они должны быть деятельностями одного и того же субъекта.

Если бы две деятельности были распределены между различными субъектами, как может показаться в данном случае, поскольку одну деятельность мы положили в качестве деятельности $Я$, а другую — в качестве деятельности вещи, то уходящее в бесконечность стремление $Я$ могло бы ограничиваться стремлением, идущим в противоположном направлении (стремлением вещи самой по себе). Однако тогда вещь сама по себе должна была бы находиться вне $Я$. Но вещь сама по себе находится только вне *реального* (практического) $Я$; магией созерцания две деятельности соединяются и в качестве положенных в едином тождественном субъекте (интеллигенции) выступают как деятельности не относительно, а абсолютно противоположные друг другу.

4. Теперь противоположные деятельности, которые должны служить условием созерцания, определены более точно, и для обеих найдены характеристики, не зависящие от их направленности. Одна из них — деятельность $Я$ — узнается по ее положительной природе, другая — по тому ее свойству, что она вообще может мыслиться только как ограничивающая положительную деятельность. Применим теперь эти определения к поставленному выше вопросу.

В той общности, которая возникает из противоположения двух деятельностей, должны обнаруживаться следы обеих, а, поскольку теперь природа обеих нам известна, в соответствии с этим должен быть охарактеризован и их продукт.

Поскольку этот продукт есть продукт противоположных

деятельностей, он уже по одному этому должен быть конечным.

Далее, этот продукт есть общий продукт противоположных деятельностей, следовательно, ни одна из них не может снять другую; обе они вместе должны присутствовать в продукте не в качестве тождественных, но в качестве того, что они суть, *в качестве противоположных* деятельностей, удерживающих друг друга в равновесии.

Сохраняя равновесие, они, не переставая быть деятельностями, не будут *являть себя в качестве* деятельностей. Вспомним пример с рычагом. Для того чтобы рычаг сохранял равновесие, на обоих его концах должны быть на равном расстоянии от точки опоры помещены одинаковые тяжести. Каждая тяжесть действует на рычаг, но ни одна из них не достигает результата (не являет себя *дейтельной*); ограничивая друг друга, они приходят к общему результату. То же происходит в созерцании. Обе сохраняющие равновесие деятельности не перестают вследствие этого быть деятельностями, так как равновесие существует лишь постольку, поскольку обе деятельности в качестве деятельностей противоположны друг другу, в покое находится только их продукт.

Но, далее, в продукте, поскольку он должен быть общим, должны обнаруживаться и следы обеих деятельностей. Следовательно, в продукте должны быть различимы две противоположные деятельности: одна — полностью положительная, которой присуще стремление распространяться в бесконечность, другая — в качестве абсолютно противоположной первой направленная на абсолютную конечность и именно поэтому познаваемая только в качестве ограничивающей положительную деятельность.

Только потому, что две деятельности абсолютно противоположны, обе они могут быть бесконечными. Бесконечны обе, но в противоположном смысле. (Пояснением может служить бесконечность числового ряда в противоположных направлениях. Конечная величина, вообще равная единице, может быть увеличена до бесконечности, и для нее всегда еще можно будет найти знаменатель, приводящий ее к единице; если же предположить, что она возрастает беспредельно, то она становится равной $\frac{1}{0}$, т. е. бесконечно большой. Ее можно и уменьшать до бесконечности посредством бесконечного деления; но если предположить, что знаменатель возрастает беспредельно, то она будет равна $\frac{1}{\infty}$, т. е. бесконечно малой.)

Следовательно, одна из этих деятельностей, будучи неограниченной, произвела бы положительно бесконечное, другая — при том же условии — отрицательно бесконечное. В совместном продукте должны, следовательно, обнаруживаться следы обеих деятельностей, одна из которых в своей беспредельности произвела бы положительно бесконечное, другая — отрицательно бесконечное.

Но, далее, эти деятельности не могут быть *абсолютно* противоположны друг другу, не будучи деятельностями *одного и того же тождественного субъекта*. Следовательно, они не могут быть и соединены в одном и том же продукте без некой третьей, синтезирующей их деятельности. Поэтому в продукте помимо следов обеих названных деятельностей должен быть обнаружен и след некой третьей деятельности, синтезирующей две противоположные деятельности.

После того как полностью выведены все характерные свойства продукта, остается только доказать, присутствуют ли все они в том, что мы именуем материей.

II. Дедуция материи

1. Обе деятельности, уравнивающие друг друга в продукте, могут быть представлены только в виде фиксированных покоящихся деятельностей, т. е. в виде *сил*.

Одна из этих сил будет по своей природе положительной, она бы бесконечно расширялась, если бы ее не ограничивала противоположная сила. Что материи присуща подобная бесконечная сила расширения, может быть доказано только трансцендентальным методом. Как одна из деятельностей, из которых сконструирован продукт, в силу самой своей природы стремится в бесконечность, столь же несомненно должен обладать бесконечной силой расширения и один из факторов продукта.

Эта бесконечная сила расширения, сконцентрированная в продукте, будучи предоставлена самой себе, распространилась бы в бесконечность. Следовательно, понять, что она удерживается в конечном продукте, можно лишь при наличии противоположной отрицательной, тормозящей силы, которая, будучи силой, соответствующей ограничивающей деятельности *Я*, также должна наличествовать в общем продукте.

Следовательно, если бы *Я* могло в настоящий момент подвергнуть рефлексии свою конструкцию, оно обнаружило бы ее в качестве общности двух уравнивающих друг друга сил, одна из которых, будучи предоставлена самой себе, произвела бы нечто бесконечно большое, тогда как

другая, не будучи ограничена, свела бы продукт к бесконечно малому. Однако в настоящий момент Я еще не рефлектирует.

2. До сих пор мы принимали во внимание только противоположную природу двух деятельностей и соответствующих им сил. Однако от их противоположной природы зависят и их противоположные направления. Следовательно, мы можем задать вопрос, как эти две силы будут различаться по своему направлению. Этот вопрос приведет нас к более точному определению продукта и проложит путь к новому исследованию, ибо вопрос, как силы, которые мыслятся действующими из одной и той же точки, могут действовать в противоположном направлении, без сомнения, очень важен.

Одна из деятельностей была принята в качестве изначально уходящей в положительно бесконечное. Но в бесконечности нет направлений. Ибо направление — это определение, а определение всегда равно отрицанию. Поэтому положительная деятельность должна выступать в продукте как деятельность, сама по себе полностью лишенная направления и именно поэтому распространяющаяся по всем направлениям. Однако следует заметить, что эта распространяющаяся по всем направлениям деятельность также различается в качестве таковой лишь с точки зрения рефлексии, так как в момент продуцирования деятельность нигде не отличается от своей направленности; показать, как само Я совершает это различие, будет предметом особого рассмотрения. Теперь возникает вопрос: какое направление будет отличать в продукте деятельность, противоположную положительной деятельности? Положению, ожидаемому нами заранее, — «если положительная деятельность охватывает все направления, то противоположная ей деятельность будет идти лишь в одном направлении» — может быть дано строгое доказательство. В понятии направления мыслится и понятие расширения. Там, где нет расширения, нет и направления. Поскольку же отрицательная сила абсолютно противоположна силе расширения, она должна являть собой силу, противную всякому направлению, следовательно, силу, которая, будучи неограниченной, оказалась бы абсолютным отрицанием всякого направления в продукте. Но отрицание всякого направления — это абсолютная граница, просто *точка*. Следовательно, эта деятельность является в качестве такой, которая будет стремиться свести всякое расширение к точке. Эта точка будет указывать ее направление, следовательно, у нее

будет только одно направление, направление к этой точке. Представим себе силу расширения действующей из общего центра C по всем направлениям CA , CB и т. д.; тогда отрицательная сила, или сила притяжения, будет по всем направлениям действовать обратно, только к одной точке C . Однако и к этому направлению относится то, о чем мы напоминали, говоря о направлениях положительной силы. И здесь деятельность и направление абсолютно едины, само $Я$ их не различает.

Так же как направления положительной и отрицательной деятельностью не отличаются от самих этих деятельностей, не отличаются друг от друга и сами эти направления. Показать, каким образом $Я$ достигает этого различия, благодаря которому оно впервые различает *пространство* как пространство, *время* как время, будет предметом дальнейшего исследования.

3. Наиболее важный вопрос, который нам еще остается разрешить применительно к соотношению двух сил, таков: как в одном и том же субъекте могут быть объединены противоположные по своим направлениям деятельности? Как могут действовать в противоположных направлениях две силы, которые исходят из *разных* точек, понятно; но совсем не просто понять, как могут действовать в противоположных направлениях две силы, которые исходят из одной и той же точки. Если CA , CB и т. д. суть направления, в которых действует положительная сила, то отрицательная сила должна действовать в противоположном направлении, т. е. в направлении AC , BC и т. д. Представим себе, что положительная сила A ограничивается в точке A ; тогда отрицательная сила, которая для того, чтобы оказать воздействие на точку A , должна была бы сначала пройти через все промежуточные точки между C и A , была бы совершенно неотличима от силы расширения, так как действовала бы в одном направлении с ней. Поскольку же она действует в направлении, противоположном направлению положительной силы, то верно и обратное, т. е. что она будет воздействовать на точку A и ограничивать направление A непосредственно, не проходя отдельные точки между C и A .

Следовательно, если сила расширения действует только непрерывно, то сила притяжения, или задерживающая сила, напротив, будет *непосредственно* действовать на *расстоянии*.

В соответствии с этим взаимоотношение двух сил определяется следующим образом: поскольку отрицатель-

ная сила действует непосредственно на точку ограничения, то *внутри* этой точки будет только сила расширения, за пределом же этой точки сила притяжения, действующая в направлении, противоположном силе расширения (хотя из той же точки), с необходимостью распространит свое действие в бесконечность.

Ибо, будучи силой, которая действует *непосредственно* и для которой расстояние не является препятствием, она должна мыслиться оказывающей воздействие на расстоянии, уходящей в бесконечность.

Таким образом, соотношение двух сил теперь такое же, как соотношение объективной и субъективной деятельности вне продукта. Подобно тому как деятельность, заторможенная внутри границы, и деятельность, которая, переходя границу, уходит в бесконечность, суть лишь факторы продуктивного созерцания, так и разделенные общей (случайной для них) границей сила отталкивания и сила притяжения (первая из которых заторможена внутри точки ограничения, а вторая уходит в бесконечность, причем общая для нее и силы отталкивания граница есть для нее граница только *по отношению к той*) суть только факторы конструкции материи, а не само конструирующее.

Конструирующей может быть лишь некая третья сила, которая синтезирует две силы и соответствует синтетической деятельности *Я* в созерцании. Лишь с помощью этой третьей, синтетической деятельности можно понять, как две абсолютно противоположные друг другу деятельности могли быть положены в одном и том же, тождественном субъекте. Следовательно, сила, соответствующая в объекте этой деятельности, и будет той, посредством которой две эти совершенно противоположные друг другу силы положены в одном и том же, тождественном субъекте.

(Кант в своих «Метафизических началах естествознания» называет силу притяжения проникающей силой, однако только потому, что он рассматривает силу притяжения уже как силу тяжести (следовательно, не в чистом виде). Поэтому ему для конструкции материи требуются только две силы, тогда как мы дедуцируем необходимость трех сил. Сила притяжения, мыслимая в ее чистом виде, т. е. только как фактор конструкции, есть, правда, сила, действующая непосредственно на расстоянии, но не проникающая сила, ибо там, где ничего нет, нечего и проникать. Свойство проникать она обретает лишь благодаря тому, что ее вбирает в себя сила тяжести. Сама сила тяжести не тождественна силе притяжения, хотя сила притяжения

необходимо в нее входит. Сила тяжести не есть и простая сила, как сила притяжения, но, как явствует из дедукции, сложная сила.)

Лишь посредством силы тяжести, подлинно продуктивной и творческой, завершается конструкция материи. Теперь нам остается только сделать из этой конструкции основные выводы.

Выводы

Трансцендентальному исследованию с полным правом может быть предъявлено требование объяснить, почему материя с необходимостью должна созерцаться в качестве протяженной в трех измерениях, что до сих пор, насколько нам известно, никто не пытался объяснить; поэтому мы считаем необходимым дедуцировать здесь также *три измерения материи* непосредственно из трех основных сил, необходимых для конструкции материи.

Согласно предшествующему исследованию, в конструкции материи следует различать три момента.

а) Первый момент — тот, где две противоположные силы мыслятся объединенными в одной и той же точке. Из этой точки сила расширения может действовать во всех направлениях, однако различены эти направления могут быть лишь посредством противоположной силы, которая только и дает точку ограничения, а следовательно, и точку, указывающую направление. Однако эти направления не следует смешивать с измерениями, так как линия, в каком бы направлении она ни шла, всегда имеет только одно измерение, а именно длину. Отрицательная сила дает определенное направление силе расширения, которая сама по себе направления лишена. Однако выше было доказано, что отрицательная сила действует на точку ограничения не опосредствованно, а непосредственно. Следовательно, если предположить, что отрицательная сила, исходя из точки *C*, т. е. из общего местонахождения обеих сил, непосредственно действует на точку, ограничивающую линию, — пока еще эта точка может оставаться совершенно неопределенной, — то, поскольку отрицательная сила действует на расстоянии, до известной удаленности от *C* не будет обнаружено никакого ее действия, господствовать будет только положительная сила; однако где-то на линии окажется точка *A*, в которой две силы, положительная и действующая в противоположном направлении, отрицательная, будут находиться в равновесии, и эта точка будет уже не

положительной и не отрицательной, а полностью индифферентной. Начиная с этой точки, отрицательная сила будет расти, пока она в какой-либо определенной точке B не достигнет преобладания; здесь, следовательно, будет господствовать только отрицательная сила, и именно поэтому линия будет полностью ограничена. Точка A будет общей точкой ограничения двух сил, точка B — ограничением всей линии.

Три точки, расположенные на сконструированной здесь линии, — C , начиная от которой до A господствует только положительная сила, A , являющаяся просто точкой равновесия двух сил, и, наконец, B , где господствует одна отрицательная сила, — это те же точки, которые мы различаем в *магните*.

(Таким образом, без всякого намерения с нашей стороны вместе с первым измерением материи, *длиной*, оказался дедуцированным и *магнетизм*, из чего можно сделать ряд важных выводов (подробно останавливаться на них мы в данной работе не можем).) Так, например, из этой дедукции становится очевидным, что в явлениях магнетизма мы обнаруживаем материю в первый момент ее конструкции, когда две противоположные силы объединены в одной точке; что магнетизм, следовательно, является не свойством какой-либо особой материи, а свойством материи вообще, следовательно, подлинной категорией физики; далее, что эти три точки, сохраненные для нас природой в *магните*, тогда как в других телах они стерты, суть не что иное, как те априорно выведенные три точки, которые необходимы для реальной конструкции длины; что магнетизм вообще конструирует длину, и т. д. Отмечу еще только, что эта дедукция открывает нам такую сторону физической природы магнетизма, которую мы, быть может, никогда бы не постигли экспериментальным путем, а именно что положительный полюс (обозначенный выше точкой C) является местонахождением обеих сил. Ибо то, что M появляется для нас только в противоположной точке B , необходимо, так как отрицательная сила может действовать только на расстоянии. Уже эта предпосылка делает необходимым наличие трех точек в линии магнитного действия. И наоборот, наличие этих трех точек в *магните* доказывает, что отрицательная сила есть сила, действующая на расстоянии, а все совпадение нашей априорно сконструированной линии с линией *магнита* подтверждает правильность всей нашей дедукции.

b) В сконструированной здесь линии B служит точкой

ограничения линии вообще, A — общей точкой ограничения двух сил. Отрицательной силой полагается ограничение вообще; если же отрицательная сила сама ограничивается в качестве ограничения, то возникает ограничение ограничения, и оно попадает на точку A , *общую* границу двух сил.

Поскольку отрицательная сила столь же бесконечна, как положительная, то граница A будет для нее в такой же мере *случайной*, как для положительной силы.

Но если A *случайно* для обеих сил, то линию CAB можно также мыслить разделенной на две линии, CA и AB , отделенные друг от друга границей A .

Этот момент, представляющий две противоположные силы полностью разъединенными и разделенными границей, есть второй момент в конструкции материи, который в природе находит свое выражение в *электричестве*. Ибо если ABC представляет магнит, положительный полюс которого A , отрицательный C , а нулевая точка B , то схема электричества возникает для меня непосредственно благодаря тому, что я представляю себе это единое тело разделенным на AB и BC , каждое из которых служит выражением только одной из этих двух сил. Строгое же доказательство этого утверждения таково.

До тех пор пока две противоположные силы мыслятся объединенными в одной и той же точке, ничего другого, кроме сконструированной выше линии, возникнуть не может, так как направление положительной силы определено отрицательной силой таким образом, что она может действовать только в сторону той точки, на которую приходится граница. Обратное, следовательно, произойдет, как только силы окажутся разъединенными. Пусть две силы встречаются в точке C . Если мыслить эту точку покоящейся, то вокруг нее окажется бесчисленное множество точек, по направлению к которым она *могла бы* двигаться, если бы ей было придано механическое движение. Однако в этой точке заключена сила, которая может распространяться *одновременно* по всем этим направлениям, а именно изначально лишенная направления, т. е. сила расширения, способная действовать в любом направлении. Следовательно, эта сила может идти по всем этим направлениям, но, пока отрицательная сила не отделена от нее, она в каждой описываемой ею линии неуклонно будет следовать только одному направлению; таким образом, она во всех направлениях будет действовать лишь в чистом измерении длины. Обратное произойдет, если две силы окажутся полностью

обособлены друг от друга. Как только точка C начнет двигаться (например, в направлении CA), она уже в следующем занимаемом ею месте опять будет окружена бесчисленным количеством точек, по направлению к которым она может двигаться. Теперь сила расширения, полностью предоставленная своему стремлению распространяться по всем направлениям, будет из каждой точки линии CA выбрасывать линии, образующие углы с линией CA , и тем самым присоединит к измерению длины измерение *ширины*. Все это относится и ко всем другим линиям, которые описывает по остальным направлениям точка C , принятая пока в качестве покоящейся; ни одна из этих линий не будет теперь представлять собой чистую длину.

Что этот момент конструкции в природе представлен *электричеством*, ясно из того, что оно в отличие от магнетизма не действует только в длину, не ищет длину и не направляется ею, но присоединяет к чистой длине магнетизма измерение ширины, распространяясь по всей поверхности тела, которому оно сообщается; однако, подобно магнетизму, оно не действует вглубь, а распространяется, как известно, только в длину и в ширину.

с) Столь же очевидно, как то, что обе теперь разъединенные силы изначально суть силы одной и той же точки, очевидно и то, что вследствие разъединения в обеих должно возникнуть стремление опять объединиться. Однако это возможно лишь с помощью третьей силы, способной вторгнуться в действие обеих противоположных сил и способствовать их взаимопроникновению в ней. Это взаимопроникновение двух сил с помощью третьей и дает продукту непроницаемость и этим свойством присоединяет к первым двум измерениям треть, а именно *высоту*, что и завершает конструкцию материи.

В первый момент конструкции две силы, хотя и объединенные в одном субъекте, были все же разделены, что выражено в сконструированной выше линии CAB , где от C до A действует только положительная сила, от L до B — только отрицательная; во второй момент силы уже распределены между различными субъектами. В третий момент они объединяются в общем продукте таким образом, что во всем продукте нет ни одной точки, где бы одновременно не присутствовали обе силы, — и теперь *весь продукт* индифферентен.

В природе этот третий момент конструкции находит свое выражение в *химическом процессе*. Ибо, что посредством двух тел в химическом процессе выражена лишь

изначальная противоположность двух сил, явствует из того, что они проникают друг в друга, а это мыслимо, только если речь идет о силах. Однако в свою очередь немислимо, чтобы два тела представляли собой изначальную противоположность, так чтобы в каждом из них абсолютно не преобладала одна из двух сил.

Подобно тому, как только с помощью третьей силы две противоположные силы настолько проникают друг в друга, что весь продукт в каждой своей точке содержит одновременно силу притяжения и силу отталкивания и тем самым к обоим первым измерениям присоединяется третье, химический процесс является дополнением двух первых процессов, один из которых действует только в длину, другой — в длину и ширину, пока наконец химический процесс не начинает действовать во всех трех измерениях, в силу чего только здесь и возможно подлинное взаимопроникновение.

Поскольку конструкция материи проходит эти три момента, априорно можно ожидать, что они окажутся более или менее различимыми в отдельных природных телах; можно даже априорно определить место в ряду, где тот или иной момент должен либо выступать особенно отчетливо, либо исчезнуть; так, например, первый момент должен быть различим только в наиболее твердых телах, в жидких, напротив, — непознаваем, что дает нам даже априорный принцип для подразделения природных тел, например, на жидкие и твердые и для установления ступеней, на которых они находятся по отношению друг к другу.

Если попытаться заменить специальное выражение «химический процесс», под которым понимают вообще любой процесс, поскольку он переходит в *продукт*, более общим, то следует прежде всего иметь в виду, что в соответствии с выведенными здесь основоположениями условием реального продукта вообще является триединство сил, что, следовательно, в природе надо априорно искать процесс, в котором прежде всего может быть познано это триединство. Таковым является *гальванизм*, который есть не отдельный процесс, а общее выражение всех процессов, переходящих в продукт.

Общие замечания к первой эпохе

Вряд ли найдется читатель, который в ходе нашего исследования не обратил бы внимание на следующее.

В первую эпоху самосознания были различены три

акта; эти три акта как будто обнаруживаются в трех силах материи и в трех моментах ее конструкции. Эти три момента конструкции дают нам три измерения материи, а они — три ступени динамического процесса. Естественно возникает мысль, что в этих различных формах проявляется одна и та же троичность. Для того чтобы развить эту мысль и окончательно установить еще только предполагаемую связь, небесполезно провести сравнение между тремя актами Я и тремя моментами конструкции материи.

Трансцендентальная философия является не чем иным, как постоянным потенцированием Я; весь ее метод состоит в том, чтобы, переводя Я с одной ступени самосознания на другую, довести его до того уровня, где оно будет положено со всеми своими определениями, которые содержатся в свободном и осознанном акте самосознания.

Первый акт, с которого начинается вся история интеллигенции, есть акт самосознания, еще несвободного и бессознательного. Тот же акт, который философ постулирует с самого начала, служит в качестве бессознательно мыслимого и первым актом нашего объекта, Я.

В этом акте Я, правда, для нас, а не для самого себя есть субъект и объект одновременно; он как бы представляет ту отмеченную в конструкции точку, в которой обе деятельности, изначально неограниченная и ограничивающая, еще объединены.

Результат этого акта — также для нас, а не для самого Я — есть ограничение объективной деятельности деятельностью субъективной. Но ограничивающая деятельность, в качестве действующей вдаль, также не допускающей ограничения, должна с необходимостью мыслиться как стремящаяся выйти за точку ограничения.

Следовательно, в этом первом акте содержатся совершенно такие же определения, как те, которые характеризуют первый момент в конструкции материи.

В этом акте действительно возникает общая конструкция из Я в качестве объекта и субъекта, однако эта конструкция еще не существует для самого Я. Это привело нас ко второму акту, который есть самосозерцание Я в этой ограниченности. Поскольку Я не может сознавать, что ограничение положено им самим, это созерцание есть лишь обнаружение или ощущение. Следовательно, поскольку Я в этом акте не осознает свою собственную деятельность, которой оно ограничено, то одновременно и непосредственно вместе с ощущением полагается и противополо-

ложность между Я и вещью самой по себе, не для Я, но для нас.

В другой формулировке это означает следующее: в этом втором акте две изначально объединенные в нем деятельности разделяются, не для Я, а для нас, на две совершенно различные и внешнеположные друг другу деятельности, а именно на деятельность Я на одной стороне и деятельность вещи на другой. Деятельности, которые изначально суть деятельности одного тождественного субъекта, распределяются между различными субъектами.

Из этого становится очевидным, что второй момент, принятый нами в конструкции материи, т. е. момент, когда две силы становятся силами различных субъектов, является для физики совершенно тем же, чем для трансцендентальной философии является второй акт интеллигенции. Теперь также ясно, что уже первым и вторым актом положено начало конструкции материи или что Я, того не ведая, уже с первого акта как бы приступает к конструкции материи.

Следующее замечание с еще большей ясностью покажет нам тождество трансцендентального и динамического и позволит бросить взгляд на далеко идущие связи, которые открываются с достигнутой нами позиции. Упомянутый выше второй акт есть акт ощущения. Что же становится для нас объектом в ощущении? Не что иное, как качество. Но всякое качество есть электричество — это положение доказано в натурфилософии. А электричество и есть то, что в природе выступает как второй момент конструкции. Следовательно, можно сказать: то, что в интеллигенции есть ощущение, в природе есть электричество.

Что же касается тождества третьего акта с третьим актом конструкции материи, то оно действительно не нуждается в доказательстве. Таким образом, очевидно, что, конструируя материю, Я конструирует по существу самого себя. Посредством третьего акта Я становится для себя объектом в качестве ощущающего. Однако в соответствии с дедукцией это невозможно, если обе, ранее полностью разъединенные, деятельности не оказываются представленными в одном и том же тождественном продукте. Этот продукт, который и есть материя, являет собой, таким образом, полную конструкцию Я, только не для самого Я, которое еще тождественно материи. Если Я в первом акте созерцается только как объект, во втором — только как субъект, то в этом акте оно становится объектом в качестве того и другого, разумеется, для философа, а не для самого себя. Для

самого себя оно становится в этом акте объектом лишь в качестве субъекта. Что оно выступает только в качестве материи, необходимо, ибо, хотя оно в этом акте *есть* субъект-объект, оно не созерцает себя таковым. Понятие Я, из которого исходит философ, — это понятие субъект-объекта, сознающего себя таковым. Материя таковым не оказывается; следовательно, посредством материи и Я не становится для себя объектом в качестве Я. Между тем трансцендентальная философия может считаться завершенной только тогда, когда Я становится таким же объектом для самого себя, каким оно является для философа. Поэтому на данной эпохе круг нашей науки замкнуться не может.

В результате проведенного нами сравнения оказалось, что три момента в конструкции материи действительно соответствуют трем актам интеллигенции. Следовательно, если три момента природы по существу оказываются тремя моментами в истории самосознания, то совершенно очевидно, что действительно все силы универсума в конечном счете сводятся к силам, обладающим способностью представления, — на этом положении основан идеализм Лейбница, который, будучи правильно понят, по существу ничем не отличается от трансцендентального идеализма. Если Лейбниц называет материю дремлющим состоянием монад, а Гемстергейс — застывшим духом¹¹, то в этих выражениях заключен смысл, понять который очень легко, руководствуясь разработанными здесь основоположениями. Материя в самом деле не что иное, как дух, созерцаемый в равновесии своих деятельностей. Нет никакой необходимости пространно доказывать, как этим устранением всякого дуализма или всякой реальной противоположности между духом и материей, в результате чего материя рассматривается только как угасший дух, а дух, наоборот, как материя в становлении, положен конец бесчисленным исследованиям, вносящим путаницу в вопрос об отношении между духом и материей.

Нет необходимости и в дальнейших доказательствах того, что подобная точка зрения ведет к значительно более высокому понятию о сущности и достоинстве материи, нежели все остальные теории, в том числе, например, атомистическая, согласно которой материя состоит из атомов; при этом упускается из виду, что тем самым мы ни на шаг не приближаемся к подлинному пониманию ее сущности, ибо сами атомы — также только материя.

Априорно выведенная конструкция материи дает нам основу для общей теории явлений природы, с помощью

которой мы, надо надеяться, избавимся от разного рода гипотез и вымыслов, столь необходимых атомистической физике. Прежде чем действительно приступить к объяснению какого-либо явления природы, сторонник атомистической физики вынужден принять множество предпосылок, например, о наличии различных материй, которым он совершенно произвольно и бездоказательно приписывает множество свойств, исходя только из того, что ему для объяснения нужны именно эти, а не иные свойства. Поскольку нет сомнения в том, что с помощью опыта последние причины явлений природы никогда открыты не будут, остается либо вообще отказаться от возможности их познать, либо прибегнуть к вымыслам, как это делается в атомистической физике, либо, наконец, установить их априорно, что и является единственным источником *знания*, которым мы располагаем помимо опыта.

ВТОРАЯ ЭПОХА

ОТ ПРОДУКТИВНОГО СОЗЕРЦАНИЯ ДО РЕФЛЕКСИИ

Предварительные замечания

Первая эпоха завершается возвышением *Я* до интеллигенции. Обе деятельности, полностью разъединенные и находящиеся в совершенно различных сферах, вновь положены вторгающейся в их действие третьей деятельностью в один и тот же продукт. Вследствие этого вторжения третьей деятельности в обе деятельности деятельность вещи опять становится деятельностью *Я*, которое именно поэтому само возвышается до интеллигенции.

Однако *Я*, будучи созерцающим, в продуцировании также полностью сковано и связано и не может быть одновременно созерцающим и созерцаемым. Только поэтому продуцирование совершенно слепо и бессознательно. В соответствии с достаточно уже известным нам методом трансцендентальной философии теперь, следовательно, возникает вопрос, как *Я*, которое до сих пор есть созерцающее и интеллигенция только для нас, станет таковым и для самого себя или будет созерцать себя таковым. Однако привести основание для того, чтобы *Я* созерцало самого себя производящим, было бы, собственно говоря, невозможно, если бы в самом продуцировании не заключалось основание, которое заставляло бы занятую продуцированием идеальную деятельность возвращаться к самой себе

и тем самым выходить за пределы продукта. Следовательно, вопрос, как Я осознает самого себя продуктивным, имеет то же значение, что и вопрос: как Я отрывается от своего продукта и выходит за его пределы?

Прежде чем мы попытаемся ответить на этот вопрос, следующее замечание поможет нам получить предварительное понятие о содержании ближайшей эпохи.

Предмет всего нашего исследования — только объяснение самосознания. Все действия Я, которые мы выводили ранее или будем выводить в дальнейшем, служат только промежуточными звеньями, проходя которые наш объект достигает самосознания. Самосознание само есть определенное действие, следовательно, и все эти промежуточные звенья должны быть определенными действиями. Но посредством каждого определенного действия для Я возникает определенный продукт. Между тем Я заинтересовано не в продукте, а в самом себе. Оно хочет созерцать не продукт, а самого себя в продукте. Однако возможно и, как мы скоро увидим, даже необходимо, что именно стремление созерцать в продукте самого себя обуславливает для Я возникновение нового продукта, и так до бесконечности, разве только появится новое, неизвестное до сих пор ограничение; таким образом, мы не можем понять, как Я, вступив в процесс продуцирования, вообще сможет когда-либо выйти из него, ибо условие всякого продуцирования и его механизм постоянно воспроизводятся.

Пытаясь таким образом объяснить, как Я выходит из процесса продуцирования, мы все более вовлекаем наш объект в непрерывный ряд продуцирований. Поэтому решить главную задачу этой эпохи мы сможем лишь весьма косвенным путем, и для нас, как и для нашего объекта, вместо искомого все время будет возникать нечто совсем другое до тех пор, пока мы с помощью абсолютно спонтанно осуществленной рефлексии не выйдем из этой сферы. Между этой стадией абсолютной рефлексии и рассматриваемой здесь стадией сознания заключено в качестве промежуточного звена все многообразие объективного мира, его продуктов и явлений.

Поскольку в основу всей нашей философии положено созерцание, а не рефлексия, как, например, в философии Канта, мы будем выводить начинающийся теперь ряд действий интеллигенции *как* действия, а не как понятия действий или категории. Показать же, как эти действия рефлектируются, — задача последующей эпохи самосознания.

D. Задача:

объяснить, как Я может созерцать самого себя продуктивным

Решение

1

После того как Я стало производящим, мы уже не можем предполагать, что оно созерцает себя в качестве простой деятельности. Но мыслить, что оно созерцает себя *производящим*, невозможно, если через само продуцирование для него непосредственно вновь не возникает идеальная деятельность, благодаря которой оно себя в этом продуцировании созерцает.

Следовательно, пока только в качестве гипотезы принимается, что Я созерцает себя в своем продуцировании, а затем нужно найти условия этого созерцания. Если эти условия действительно обнаружатся в сознании, то мы сможем умозаключить, что подобное созерцание в самом деле имеет место, и попытаться установить его результат.

Для того чтобы Я действительно созерцало себя производящим, оно необходимо должно — и это первое, что мы можем в данном случае установить, — отличать самого себя в качестве непроизводящего. Ибо, созерцая себя производящим, оно, несомненно, созерцает себя в качестве чего-то определенного, но созерцать себя в качестве определенного оно не может, не противопоставляя себе нечто другое, чем оно также могло бы быть.

Для облегчения хода исследования зададим сразу же вопрос, что же такое это непроизводящее в Я, которому должно быть противопоставлено производящее в нем? Уже теперь можно установить во всяком случае следующее. Я, будучи производящим, есть не простая, а сложная деятельность (в том смысле, в котором говорят, например, о сложном движении в механике). Следовательно, непроизводящее в Я должно быть противопоставлено продуктивному в качестве *простой* деятельности.

И далее, для того чтобы продуктивная деятельность и эта простая деятельность стали противоположными друг другу, они должны одновременно вновь объединиться в некоем высшем понятии. По отношению к нему обе должны выступать как единая деятельность, а их различие, следовательно, — как нечто случайное. Должно оказаться, что если нечто положено, то две деятельности различны, если не положено, то две деятельности тождественны,

Далее, в *Я* опять должны быть три деятельности: простая, сложная и третья, которая отличала бы их друг от друга и соотносила бы друг с другом. Эта третья деятельность сама необходимо должна быть простой, ибо в противном случае она не могла бы отличить сложную деятельность в качестве таковой. Следовательно, простая деятельность, с которой соотносится сложная, есть одновременно и соотносящая, и если охарактеризована соотносящая, то охарактеризована и та, которая с ней соотносится.

Но соотносящая деятельность может быть только той, которую мы постулировали выше, — непосредственно вновь возникающей благодаря продуцированию идеальной деятельностью. Именно потому, что она идеальна, она направлена только на само *Я* и есть не что иное, как та простая созерцающая деятельность, которую мы с самого начала положили в *Я*.

Таким образом, основанием соотнесения двух деятельностей следует считать то, что обе они *созерцающие*, основанием их различия — то, что одна из них — простая, другая — сложная созерцающая деятельность.

Для того чтобы обе деятельности были положены созерцающими, они должны возникнуть из одного начала. Следовательно, то, что обуславливает их различие, должно выступать по отношению к этому началу как случайное. Это случайное обще им обоим; таким образом, то, что случайно для продуктивной деятельности, случайно и для простой. Можно ли обнаружить в продуцировании нечто случайное, что могло бы служить одновременно общей границей двух деятельностей?

Для того чтобы узнать это, поставим обратный вопрос. Что же существенно, необходимо в продуцировании? Необходимо то, что служит условием самого продуцирования, случайным же, или акцидентальным, будет тогда противоположное, следовательно, то, что ставит предел продуцированию, ограничивает его.

Ограничивает продуцирование противоположная *Я* деятельность вещи самой по себе. Однако она не может быть случайной для продуцирования, так как служит необходимым условием продуцирования. Следовательно, случайным будет не само ограничивающее, а то, чем ограничивается ограничивающее.

Или яснее. Деятельность вещи самой по себе объясняет мне только ограничение продуктивной теперь деятельности вообще, но не объясняет случайность этого ограничения, или то, что ограничение есть это определенное ограниче-

ние. Деятельность вещи самой по себе столь же не ограничена, как деятельность Я.

То, что деятельность вещи самой по себе ограничивает Я, объясняется ее противоположностью ему; но что она ограничивает Я определенным образом — а это само по себе невозможно, если она сама не ограничена, — из данного противоположения уже выведено быть не может. Она могла бы быть противоположной Я, не будучи противоположна ему этим определенным образом.

Необходимое в продуцировании состоит, следовательно, в противоположности вообще, случайное — в границе противоположения. Но эта граница есть не что иное, как *общая*, проходящая между Я и вещью граница. Она общая, т. е. являет собой границу как для вещи, так и для Я.

Сопоставив наши выводы, мы приходим к следующему результату. Обе в принципе тождественные созерцающие деятельности различены только случайной границей Я и вещи самой по себе, или: то, что есть граница для Я и для вещи, есть и граница двух созерцающих деятельностей.

Простая созерцающая деятельность имеет своим объектом лишь само Я, сложная — Я и вещь в себе одновременно. Последняя именно поэтому частично переходит границу, или: она одновременно внутри границы и вне ее. Между тем Я только по эту сторону границы есть Я, ибо по ту сторону границы оно для самого себя превратилось в вещь саму по себе. Следовательно, созерцание, которое переходит границу, тем самым выходит и за пределы самого Я и предстает таким образом в качестве *внешнего* созерцания. Простая созерцающая деятельность остается внутри Я и может быть поэтому названа *внутренним* созерцанием.

Следовательно, соотношение двух созерцающих деятельностей таково. Единственная граница между внутренним и внешним созерцанием есть граница между Я и вещью самой по себе. Если устранить эту границу, внутреннее и внешнее созерцание сольются воедино. Внешнее чувство начинается там, где прекращается внутреннее. То, что представляется нам объектом внешнего чувства, есть лишь точка ограничения внутреннего чувства, следовательно, оба чувства, внешнее и внутреннее, также изначально тождественны, ибо внешнее чувство есть лишь ограниченное внутреннее чувство. Внешнее чувство с необходимостью есть и внутреннее, тогда как внутреннее, напротив, не обязательно есть и внешнее. Всякое созерцание по своему принципу интеллектуально, поэтому объективный мир есть

лишь являющий себя ограниченным мир интеллектуальный.

Результат всего исследования состоит в следующем. Для того чтобы *Я* созерцало самого себя производящим, в нем внутреннее и внешнее созерцания должны, *во-первых*, отделиться друг от друга, *во-вторых*, соотноситься друг с другом. Следовательно, прежде всего возникает вопрос, что же будет соотносящим два созерцания.

Соотносящим их необходимо должно быть нечто общее обоим. Однако внутреннее созерцание не имело ничего общего с внешним созерцанием как таковым, хотя внешнее созерцание, напротив, имело с внутренним нечто общее, ибо внешнее чувство есть также и внутреннее чувство. Следовательно, соотносящее внешнее и внутреннее чувство есть то же внутреннее чувство.

Здесь мы впервые начинаем постигать, как *Я* может противопоставлять внешнее и внутреннее чувство друг другу и соотносить их друг с другом. Это никогда не могло бы произойти, если бы соотносящее, внутреннее чувство, само не участвовало во внешнем созерцании в качестве подлинно деятельного и конструирующего начала; ибо если внешнее чувство есть ограниченное внутреннее чувство, то внутреннее чувство как таковое мы, напротив, должны полагать в качестве изначально не допускающего ограничения. Поэтому внутреннее чувство есть не что иное, как с самого начала положенная в *Я*, не допускающая ограничения тенденция созерцать самого себя, которая здесь только впервые различается как внутреннее чувство, следовательно — та же деятельность, которая в предшествующем акте ограничивалась непосредственно тем, что переходила границу.

Для того чтобы *Я* познавало самого себя во внешнем созерцании созерцающим, оно должно соотнести внешнее созерцание с восстановленным теперь идеальным созерцанием, которое выступает в качестве внутреннего созерцания. Однако само *Я* есть только это идеальное созерцание, ибо созерцание, идеальное и реальное одновременно, — нечто совсем иное. Следовательно, в этом действии соотносящее и соотносимое — одно и то же. Правда, внешнее созерцание могло бы быть соотнесено с внутренним, так как они различны, и все-таки есть основание и для их отождествления. Однако *Я* не может соотнести внешнее созерцание с внутренним в качестве внутреннего, ибо *Я* не может в одном и том же действии соотнести внешнее созерцание с собой и, соотнося его, одновременно подвергать себя рефлексии

в качестве основания этого соотнесения. Оно не может, следовательно, соотносить внешнее созерцание с внутренним в качестве внутреннего, так как в соответствии с предпосылкой оно само должно быть не чем иным, как внутренним созерцанием; а для того чтобы оно признало внутреннее созерцание в качестве такового, оно само должно было бы быть еще чем-то иным.

В предшествующем акте *Я* было производящим, но производящее и произведенное там совпадали, *Я* и его объект были одним и тем же. Теперь же мы ищем действие, в котором *Я* познало бы себя в качестве производящего. Если бы это было возможно, то в сознании полностью отсутствовали бы всякие следы созерцаемого. Но продуктивное созерцание, если бы оно было познано, могло бы быть познано в качестве такового только в противоположность внутреннему созерцанию. Между тем само внутреннее созерцание не могло бы быть признано в качестве внутреннего именно потому, что *Я* в этом действии не было бы ничем, кроме внутреннего созерцания; следовательно, и внешнее созерцание не могло бы быть признано в качестве такового, а поскольку оно вообще может быть признано только в качестве *внешнего* созерцания, то оно и вообще не могло бы быть признано в качестве созерцания. Таким образом, в сознании от всего этого действия осталось бы только *созерцаемое* (отдельно от созерцания) на одной стороне и *Я* в качестве идеальной деятельности, которая, однако, теперь есть *внутреннее чувство*, — на другой.

В эмпирическом сознании нет никаких следов внешнего созерцания как акта и быть не может. Однако чрезвычайно важно исследовать, как в нем могут сосуществовать объект и все еще неограниченное и совершенно свободное (как, например, в построении схем и т. п.) внутреннее чувство. Так же как в сознании отсутствует внешнее созерцание в качестве акта, в нем отсутствует и вещь сама по себе; будучи вытеснена из сознания объектом чувственного восприятия, она являет собой только идеальное основание объяснения для сознания и находится, так же как действующее основание самой интеллигенции для интеллигенции, по ту сторону сознания. В вещи самой по себе в качестве основы для объяснения нуждается лишь такая философия, которая стоит на несколько ступеней выше эмпирического сознания. Эмпиризм никогда не поднимается до этого. Введя в философию вещь саму по себе, Кант дал во всяком случае первый импульс к тому, чтобы поднять философию над уровнем обыденного сознания, и хотя бы указал на то, что

основание для встречающегося в сознании объекта не может само также заключаться в сознании; но он не продумал до конца и тем более не объяснил, что это лежащее по ту сторону сознания основание объяснения в конце концов — только наша собственная идеальная деятельность, гипостазированная в виде вещи самой по себе.

II

В результате гипотетически принятого нами соотношения мы получили *чувственный объект* (отдельно от созерцания как акта) на одной стороне и *внутреннее чувство* — на другой. Оба вместе делают Я сознательно ощущающим. Ибо то, что мы называем внутренним чувством, есть не что иное, как сознательно ощущающее в Я. В изначальном акте ощущения Я было ощущающим, не будучи таковым для самого себя, т. е. оно было ощущающим бессознательно. Выведенный здесь акт, от которого по указанным выше причинам в Я не может остаться ничего, кроме чувственного объекта, с одной стороны, и внутреннего чувства — с другой, показывает, что посредством продуктивного созерцания Я *начинает сознавать себя ощущающим*.

Следовательно, в соответствии с достаточно уже известным нам методом трансцендентальной философии задача показать, как Я познает себя производящим, должна теперь получить следующую формулировку: *как Я становится для себя объектом в качестве сознающего себя ощущающим?* Или, поскольку сознание себя ощущающим и внутреннее чувство — одно и то же, как Я становится для себя объектом и в качестве внутреннего чувства?

Таким образом, объектом всего последующего исследования будет выведенный нами выше (1) акт соотнесения; этот акт мы попытаемся объяснить.

Легко согласиться со следующим: Я может различить себя в качестве сознающего себя ощущающим лишь в том случае, если оно противопоставляет объект в качестве только созерцаемого, тем самым бессознательного, самому себе в качестве сознающего (сознающего себя ощущающим).

Однако с трансцендентальной точки зрения объект — не что иное, как само внешнее или продуктивное созерцание. Я только не может осознать это созерцание как таковое. Следовательно, объект должен быть так же противоположен внутреннему чувству, как внутреннему чувству было противоположно внешнее чувство. Но противополо-

жение двух созерцаний, внутреннего и внешнего, единственно и составляло находящуюся между ними границу. Следовательно, объект лишь тогда есть объект, когда он ограничен той же границей, которой были разделены внутреннее и внешнее чувства и которая теперь уже служит не границей между внутренним и внешним чувствами, а границей между сознающим себя ощущающим *Я* и совершенно бессознательным объектом.

Следовательно, *Я* не может противопоставлять себе объект, не признавая границу в качестве границы. Как же была определена граница? В качестве случайной во всех отношениях, случайной как для вещи, так и для *Я*. Но в какой степени она вообще граница для *Я*? Она — граница не деятельности, а страдательности в *Я*, разумеется, в *реальном и объективном Я*. Пассивность *Я* ограничивалась именно тем, что ее основание полагалось в вещь саму по себе, которая сама была необходимым образом ограничена. Однако то, что служит границей для вещи самой по себе (идеальная деятельность), есть граница пассивности реального *Я*, а не его активности, ибо активность *Я* уже ограничена вещью самой по себе.

Тем самым получен ответ на вопрос, что есть граница для *вещи*. *Я* и вещь противоположны друг другу таким образом, что то, что составляет пассивность в одном, есть активность в другом. Следовательно, если граница есть граница пассивности в *Я*, она необходимо будет границей активности вещи, и лишь постольку она есть их *общая* граница.

Следовательно, граница может быть признана в качестве таковой лишь в том случае, если она признается границей активности вещи. Спрашивается, как это мыслимо?

Границей должна быть ограничена активность вещи, причем граница должна быть случайной не только для *Я*, но в равной степени и для вещи. Если она для вещи случайна, то вещь должна быть изначально и сама по себе безграничной деятельностью. Таким образом, то, что активность вещи ограничивается, не может быть объяснено из нее самой и для объяснения этого необходимо основание вне ее.

Где искать это основание? В *Я*? На данной стадии такое объяснение уже невозможно. Того, что *Я* все-таки бессознательно служит причиной этого ограничения вещи (идеальной деятельности), а тем самым своей собственной пассивности, т. е., как мы вскоре увидим, своего особого ограничения, само *Я* знать не может. Следовательно, основание того,

что; активность вещи, а тем самым косвенным образом и пассивность Я, ограничена, само Я может искать только в том, что теперь полностью находится вне сознания, но тем не менее вторгается в данный момент сознания. Следовательно, столь же несомненно, как Я должно признать границу в качестве таковой, оно должно перейти границу и искать ее основание в том, что теперь уже не находится в сознании. Это неизвестное, которое мы обозначим Л, находится необходимо по ту сторону продуцирования данного объекта, который мы обозначим В. Следовательно, когда Я производило В, А уже должно было *быть*. В настоящий момент сознания в нем поэтому уже ничего изменить нельзя, оно как бы вышло из ведения Я, так как находится вне его теперешнего действия и определено для Я без изменений. Если положено А, то и В должно быть положено именно так, а не иначе. Ибо в А содержится основание его определенного ограничения.

Однако Я теперь уже не сознает, что основанием ограничения В служит А. Следовательно, хотя определенность ограничения В оказывается для Я случайной, поскольку оно не сознает его основания, для нас, поскольку мы об этом знаем, данное ограничение необходимо.

Для большей ясности еще следующее замечание. Основание того, что В есть именно это определенное, заключается, как мы допустили, в некоем А, которое теперь находится совершенно вне сознания. Однако основание того, что А есть именно это определенное, заключается, быть может, в свою очередь в чем-то другом, находящемся еще дальше, и так далее, пожалуй, до бесконечности, если мы не обнаружим общее основание, определяющее весь ряд. Это общее основание не может быть ничем иным, кроме того, что мы с самого начала назвали ограниченностью в ограниченности; здесь оно еще не выведено полностью, но основание его, насколько можно уже теперь установить, покоится единственно на упомянутой общей границе между идеальной и реальной деятельностями.

Для того чтобы Я признало границу между собой и объектом случайной, оно должно признать, что граница обусловлена чем-то находящимся полностью вне данного момента. Следовательно, оно чувствует себя отбрасываемым к моменту, осознать который оно не может. Я *чувствует* себя отбрасываемым назад, так как действительно вернуться оно не может. Таким образом в Я возникает состояние неспособности, состояние принуждения. То, что содержит основание определенной ограниченности В, уже

есть в наличии реально и независимо от Я. Следовательно, применительно к *A* в Я будет происходить только идеальное продуцирование или репродуцирование. Но всякое репродуцирование свободно, поскольку оно является совершенно идеальной деятельностью. Правда, *A* должно быть определено именно таким образом, чтобы оно содержало основание определенного ограничения *B*; значит, в репродуцировании *A* Я будет хотя и не материально, но формально свободным. Напротив, в продуцировании *B* оно не было свободно ни материально, ни формально, ибо, после того как *A* уже было, Я должно было произвести *B* определенным в качестве именно такого и не могло создать вместо этого ничего другого. Итак, Я здесь в одном и том же действии одновременно формально свободно и формально принужденно. Одно обусловлено другим. Я могло бы не чувствовать себя принужденным по отношению к *B*, если бы оно могло не возвращаться к более раннему моменту, когда *B* еще не было, когда оно по отношению к *B* еще чувствовало себя свободным. Но и наоборот, оно не чувствовало бы, что отбрасывается назад, если бы не чувствовало себя в настоящий момент принужденным.

Коротко говоря, состояние Я в настоящий момент таково. Оно чувствует себя отбрасываемым назад к некоему моменту сознания, вернуться к которому оно не может. Общая граница между Я и объектом, основание второго ограничения, составляет границу между настоящим и прошедшим моментами. Чувство этой отбрасываемости назад к моменту, к которому реально вернуться невозможно, есть чувство *настоящего*. Следовательно, уже в первый момент своего сознания Я находит себя в настоящем. Ибо оно не может противопоставлять себе объект, не чувствуя себя ограниченным и как бы стянутым в одну точку. Это чувство и есть то, что определяют как самочувствие. С него начинается всякое сознание, и посредством него Я впервые противопоставляет себя объекту.

В самочувствии внутреннее чувство, т. е. ощущение, связанное с сознанием, становится само для себя объектом. Именно поэтому оно совершенно отлично от ощущения, в котором необходимо присутствует нечто отличное от Я. В предшествующем акте Я было внутренним чувством, не будучи таковым для самого себя.

Каким же образом, однако, Я становится для себя объектом в качестве внутреннего чувства? Единственно посредством того, что для него возникает время (не как внешне созерцаемое, но только как точка, как граница).

Когда Я противопоставляет себе объект, у него возникает самочувствие, т. е. оно становится для себя объектом *в качестве* чистой интенсивности, в качестве деятельности, которая может распространиться лишь в одном измерении, но теперь стянута в одну точку; именно эта деятельность, способная распространиться только в одном измерении, и есть, если она становится для самой себя объектом, время. Время не есть нечто, протекающее независимо от Я, но *само Я* есть время, мыслимое в деятельности.

Поскольку Я в этом же акте противопоставляет себе объект, то объект должен представляться ему как отрицание всякой интенсивности, т. е. как *чистая экстенсивность*.

Следовательно, Я не может противопоставлять себе объект так, чтобы в нем внутреннее и внешнее созерцания не только разъединились, но и становились объектом в качестве таковых.

Созерцание, посредством которого внутреннее чувство становится для себя объектом, есть *время* (здесь речь идет о чистом времени, т. е. о времени в его полной независимости от пространства), а созерцание, посредством которого внешнее чувство становится для себя объектом, есть *пространство*. Следовательно, Я не может противопоставлять себе объект так, чтобы для него, с одной стороны, посредством времени стало объектом внутреннее чувство, с другой — посредством пространства внешнее чувство.

III

В первой конструкции объекта одновременно участвовали внутреннее и внешнее чувства. Объект предстает как чистая экстенсивность только в том случае, когда объектом для Я становится внешнее чувство, ибо Я и есть внутреннее чувство, для которого внешнее чувство становится объектом, следовательно, они уже не могут быть объединены, как это было в первоначальной конструкции. Таким образом, объект — не только внутреннее и не только внешнее чувство, но внутреннее и внешнее чувства одновременно, так что они ограничивают друг друга.

Чтобы более точно, чем это делалось до сих пор, определить объект в качестве *объединения* созерцаний обоих типов, нам надлежит более строго различить противоположные звенья синтеза.

Что же такое внутреннее чувство и что такое внешнее чувство, мыслимые в их неограниченности?

Внутреннее чувство есть не что иное, как отброшенная

к самой себе деятельность *Я*. Если мы представим себе внутреннее чувство совершенно не ограниченным внешним чувством, то *Я* достигнет состояния наивысшего чувства и вся его деятельность будет как бы сконцентрирована в одной точке. Если же мы, напротив, представим себе внешнее чувство не ограниченным внутренним, то оно будет абсолютным отрицанием всякой интенсивности, *Я* окажется полностью растворившимся, не способным ни к какому противодействию.

Следовательно, внутреннее чувство, мыслимое в своей неограниченности, выражается в виде *точки*, в виде абсолютной границы или в виде символа *времени* в его независимости от пространства. Ибо время, мыслимое само по себе, есть лишь абсолютная граница; поэтому синтез времени и пространства, до сих пор еще нами не выведенный, может быть выражен только линией или расширяющейся точкой.

Противоположность точке, или абсолютная экстенсивность, есть отрицание всякой интенсивности, бесконечное *пространство*, как бы растворившееся *Я*.

В самом объекте, т. е. в *продуцировании*, пространство и время могут, следовательно, возникать лишь одновременно и нераздельно друг от друга. Они противоположны именно потому, что взаимно ограничивают друг друга. Оба они для себя одинаково бесконечны, только в противоположном смысле. Время становится конечным только посредством пространства, пространство — только посредством времени. Что одно становится конечным посредством другого, означает: одно определяется и измеряется другим. Поэтому изначальной мерой времени служит пространство, которое равномерно движущееся тело проходит в определенный отрезок времени, изначальной мерой пространства — время, которое нужно равномерно движущемуся телу, чтобы пройти определенный отрезок пространства. Таким образом, время и пространство неразрывно связаны друг с другом.

Однако ведь пространство — не что иное, как объективировавшееся внешнее чувство, время — не что иное, как объективировавшееся внутреннее чувство; следовательно, сказанное о пространстве и времени относится также к внутреннему и внешнему чувствам. Объект — это внешнее чувство, определенное внутренним чувством. Следовательно, экстенсивность в объекте — не просто пространственная величина, а экстенсивность, определенная интенсивностью, одним словом, то, что мы называем *силой*. Ибо

интенсивность силы может быть измерена только пространством, на которое она может распространиться, не становясь равна 0. И обратно, это пространство определяется для внутреннего чувства величиной этой силы. Значит, то, что в объекте соответствует внутреннему чувству, есть интенсивность, что внешнему — экстенсивность. Но интенсивность и экстенсивность определены друг другом. Объект — не что иное, как фиксированное, только настоящее время; но время фиксируется только пространством, пространством наполненным, а наполнение пространства определяется только временной величиной, которая есть уже не в пространстве, а *extensione prior*¹². Следовательно, то, что *определяет* наполнение пространства, существует только *во времени*, напротив, то, что фиксирует *время*, существует только в *пространстве*. Но то в объекте, что существует только во времени, есть именно то, посредством чего объект сопричастен внутреннему чувству, и величина объекта для внутреннего чувства определена только общей границей внутреннего и внешнего чувств, границей, которая представляется совершенно случайной. Поэтому то в объекте, что соответствует внутреннему чувству или что имеет величину только во времени, представляется в виде чего-то совершенно случайного, или акцидентального, напротив, то, что в объекте соответствует внешнему чувству, или имеет величину в пространстве, — в виде необходимого и субстанциального.

Следовательно, так же как объект есть одновременно экстенсивность и интенсивность, он есть одновременно *субстанция* и *акциденция*; то и другое в нем неразрывно связаны, и лишь посредством обеих вместе объект становится завершенным.

То, что в объекте субстанциально, обладает лишь величиной в пространстве, то, что акцидентально, — лишь величиной во времени. Посредством наполненного пространства фиксируется время, посредством величины во времени определенным образом наполняется пространство.

Если мы теперь, получив этот результат, вернемся к вопросу, от которого мы отправлялись в данном исследовании, то получим следующее. *Я* должно было противоположать себе объект, чтобы признать его объектом. Но в этом противоположении объектом для *Я* стали внешнее и внутреннее чувства, т. е. для нас, философствующих, оказалось возможным различать в *Я* пространство и время, в объекте — субстанцию и акциденцию. Следовательно, возможность различать субстанцию и акциденцию покоилась лишь

на том, что одной присуще только бытие во времени, а другой — только бытие в пространстве. Я вообще ограничивается во времени только в силу акцидентальности созерцания, ибо субстанция, поскольку ей присуще лишь бытие в пространстве, обладает бытием, совершенно независимым от времени, и предоставляет интеллигенции полную неограниченность во времени.

Поскольку тем самым, а также на основании дедуцированного выше действия Я для философа в Я стали различимы пространство и время, а в *объекте* — субстанция и акциденция, то в соответствии с известным нам методом теперь возникает вопрос, как и *для самого Я* становятся различимы пространство и время, а тем самым субстанция и акциденция.

Время — это только объективировавшееся внутреннее чувство, пространство — только объективировавшееся внешнее чувство. Вновь стать объектом оба могут только посредством потенцированного, т. е. продуктивного, созерцания. Оба они — созерцания Я, и могут стать опять объектом для Я, только если они *выйдут* из Я. Но что означает быть вне Я? В настоящий момент Я только внутреннее чувство. Значит, вне Я — то, что есть только для внешнего чувства. Следовательно, пространство и время могут стать объектом для Я только посредством продуцирования, т. е. поскольку Я перестало производить (ибо теперь оно только внутреннее чувство), посредством того, что Я вновь начинает производить. Однако во всяком продуцировании объединены в синтезе пространство и время, так же как внутреннее и внешнее чувства. Таким образом, этим вторым продуцированием мы также ничего бы не выиграли и оказались бы на том же месте, на котором были при первом, *если бы это второе продуцирование не было противоположно первому* и тем самым непосредственно благодаря своему противоположению первому не стало объектом для Я. Но мыслить, что второе продуцирование противоположно первому, можно только в том случае, если первое ограничивает второе. Следовательно, основание того, что Я вообще продолжает производить, никоим образом не может заключаться в *первом* продуцировании, так как оно лишь *ограничивает* второе и заранее предполагает наличие того, что должно быть ограничено, или материального в ограничении; основание продолжающегося продуцирования Я должно заключаться в собственной бесконечности Я.

Таким образом, в первом продуцировании не может заключаться основание того, что Я вообще переходит от

данного продуцирования к следующему, но лишь основание того, что следующий объект производится с этим определенным ограничением. Одним словом, первым продуцированием может быть определено только акцидентальное во втором. Обозначим первое продуцирование *B*, второе *C*. Если в *B* содержится только основание акцидентального в *C*, то и определить это акцидентальное в *C* может только акцидентальное в *B*. Ибо то, что *C* ограничивается посредством *B* этим определенным образом, возможно лишь потому, что *B* само ограничено определенным образом, т. е. посредством того, что в нем самом акцидентально.

Для облегчения исследования и для того чтобы сразу же стало ясно, какую цель оно преследует, укажем, что мы подходим к дедукции причинности. Поскольку на этой стадии легче, чем на некоторых других, постигнуть, как в трансцендентальном идеализме дедуцируются категории, мы считаем возможным предпослать этому разделу общие соображения о нашем методе.

Мы дедуцируем отношение причинности как необходимое условие, при котором Я только и может признать наличный объект в качестве объекта. Если бы представление в интеллигенции было вообще неподвижным, если бы время оставалось фиксированным, то в интеллигенции не только не было бы многообразия представлений (это само собой разумеется), но даже наличный в настоящем объект не признавался бы таковым.

Последовательность в причинном отношении носит характер необходимости. Произвольная последовательность представлений вообще изначально немыслима. Произвольность, которая связана, например, с постижением отдельных частей целого, будь то органического целого или произведения искусства, сама в конечном счете основана на отношении причинности. Исходя произвольно из любой части органического целого, я вынужден буду все время переходить от одной к другой, а от нее к следующей, так как в органическом целом все служит причиной и действием друг для друга. Правда, в произведении искусства дело обстоит не так, здесь одна часть не является причиной другой, но тем не менее в творческой мысли художника одна другую предполагает. И так происходит повсюду, даже там, где последовательность представлений кажется произвольной, например в постижении отдельных частей неорганической природы, в которой также существует взаимодействие всех частей.

Все категории суть образы действия, посредством кото-

рых для нас только и возникают сами объекты. Для интеллигенции нет объекта, если нет отношения причинности, которое именно поэтому неразрывно связано с объектами. Если высказывается суждение «*Л* есть причина *В*», то это означает: последовательность, связывающая их, существует не только в моих мыслях, но и в самих объектах. Ни *А* ни *В* вообще не могли бы *быть*, если бы они не находились в таком соотношении. Здесь, следовательно, существует не только последовательность вообще, но последовательность, которая является условием самих объектов. Но что же имеет в виду идеализм под этой противоположностью между тем, что существует только в мыслях, и тем, что есть в самих объектах? В идеализме утверждение «последовательность объективна» означает, что ее основание не в моем свободном и сознательном мышлении, а в моем бессознательном продуцировании. «Основание этой последовательности находится не в нас» означает: пока эта последовательность не осуществлена, мы ее не осознаем, ее развертывание и ее осознание — одно и то же. Последовательность должна представляться нам неразрывно связанной с явлениями, так же как эти явления — неразрывно связанными с последовательностью. Таким образом, для опытного знания результат не меняется от того, коренится ли последовательность в вещах или вещи в последовательности. Для обыденного рассудка существенно лишь то, что те и другие неразрывно связаны. В самом деле, совершенно бессмысленно считать, что последовательность возникает вследствие действия интеллигенции, а объекты, напротив, независимо от нее. Следовало бы уж по крайней мере утверждать, что то и другое, как последовательность, так и объекты, одинаково независимы от представлений.

Вернемся к нашему ходу мыслей. У нас теперь два объекта: *В* и *С*. Но чем же было *В*? Субстанцией и акциденцией, неразрывно связанными друг с другом. Поскольку *В* — субстанция, оно есть не что иное, как само фиксированное время, ибо субстанция возникает посредством того, что фиксируется время и наоборот. Если, следовательно, существует последовательность во времени, то сама субстанция должна быть чем-то пребывающим во времени. Поэтому субстанция не может ни возникать, ни исчезать. Возникнуть она не может, так как если полагать что-либо возникающим, то ему должен предшествовать момент, когда его еще не было, причем этот момент сам должен быть фиксирован, следовательно, в нем самом должно быть нечто пребывающее. Таким образом, то, что в данный мо-

мент возникает, есть лишь определение пребывающего, а не само пребывающее, которое всегда одно и то же. Субстанция не может и исчезнуть, ибо, если что-либо исчезает, должно остаться нечто пребывающее, посредством которого фиксируется момент уничтожения. Следовательно, то, что исчезло, было не самим пребывающим, а лишь определением пребывающего.

Таким образом, если ни один объект не может ни создать, ни уничтожить другой объект в его субстанциальности, то предшествующий объект может определить последующий лишь в его акцидентальности и, наоборот, лишь акцидентальность предшествующего объекта может быть тем, посредством чего определяется акцидентальность последующего объекта.

Итак, вследствие того что *B* определяет акцидентальное в *C*, в объекте субстанция и акциденция разделяются: субстанция пребывает неизменно, тогда как акциденции меняются — пространство неподвижно, тогда как время течет, следовательно, они становятся объектом для *Я* раздельно. Однако именно поэтому *Я* видит себя в новом состоянии, в состоянии произвольной *последовательности* представлений, и это состояние будет теперь подвергнуто рефлексии.

«Акцидентальное в *B* содержит основание акцидентального в *C*». Это также известно только нам, наблюдающим за *Я*. Но и сама интеллигенция должна признать акцидентальность в *Я* в качестве основания акцидентального в *C*; однако это невозможно без взаимного противоположения *B* и *C* и соотнесения их друг с другом в одном и том же действии. Что они *противопологаются* друг другу, очевидно, ибо *B* вытесняется из сознания посредством *C* и возвращается к предшествующему моменту; *B* — причина, *C* — действие, *B* — ограничивающее, *C* — ограничиваемое. Но, как они могут быть *соотнесены* друг с другом, непонятно, ибо *Я* теперь — не что иное, как последовательность изначальных представлений, каждое из которых вытесняет другое. (Так же как *Я* вынуждено было переходить от *B* к *C*, оно будет переходить от *C* к *D* и т. д.) Правда, мы установили, что возникать и исчезать могут только акциденции, не субстанции. Однако что же такое субстанция? Она сама есть лишь фиксированное время. Следовательно, и субстанции не могут стать неизменными (конечно, для *Я*, ибо вопрос, как субстанции пребывают для себя, бессмыслен); ведь время теперь вообще не фиксировано, оно течет (также не само по себе, а только для *Я*); субстанции не

могут быть фиксированы, поскольку не фиксировано само Я, ибо Я теперь — не что иное, как сама эта последовательность.

Впрочем, такое состояние интеллигенции, в котором она есть *только* последовательность представлений, носит характер промежуточного состояния, воспринимаемого только философом, ибо она с необходимостью переходит из этого состояния к следующему.

Тем не менее, для того чтобы противоположение между *С* и *В* было возможным, субстанции должны оставаться. Однако последовательность не может быть фиксирована, если в нее не будут привнесены противоположные направления. Последовательность имеет лишь одно направление. Это одно направление, абстрагированное от последовательности, и составляет время, которое, будучи созерцаемо извне, имеет только одно измерение.

Однако противоположные направления могут оказаться в последовательности лишь в результате того, что Я, будучи вынуждено переходить от Я к *С*, одновременно отбрасывается назад к Я; ибо тогда противоположные направления снимут друг друга, последовательность будет фиксирована, а тем самым — и субстанция. Однако нет сомнения в том, что Я может быть отброшено от *С* к Я только таким же образом, как оно отбрасывалось от Я к *С*. А именно, так же как в Я содержалось основание для определения *С*, в *С* должно в свою очередь содержаться основание для определения Я. Однако в Я такого определения не могло быть, пока не было *С*, ибо основание этого должно ведь содержаться в акцидентальности *С*, а *С* возникает для Я в качестве этого определенного только в настоящий момент; быть может, в качестве субстанции *С* было и раньше, но об этом Я теперь ничего не знает. *С* для него возникает вообще только тогда, когда оно возникает для него в качестве этого определенного, следовательно, и упомянутое определение в Я, основание которого должно заключаться в *С*, должно возникнуть только в этот момент. Таким образом, в один и тот же нераздельный момент, в который *С* определяется посредством Я, и Я должно быть определено посредством *С*. Однако в сознании *В* и *С* противопоставались друг другу, следовательно, полагание в *С* необходимо должно быть неполаганием в Я, и наоборот, так что если принять, что определение *С* посредством Я носит положительный характер, то определение Я посредством *С* должно быть положено отрицательным по отношению к нему.

Вряд ли необходимо напоминать, что в предшествую-

шем изложении мы дедуцировали все определения отношения *взаимодействия*. Без взаимодействия вообще нельзя конструировать причинное отношение, ибо если субстанции не фиксированы друг другом в качестве субстратов отношения, то соотносить действие с причиной, т. е. осуществить требуемое выше противопоставление, невозможно. Но фиксированы субстанции могут быть лишь в том случае, если отношение причинности обоюдно. Ибо если субстанции не находятся во взаимодействии, то обе они, правда, могут быть положены в сознание, но только таким образом, что одна полагается, если другая не полагается, и наоборот, но не так, чтобы в один и тот же неделимый момент, в который положена одна, полагалась и другая; между тем это необходимо для того, чтобы *Я* признало их в качестве находящихся в причинном отношении. Что обе полагаются, — не сначала одна, потом другая, но одновременно, — мыслимо лишь в том случае, если они полагаются друг другом, т. е. если каждая служит основанием такого определения в другой, которое пропорционально и противоположно определению, положенному в ней самой, т. е. если две субстанции находятся во взаимодействии друг с другом.

Взаимодействием фиксируется последовательность, восстанавливается настоящее, а тем самым и одновременность субстанции и акциденции в объекте, *B* и *C* одновременно являются причиной и действием. В качестве *причины* каждое из них есть *субстанция*, ибо причиной оно может быть признано лишь постольку, поскольку оно созерцается пребывающим; в качестве *действия* оно — *акциденция*. Следовательно, посредством взаимодействия субстанция и акциденция опять синтетически объединяются. Возможность признать объект в качестве такового поэтому обусловлена для *Я* необходимостью последовательности и взаимодействия, причем первая снимает настоящее (чтобы *Я* могло выйти за пределы объекта), а второе восстанавливает его.

Однако этим еще не выведено, что *B* и *C*, которые в один и тот же момент служат основанием для определения друг друга, одновременны и вне этого момента. Для самой интеллигенции эта одновременность длится лишь момент, ибо, поскольку интеллигенция производит непрерывно и до сих пор не дано основание, посредством которого само продуцирование в свою очередь подвергалось бы ограничению, она все время будет вовлекаться в поток последовательности. Следовательно, еще не дано объяснение тому,

каким образом интеллигенция признает совместность *всех* субстанций в мире, т. е. всеобщее взаимодействие.

Вместе с взаимодействием выведено и понятие сосуществования. Для всякой одновременности необходимо действие интеллигенции, и сосуществование есть только условие изначальной последовательности наших представлений. Субстанции не являются чем-то отличным от сосуществования. То, что субстанции фиксируются в качестве субстанций, означает: полагается сосуществование, и, наоборот, сосуществование есть не что иное, как взаимное фиксирование субстанций друг другом. Если это действие интеллигенции воспроизводится идеально, т. е. сознательно, то тем самым для меня возникает пространство в качестве простой формы сосуществования, или одновременности. Пространство вообще становится формой сосуществования только посредством категории взаимодействия, в категории же субстанции оно выступает лишь как форма экстенсивности. Следовательно, само пространство — не что иное, как действие интеллигенции. Пространство можно определить как застывшее время, время же, напротив, как текущее пространство. В пространстве, рассматриваемом само по себе, всё — только друг подле друга, тогда как в объективированном времени всё следует друг за другом. Следовательно, и пространство, и время могут стать объектом лишь в последовательности как таковой, поскольку в ней пространство *покоится*, а время *течет*. Будучи объединены в синтезе, и пространство, и объективированное время предстают во взаимодействии. *Одновременность* и есть это объединение; сосуществование в пространстве превращается, если привходит определение времени, в одновременность. То же относится и к последовательности во времени, если привходит определение пространства. Изначально направление присуще только времени, хотя точка, указывающая ему направление, находится в бесконечности; однако именно потому, что времени изначально присуще направление, в нем различается только одно направление. В пространстве изначально нет направления, так как в нем все направления снимают друг друга; в качестве идеального субстрата всякой последовательности оно — абсолютный покой, абсолютное отсутствие интенсивности и, следовательно, — ничто. С давних пор философов в понимании пространства смущало то, что оно обладает всеми предикатами ничто и все-таки не может рассматриваться как ничто. Именно потому, что в пространстве изначально нет направления, в нем, как только

в него привходит направление, оказываются все направления. Однако отношение причинности дает только одно направление, Я может перейти только от L к B , но не от B к A , и только посредством категории взаимодействия становятся одинаково возможны все направления.

В предшествующем исследовании содержится полная дедукция категорий отношения, и, поскольку изначально других не существует, дедукция всех категорий — не для самой интеллигенции (ибо, каким образом она признает их в качестве таковых, может быть объяснено лишь в последующей эпохе), но для философа. Рассматривая таблицу категорий Канта, мы обнаруживаем, что обе первые категории каждого класса всегда противоположны друг другу, а третья объединяет их. Так, например, отношением субстанции и акциденции определяется лишь один объект, отношением причины и действия — множество объектов, посредством взаимодействия все они вновь объединяются в единый объект. В первом отношении нечто положено в качестве объединенного, во втором отношении оно снимается и только в третьем опять объединяется в синтезе. Далее, две первые категории — лишь идеальные факторы, и только объединяющая их третья реальна. Следовательно, в изначальном сознании, или в самой интеллигенции, поскольку она вовлечена в механизм представлений, не может встречаться ни единичный объект в качестве субстанции и акциденции, ни отношение причинности в чистом виде (в котором последовательность шла бы в одном направлении); только посредством категории взаимодействия объект становится для Я одновременно субстанцией и акциденцией, причиной и действием. Поскольку объект есть синтез внутреннего и внешнего чувства, он необходимо соприкасается с предшествующим и последующим моментами. В причинном отношении этот синтез снимается, так как субстанции пребывают для внешнего чувства, тогда как акциденции проходят перед внутренним чувством. Однако само отношение причинности не может быть признано в качестве такового, так чтобы две действующие в нем субстанции не были вновь объединены в единую субстанцию, и этот синтез продолжается, пока не доходит до идеи природы, в которой все субстанции наконец объединяются в единую субстанцию, находящуюся во взаимодействии только с самой собой.

Посредством этого абсолютного синтеза фиксировалась бы вся произвольная последовательность представлений. Однако поскольку мы до сих пор еще не можем обосновать,

как *Я* способно полностью выйти из этой последовательности, и так как мы постигаем только относительные синтезы, а не абсолютный синтез, то заранее можно предвидеть, что представление о природе как абсолютной целокупности, где все противоположности сняты, а вся последовательность причин и действий объединена в единый организм, возможно не посредством изначального механизма представлений, который ведет лишь от объекта к объекту и внутри которого синтез всегда носит лишь относительный характер, а только посредством *свободного* акта интеллигенции, остающегося для нас до сих пор еще непостижимым.

В ходе нашего исследования мы намеренно не затрагивали ряд отдельных моментов, чтобы по возможности не нарушать ход дедукции; однако теперь необходимо уделить им внимание. Так, например, до сих пор просто допускалось, что основание для непрерывного продуцирования заключено в самой интеллигенции. Ибо основание для того, что *Я вообще* продолжало производить, не могло заключаться в первом продуцировании, но должно было быть присуще интеллигенции вообще. Это основание должно содержаться уже в тех основоположениях, которые были выдвинуты нами выше.

Я продуктивно не изначальна и не произвольно. Сущность и природа интеллигенции конструируется изначальной противоположностью. Однако изначальна *Я* — чистое и абсолютное тождество, вернуться к которому оно постоянно должно стремиться; но возвращение к этому тождеству тесно связано с изначальной двойственностью в качестве никогда полностью не снимаемого условия. Как только дано условие продуцирования — двойственность, — *Я* должно производить, и столь же несомненно, как оно есть изначальное тождество, оно вынуждено производить. Следовательно, если в *Я* заключено постоянное продуцирование, то это возможно лишь потому, что условие всякого продуцирования, вышеназванная изначальная борьба противоположных деятельностей, бесконечно восстанавливается в *Я*. Однако ведь эта борьба в продуктивном созерцании должна завершиться. Но если она действительно завершится, то интеллигенция целиком и полностью перейдет в объект; тогда есть объект, но нет интеллигенции. Интеллигенция есть интеллигенция, только пока продолжается эта борьба; как только борьба завершится, интеллигенция — уже не интеллигенция, а материя, объект. Следовательно, столь же несомненно, как все знание вообще

основано на этой противоположности между интеллигенцией и объектом, эта противоположность не может быть снята ни в одном отдельном объекте. Объяснить, как же все-таки возникает конечный объект, совершенно невозможно, если не признать, что каждый объект лишь кажется нам отдельным и может быть произведен только как часть бесконечного целого. Но что противоположность снимается лишь в бесконечном объекте, мыслимо только в том случае, если она сама бесконечна, так что возможны лишь опосредствующие звенья синтеза, а два крайних фактора этого противоположения перейти друг в друга никогда не смогут.

Но неужели действительно нельзя показать, что эта противоположность должна быть бесконечной, поскольку борьба двух деятельностей, на которой она основана, необходимым образом носит вечный характер? Интеллигенция не может распространиться в бесконечность, так как этому препятствует ее стремление возвращаться к себе. Но она не может и абсолютно вернуться к самой себе, ибо этому препятствует присущая ей тенденция быть бесконечной. Следовательно, опосредствование здесь невозможно, и синтез будет всегда лишь относительным.

Если же попытаться определить механизм продуцирования более точно, то его можно мыслить только следующим образом. При невозможности снять абсолютную противоположность, с одной стороны, и необходимости снять ее — с другой, возникнет продукт, но в этом продукте противоположность может быть снята не абсолютно, а лишь частично; вне противоположности, снятой в этом продукте, будет находиться другая, еще не снятая, которая в свою очередь может быть снята во втором продукте. Таким образом, каждый возникающий продукт вследствие того, что он снимает бесконечное противоположение лишь частично, будет условием следующего продукта, который, поскольку он также снимает противоположность лишь частично, будет условием третьего. Все эти продукты подчинены друг другу и в своей совокупности — первому, так как каждый предшествующий продукт содержит противоположность, которая служит условием следующего. Если мы примем во внимание, что сила, соответствующая продуктивной деятельности, есть подлинно синтетическая сила природы или сила тяжести, то мы убедимся в том, что это подчинение — не что иное, как подчинение друг другу небесных тел, которое происходит в универсуме таким образом, что его организация в виде систем, где бытие одной сохраняется посредством другой, есть не что иное, как

организация самой интеллигенции, которая, проходя через все эти продукты, все время ищет точку абсолютного равновесия с самой собой, точку, находящуюся в бесконечности.

Однако именно это объяснение механизма продуцирования, осуществляемого интеллигенцией, непосредственно приводит нас к новой трудности. Всякое эмпирическое сознание начинается с наличного объекта, и вместе с возникновением сознания интеллигенция оказывается вовлеченной в определенную последовательность представлений. Однако отдельный объект возможен лишь как часть универсума, а последовательность на основании отношения причинности уже сама предполагает не только множество субстанций, но и их взаимодействие, или одновременное динамическое бытие. Противоречие, следовательно, заключается в том, что интеллигенция, осозная себя, может вступить только в определенную точку последовательного ряда, что, осозная себя, она уже должна предположить в качестве условий возможной последовательности независимо от себя целокупность субстанций и их всеобщее взаимодействие.

Это противоречие может быть разрешено только посредством различия абсолютной и конечной интеллигенций, и оно служит одновременно новым доказательством того, что мы, не ведая того, уже положили производящее *Я* во второе, или определенное, ограничение. Точнее это можно определить следующим образом.

Если *Я* вообще изначально ограничено, то необходимо, чтобы универсум, т. е. всеобщее взаимодействие субстанций, существовал. Посредством этого изначально ограничения, или, что то же самое, посредством изначально борьбы в самосознании, для *Я* возникает универсум не постепенно, а в силу единого абсолютного синтеза. Однако это изначально или первое ограничение, которое в самом деле может быть объяснено исходя из самосознания, не объясняет мне особенное ограничение, которое исходя из самосознания уже объяснено быть не может и, следовательно, вообще объяснено быть не может. Особенное, или, как мы впоследствии будем его также называть, второе ограничение, есть именно то, посредством которого интеллигенция уже с самого начала эмпирического сознания должна представлять себе существующей в настоящем, в определенном моменте временного ряда. Все то, что происходит в этом ряду второго ограничения, уже положено первым, с той только разницей, что первым ограничением положено все одновременно и абсолютный синтез возника-

ет для Я не посредством составления из частей, но в качестве целого и не во времени, так как время вообще полагается только этим синтезом, тогда как в эмпирическом сознании это целое может быть лишь постепенным синтезированием частей, следовательно, только последовательностью представлений. Поскольку интеллигенция существует не во времени, а от века, она — не что иное, как сам этот абсолютный синтез, и поэтому она не начинала производить и не может перестать производить. Но, поскольку интеллигенция ограничена, она может явить себя только в качестве вступающей во временной ряд в определенной его точке. Не надо думать, что бесконечная интеллигенция отлична от конечной, что помимо конечной интеллигенции *есть* интеллигенция бесконечная. Ибо, если я устраняю особенное ограничение конечной интеллигенции, она оказывается самой абсолютной интеллигенцией. Если же я полагаю это ограничение, то именно этим абсолютная интеллигенция снимается в качестве абсолютной и теперь остается только конечная интеллигенция. Не нужно также представлять себе данное отношение так, будто абсолютный синтез и вступление в определенную точку его эволюции — два различных действия; напротив, в одном и том же изначальном действии для интеллигенции одновременно возникает универсум и та определенная точка эволюции, с которой связано ее эмпирическое сознание, или, короче, посредством одного и того же акта для интеллигенции возникает первое и второе ограничение. Второе представляется нам непостижимым только потому, что оно полагается одновременно с первым, но выведено из него в своей определенности быть не может. Следовательно, эта определенность представится в качестве чего-то, полностью и во всех отношениях случайного; идеалист может объяснить это только абсолютным действием интеллигенции, реалист — исходя из того, что он называет провидением или судьбой. Между тем легко понять, почему точка, с которой начинается сознание интеллигенции, должна представляться ей в качестве определенной без всякого ее содействия; ибо именно потому, что только в этой точке возникает сознание, а с ним и свобода, все то, что находится по ту сторону этой точки, должно представляться совершенно независимым от свободы.

Теперь мы настолько продвинулись в истории интеллигенции, что уже ограничили ее определенным последовательным рядом, в который ее сознание может вступить лишь в определенной точке. Проведенное нами только что

исследование касалось лишь вопроса, как интеллигенция могла вступить в этот ряд; поскольку же мы обнаружили, что для интеллигенции одновременно с первым ограничением должно возникнуть и второе, мы теперь видим, что при первом же пробуждении сознания мы могли обнаружить интеллигенцию только такой, какой действительно ее и обнаружили, т. е. в качестве находящейся в определенном последовательном ряду. Благодаря этим исследованиям подлинная задача трансцендентальной философии в значительной мере прояснилась. Каждый может рассматривать *самого* себя как предмет таких исследований. Однако для того, чтобы объяснить себе самого себя, он должен сначала полностью отвлечься от своей индивидуальности, ибо ее-то и надлежит объяснить. При устранении всех границ индивидуальности остается только абсолютная интеллигенция. При устранении же и границ интеллигенции остается только абсолютное Я. Задача, следовательно, такова: показать, как из действия абсолютного Я может быть объяснена абсолютная интеллигенция, а из действия абсолютной интеллигенции — вся система ограничения, которое конституирует мою индивидуальность. Однако если устранены все границы интеллигенции, то что же останется в качестве основания для объяснения определенного действия? Я замечаю, что, даже устраняя из Я всякую индивидуальность и сами границы, в силу которых оно есть интеллигенция, я все-таки не могу устранить основную особенность Я, заключающуюся в том, что оно есть одновременно субъект и объект для самого себя. Следовательно, Я само по себе и по своей природе изначально ограничено в своем действии — еще до того, как оно особым образом ограничивается, — уже потому, что оно есть объект для самого себя. Из первого, или изначального, ограничения его действия для Я непосредственно возникает абсолютный синтез того бесконечного противоборства, который служит основанием этой ограниченности. Если бы интеллигенция пребывала единой с абсолютным синтезом, то универсум бы, правда, был, но интеллигенции бы не было. Для того чтобы была интеллигенция, она должна иметь возможность выйти из этого синтеза, чтобы затем воссоздать его сознательно, но и это невозможно, если к первому ограничению не присоединяется особенное, или второе, ограничение, которое уже не может состоять в том, что интеллигенция вообще созерцает универсум, но требует, чтобы она созерцала универсум именно с этой определенной точки. Следовательно, трудность, на первый взгляд

неразрешимая, а именно что все существующее должно быть объяснено из действия Я и что вместе с тем интеллигенция может вступить только в определенную точку уже ранее детерминированного последовательного ряда, разрешается посредством различия между абсолютной и определенной интеллигенциями. Последовательный ряд, в который вступило твое сознание, определен не тобой в той мере, в какой ты являешься этим индивидуумом, ибо, будучи таковым, ты не производишь, а сам принадлежишь к произведенному. Данный последовательный ряд есть лишь развертывание абсолютного синтеза, которым уже положено все, что происходит или произойдет. То, что ты представляешь именно этот определенный последовательный ряд, необходимо для того, чтобы ты был именно этой определенной интеллигенцией. Необходимо, чтобы этот ряд представлялся тебе предопределенным независимо от тебя, таким, который ты произвести с самого начала не можешь. Не то чтобы этот ряд развертывался сам по себе; ибо в том-то и заключается твоя особенная ограниченность, что все, находящееся по ту сторону твоего сознания, представляется тебе независимым от тебя. Если эта ограниченность устранена, то прошлого нет, если положена, то прошлое столь же необходимо и столь же, т. е. не менее, но и не более, реально, чем эта ограниченность. Вне определенной ограниченности лежит сфера абсолютной интеллигенции, для которой ничего не начинается и не становится, так как для нее всё есть одновременно, или, вернее, она сама есть всё. Таким образом, абсолютную интеллигенцию, не сознающую себя таковой, и интеллигенцию, обладающую сознанием, разграничивает время. Для чистого разума времени не существует, для него всё *есть* и всё одновременно; для разума, поскольку он эмпиричен, все возникает, и все, что возникает, возникает последовательно.

Прежде чем мы приступим к дальнейшему рассмотрению истории интеллигенции, следует уделить внимание ряду более точных определений названной последовательности, которые даны нам вместе с ее дедукцией и из которых, как можно заранее предвидеть, нам удастся вывести ряд дальнейших заключений.

а) Последовательный ряд есть, как нам известно, не что иное, как развертывание изначального и абсолютного синтеза; следовательно, все, что в этом ряду встречается, уже заранее определено этим синтезом. Первым ограничением положены все определения универсума, вторым, посред-

ством которого я есмь *эта* интеллигенция, — все определения, с которыми этот объект входит в мое сознание.

б) Абсолютный синтез есть действие, которое происходит вне всякого времени. С каждым эмпирическим сознанием время как бы начинается заново; но каждое эмпирическое сознание предполагает, что до него какое-то время уже протекло, так как это сознание может начаться только в определенной точке эволюции. Поэтому для эмпирического сознания время никогда не может начаться, и для эмпирической интеллигенции нет иного начала во времени, кроме того, которое дается абсолютной свободой. Поэтому можно сказать, что каждая интеллигенция — только не для самой себя, а в объективном рассмотрении — есть абсолютное начало во времени, абсолютная точка, как бы брошенная и положенная во вневременности бесконечности, точка, с которой только и начинается всякая бесконечность во времени.

Обычное возражение против идеализма состоит в том, что представления о внешних вещах возникают у нас совершенно произвольно, что мы никак не можем их не получать и не только не производим их, но вынуждены принимать их такими, как они нам даны. Однако то, что представления должны являться нам таким образом, можно вывести из самого идеализма. Для того чтобы вообще созерцать объект в качестве такового, *Я* должно положить предшествующий момент в основание настоящего момента; следовательно, прошлое всегда возникает только в силу действия интеллигенции и необходимо лишь постольку, поскольку необходимо это движение *Я* назад. Основание же того, что для меня в настоящий момент не может возникнуть ничего другого, кроме того, что возникает, следует искать единственно в бесконечной последовательности духа. Для меня теперь может возникнуть объект только с этими, а не с какими-либо другими определениями потому, что в предшествующий момент я произвел такой объект, в котором содержалось основание именно для этих, а не для других определений. Как интеллигенция одним актом продуцирования сразу же может оказаться вовлеченной в целую систему вещей, легко объяснить по аналогии с бесчисленными другими случаями, когда разум в силу присущей ему последовательности, приняв какую-либо одну предпосылку, оказывается втянутым в сложнейшую систему даже в том случае, если эта предпосылка была принята совершенно произвольно. Так, например, нет более сложной системы, чем система гравитации; для ее

создания потребовалось величайшее напряжение человеческого духа, а между тем ввел астронома в этот лабиринт движений и вывел его оттуда весьма простой закон. Нет сомнения в том, что наша десятичная система счета принята совершенно произвольно, между тем одной этой предпосылкой математик оказывается вовлеченным в такую систему следствий, которые (как, например, поразительные свойства десятичных дробей), быть может, полностью еще никто не раскрыл.

Следовательно, в продуцировании, происходящем в данный момент, интеллигенция никогда не бывает свободной, потому что она производила и в предшествующий момент. Первым продуцированием свобода продуцирования как бы навсегда утрачена. Однако для Я не существует первого продуцирования, ибо то, что интеллигенция является себе так, будто она вообще только начала представлять, также относится только к ее особой ограниченности. Если отвлечься от этой ограниченности, то интеллигенция извечна, и для нее никогда не было начала продуцирования. Когда высказывается суждение, что интеллигенция начала производить, это всегда означает, что она сама составляет такое суждение на основании определенного закона; отсюда следует, что интеллигенция начинает представлять полностью для самой себя, но это отнюдь не означает, что она начинает представлять объективно или сама по себе.

Вопрос, которого не может избежать идеалист, заключается в том, как же он признает наличие прошлого и что служит ему гарантией этого наличия? Настоящее каждый объясняет, исходя из своего продуцирования, но что заставляет его признать существование чего-то до того, как он начал производить? Существовало ли прошлое само по себе — вопрос столь же трансцендентный, как вопрос, существует ли вещь сама по себе. Прошлое *есть* лишь посредством настоящего, следовательно, для каждого — только посредством его изначальной ограниченности; если отвлечься от этой ограниченности, то все, что происходило, и все, что происходит, — продукт одной только интеллигенции, которая в своем бытии не имеет ни начала, ни конца.

Если вообще пытаться определить во времени *абсолютную* интеллигенцию, которой присуща не эмпирическая, а абсолютная вечность, то следует сказать, что она — все, что есть, что было и что будет. *Эмпирическая* же интеллигенция, чтобы быть чем-то, т. е. быть определенной, дол-

жна перестать быть всем и вне времени. Для нее изначально существует только настоящее; в силу ее бесконечного стремления настоящий момент становится для нее залогом будущего, но эта бесконечность уже не абсолютная, т. е. не вневременная, а эмпирическая, созданная последовательностью представлений. Интеллигенция стремится, правда, в каждый данный момент создавать представление об абсолютном синтезе; по словам Лейбница, душа создает в каждый момент представление об универсуме. Однако, поскольку осуществить это посредством абсолютного действия она не может, она пытается достигнуть этого путем последовательных, развертывающихся во времени актов.

с) Поскольку время само по себе и для себя, или изначально, обозначает только границу, то, будучи созерцаемо извне, т. е. в связи с пространством, оно может созерцаться только в виде движущейся точки, т. е. линии. Но линия есть самое изначальное созерцание движения; всякое движение созерцается как движение, лишь поскольку оно созерцается как линия. Следовательно, изначально последовательность представлений, созерцаемая извне, есть движение. Но так как интеллигенция ищет во всем ряду последовательностей собственное тождество и так как это тождество в каждый момент снималось бы при переходе от представления к представлению, если бы интеллигенция не стремилась все время восстанавливать его, то переход от представления к представлению должен осуществляться посредством непрерывной величины, т. е. такой, каждая частица которой не является абсолютно наименьшей.

Между тем переход этот совершается во времени, следовательно, такой величиной будет время. И поскольку всякая изначально последовательность в интеллигенции представляется извне как движение, то закон непрерывности есть основной закон всякого движения.

Аналогичное свойство пространства доказывается подобным же образом.

Так как последовательность и все изменения во времени — не что иное, как развертывание абсолютного синтеза, которым все заранее предопределено, то последнее основание всякого движения следует искать в факторах самого этого синтеза; между тем эти факторы — не что иное, как факторы изначально противоположности, следовательно, и основание всякого движения надлежит искать в факторах этой противоположности. Изначальная противоположность может быть снята только в бесконечном синтезе, в конеч-

ном же объекте — только на мгновение. Противоположность в каждый момент заново возникает и в каждый момент вновь снимается. Это постоянное возникновение и постоянное снятие противоположности в каждый момент должно быть последним основанием всякого движения. Данное положение, которое является принципом динамической физики, находит себе место, подобно всем другим принципам подчиненных наук, в трансцендентальной философии.

IV

В описанной здесь последовательности интеллигенция занята не ею, ибо эта последовательность совершенно произвольна, а сама собой. Она ищет саму себя, но именно тем самым бежит от самой себя. Вступив в эту последовательность, она уже не может созерцать себя иной, чем действующей в этой последовательности. Однако мы уже дедуцировали самосозерцание интеллигенции в этой последовательности, и дедуцировали его посредством взаимодействия. До сих пор мы могли пояснять взаимодействие только как относительный, а не как абсолютный синтез, т. е. не в качестве созерцания *всей* последовательности представлений. Совершенно невозможно мыслить, как вся последовательность может стать объектом, если эта последовательность не ограничивается.

Здесь, следовательно, мы приходим к необходимости третьего ограничения, которое помещает интеллигенцию в еще более узкую сферу, чем все предыдущие; но пока нам приходится довольствоваться тем, что мы его только постулируем. Первое ограничение *Я* состояло в том, что оно вообще стало интеллигенцией, второе — что оно должно исходить из наличного момента или может вступать только в определенную точку последовательного ряда. Но, начиная уже с этой точки, ряд мог уходить в бесконечность. Однако если эта бесконечность в свою очередь не подвергнется ограничению, то невозможно понять, как интеллигенция может выйти из совершаемого ею продуцирования и созерцать саму себя в качестве производящей. До сих пор интеллигенция и сама последовательность были едины; теперь же интеллигенция должна противопоставить себе последовательность, чтобы созерцать себя в ней. Однако последовательность являет себя только в смене акцидентов, а созерцаема она может быть лишь в том случае, если субстанциальное в ней будет созерцаться в качестве пребывающего. Но субстанциальное в этой бесконечной последо-

вательности — не что иное, как сам абсолютный синтез, который не возник, а существует от века. Между тем интеллигенция не может созерцать абсолютный синтез, т. е. универсум, если он не становится для нее конечным. Следовательно, интеллигенция не может созерцать и последовательность, если универсум не ограничивается для нее в созерцании.

Однако интеллигенция так же не может перестать производить, как не может перестать быть интеллигенцией. Поэтому названная последовательность представлений не может быть подвергнута для нее ограничению, не оставаясь и в этом ограничении бесконечной. Для того чтобы сразу пояснить это, укажем на то, что во внешнем мире существует постоянная смена изменений, которые, однако, не теряются в бесконечности, но ограничиваются определенным циклом и постоянно его повторяют. Следовательно, эта смена изменений конечна и бесконечна одновременно; конечна, поскольку она никогда не переходит определенную границу, бесконечна, поскольку она постоянно возвращается к самой себе. Окружность — это изначальный синтез конечности и бесконечности, в который должна переходить и прямая линия. То, что последовательность идет по прямой, лишь видимость, так как она постоянно возвращается к самой себе.

Но интеллигенция должна созерцать последовательность в качестве возвращающейся к самой себе; в силу этого созерцания для нее, без сомнения, возникнет новый продукт, и она вновь не сможет созерцать последовательность, так как вместо последовательности для нее возникнет нечто совсем иное. Вопрос в том, каков же будет этот продукт.

Можно смело сказать, что органическая природа дает нам наиболее очевидное доказательство в пользу трансцендентального идеализма, ибо каждое растение может служить символом интеллигенции. Для растения усваиваемый или впитываемый им в определенной форме материал преобразован в окружающей природной среде, но откуда же может он взяться для интеллигенции, абсолютной и единственной? Следовательно, поскольку интеллигенция производит материал и форму из себя самой, она абсолютно органична. В изначальной последовательности представленной она являет себе как деятельность, которая непрерывно служит одновременно причиной и действием самой себя; причиной — поскольку она производит, действием — поскольку она есть произведенное. Полагая, что в интелли-

генцию все приводит извне, эмпиризм по существу объясняет ее природу чисто механически. Если интеллигенция вообще органична, а она такова, то все внешнее по отношению к ней она привносит изнутри и универсум для нее лишь более грубый и отдаленный орган самосознания, тогда как индивидуальный организм — более тонкий и непосредственный его орган.

В дедукции органической природы следует прежде всего ответить на четыре вопроса.

1) Почему вообще необходима органическая природа?

2) Почему в органической природе необходима последовательность ступеней?

3) Почему существует различие между одушевленной и неодушевленной организацией?

4) В чем основная особенность всякой организации?

1) Необходимость органической природы дедуцируется следующим образом.

Интеллигенция должна созерцать саму себя в своем продуктивном переходе от причины к действию, или в последовательности своих представлений, которая возвращается к самой себе. Однако она не в состоянии сделать это, не придавая данной последовательности постоянство, или не представляя ее в покое. Такая возвращающаяся к самой себе, представленная в покое последовательность и есть организация. Понятие организации не исключает всякое понятие последовательности. Организация — это заключенная в границы и представленная фиксированной последовательностью. Выражением органического образования является покой, хотя такое постоянное воспроизведение покоящегося образования возможно только при непрерывном внутреннем изменении. Следовательно, столь же несомненно как то, что интеллигенция в изначальной последовательности представлений есть одновременно причина и действие самой себя, и как то, что эта последовательность ограничена, несомненно также и то, что последовательность должна стать для интеллигенции объектом в качестве организации; это первое разрешение нашей проблемы — показать, как интеллигенция созерцает саму себя продуктивной.

2) Однако внутри своих границ последовательность бесконечна. Следовательно, интеллигенция есть бесконечное стремление организоваться. Поэтому и во всей системе интеллигенции все будет стремиться к организации, и такое общее стремление к организации должно распространиться на ее внешний мир. Поэтому необходима и последо-

вательность ступеней в организации. Ибо интеллигенции в ее эмпиричности присуще постоянное стремление создавать, хотя бы последовательно во времени, универсум, представить который посредством абсолютного синтеза она не может. Таким образом, последовательность в изначальных представлениях интеллигенции — не что иное, как последовательное изображение, или развертывание, абсолютного синтеза, но и это развертывание может посредством третьего ограничения дойти только до известной границы. Эта ограниченная и созерцаемая ограниченной эволюция есть организация.

Следовательно, организация в общем — не что иное, как уменьшенный и как бы сжатый образ универсума. Однако сама последовательность постепенна, т. е. не может полностью развернуться в какой-либо отдельный момент. Но чем дальше продвигается последовательность, тем больше развертывается универсум. Поэтому по мере того, как продвигается последовательность, получает большее распространение и организация, представляя собой все большую часть универсума. Это приведет к градации ступеней, параллельной развертыванию универсума. Закон этой градации состоит в том, что организация постоянно расширяет свою сферу, так же как постоянно расширяет свою сферу интеллигенция. Если бы это расширение, или эта эволюция универсума, продолжалось бесконечно, то бесконечно расширяла бы свою сферу и организация; граница первой являлась бы границей второй. Пояснением может служить следующее. Чем ниже мы спускаемся в органической природе, тем уже становится мир, который представляет организация, тем меньше часть универсума, которая сжимается в организации. Наиболее узок мир растений, так как в его сферу вообще не попадает множество изменений, происходящих в природе. Шире, хотя он еще очень ограничен, круг изменений, которые находят себе отражение в низших видах животного мира, ибо здесь еще отсутствуют наиболее благородные чувства, такие, как слух и зрение, и едва только возникает осязание, т. е. рецептивность непосредственно наличного. То, что мы называем у животных чувством, означает не способность получать представления посредством внешних впечатлений, а только их отношение к универсуму, которое может быть более полным или более ограниченным. Как же *вообще* следует рассматривать животных, явствует из того, что ими обозначен в природе тот момент сознания, на котором теперь находится наша дедукция. Поднимаясь по ступеням ряда организаций, мы

обнаруживаем, что чувства постепенно развиваются в том порядке, в каком благодаря им расширяется мир организаций *. Так, например, раньше других появляется слух, поскольку благодаря ему мир организма расширяется только на очень небольшое расстояние; значительно позже возникает божественное чувство зрения, ибо с его помощью мир распространяется до таких пределов, которые не способно измерить даже воображение. Лейбниц, придавая особое значение свету, приписывает животным более высокие представления только потому, что они способны воспринимать воздействие света. Однако даже там, где внешние признаки этого чувства существуют, все еще остается неопределенным, в какой степени действует само чувство и не является ли свет светом лишь для высшей организации.

3) Организация вообще есть только заторможенная в своем движении и как бы застывшая последовательность. Но ведь интеллигенция должна была созерцать не только последовательность своих представлений вообще, но и саму себя, притом в качестве действующей в этой последовательности. Для того чтобы стать самой себе объектом в качестве действующей (разумеется, извне, ибо теперь интеллигенция есть созерцающая лишь извне), она должна созерцать последовательность как поддерживаемую внутренним принципом деятельности. Однако внутренняя последовательность, созерцаемая извне, есть движение. Следовательно, интеллигенция сможет созерцать себя только в таком объекте, который в самом себе содержит внутренний принцип движения. Такой объект называется живым. Таким образом, интеллигенция должна созерцать саму себя не только как организацию вообще, а как живую организацию.

Из этой дедукции жизни явствует, что жизнь должна быть во всей органической природе всеобщей, что различия между одушевленными и неодушевленными организациями в самой природе, следовательно, быть не может. Поскольку интеллигенция должна созерцать саму себя в качестве действующей в последовательности, то каждая организация в широком смысле слова должна содержать в самой себе жизнь, т. е. внутренний принцип движения. Жизнь может быть более или менее ограниченной; следовательно, вопрос, откуда это различие, сводится к предшествующему

* По поводу этого закона я должен сослаться на речь г-на Кильмайера о соотношении органических сил, где этот закон рассматривается и доказывается ¹³.

вопросу: откуда в органической природе последовательность ступеней?

Эта последовательность организаций обозначает лишь различные моменты в эволюции универсума. Подобно тому как интеллигенция постоянно стремится изобразить посредством последовательности абсолютный синтез, органическая природа постоянно будет являть себя как стремящаяся к всеобщему организму в борьбе с неорганической природой. Граница последовательности в представлениях интеллигенции будет и границей организации. Однако ведь должна существовать абсолютная граница созерцания, осуществляемого интеллигенцией; эта граница для нас *свет*. Ибо, хотя свет почти неизмеримо расширяет сферу нашего созерцания, граница света все-таки не может быть границей универсума, и нельзя считать просто гипотезой, что за пределом светового космоса сияет неведомым нам светом иной мир, который уже не попадает в сферу нашего созерцания. Итак, если интеллигенция созерцает эволюцию универсума в той мере, в какой она доступна ее созерцанию в виде организации, то созерцать эту организацию она будет как тождественную самой себе. Ибо интеллигенция стремится увидеть себя отраженной в своей продуктивности во всех лабиринтах и извилинах органической природы. Но ни в одной из подчиненных организаций интеллигенция не воплощает себя полностью. Только если она достигнет совершеннейшей организации, где в сжатом виде отразится весь ее мир, она признает эту организацию тождественной себе. Поэтому интеллигенция явится себе тогда не просто органической, а находящейся на вершине организации. Все остальные организации она может рассматривать просто как промежуточные звенья, проходя сквозь которые постепенно освобождается от уз материи совершеннейшая организация или посредством которых сама интеллигенция полностью становится объектом для самой себя. Следовательно, она и не признает все остальные организации равными себе по достоинству.

Граница ее мира, или, что то же самое, граница последовательности ее представлений, есть для интеллигенции и граница организации. Таким образом, ограничение, которое мы назвали третьим, состоит в том, что интеллигенция должна являться самой себе в качестве органического индивидуума. Вследствие необходимости созерцать себя как органический индивидуум ее мир для нее полностью ограничивается, и, наоборот, вследствие того что последо-

вательность ее представлений становится ограниченной, она сама становится органическим индивидуумом.

4) Основное свойство организации заключается в том, что она, будучи как бы изъята из механизма, пребывает не только как причина или действие, но — поскольку она для себя то и другое одновременно — и посредством самой себя. Сначала мы определили объект как субстанцию и акциденцию, однако он не мог созерцаться в качестве такового, не будучи также причиной и действием, и вместе с тем не мог созерцаться в качестве причины и действия, если субстанции не фиксированы. Но где же начинается субстанция и где она кончается? Одновременное существование всех субстанций превращает их все в единую субстанцию, пребывающую в вечном взаимодействии с самой собой; это — абсолютная организация. Следовательно, организация — это высшая потенция категории взаимодействия; мыслимая в общей форме, эта категория ведет к понятию природы или всеобщей организации, по отношению к которой все единичные организации являются акциденциями. Таким образом, главная особенность организации заключается в том, что она состоит во взаимодействии с самой собой, являет собой одновременно производящее и продукт, и это понятие есть принцип всего учения об органической природе, из которого *априорно* могут быть выведены все дальнейшие определения организации.

Поскольку мы теперь находимся на вершине продуцирования вообще, а именно на ступени органического продуцирования, мы считаем возможным бросить ретроспективный взгляд на весь ряд. Мы можем различить в природе три потенции созерцания: простая — тот материал, который положен в природу ощущением; вторая, или материя, которая полагается продуктивным созерцанием; и, наконец, третья, охарактеризованная нами как организация.

Поскольку организация есть только продуктивное созерцание, взятое во второй потенции, то и категории конструкции материи вообще, или общей физики, будут также категориями органической конструкции и учения об органической природе, однако здесь они также должны мыслиться потенцированными. Далее, подобно тому как посредством трех категорий общей физики определены три измерения материи, посредством трех категорий органической физики определены три измерения органического продукта. И если гальванизм, как было сказано, служит общим выражением процесса, переходящего в продукт, а магнетизм, электричество и химическая сила, потенциро-

ванные в продукте, дают три категории органической физики, то гальванизм мы должны представлять себе как мост, по которому всеобщие силы природы переходят в чувствительность, раздражимость и стремление к формированию.

Основное свойство жизни состоит прежде всего в том, что она есть возвращающаяся в саму себя, фиксированная и основывающаяся на некоем внутреннем принципе последовательности, и, подобно тому как интеллектуальная жизнь, прообразом которой она является, или тождество сознания, поддерживается только непрерывностью представлений, жизнь поддерживается лишь непрерывностью внутренних движений, и так же, как интеллигенция в последовательности своих представлений постоянно борется за сознание, жизнь должна мыслиться в постоянной борьбе с круговоротом природы или в стремлении утвердить свое тождество в противовес ему.

После того как мы ответили на основные вопросы, которые могут быть заданы в связи с дедукцией органической природы, мы обратим наше внимание еще на один результат этой дедукции, а именно на то, что в последовательности ступеней организацией необходимо должна встретиться такая организация, которую интеллигенция вынуждена будет созерцать как тождественную самой себе. Если интеллигенция — не что иное, как эволюция изначальных представлений, и если эта последовательность должна получить свое отображение в организме, то та организация, которую интеллигенция должна признать тождественной самой себе, будет в каждый данный момент полным выражением ее внутренней сущности. Там, где отсутствуют соответствующие представления изменения организма, не могут стать объектом и представления интеллигенции. В понятиях трансцендентальной философии это можно пояснить следующим образом: с точки зрения внешнего наблюдателя, слепорожденный имеет представление о свете, так как для этого требуется лишь способность внутреннего созерцания, но это представление не становится для него объектом; несмотря на то что в *Я* нет ничего такого, чего бы оно само в себе не созерцало, с трансцендентальной точки зрения этого представления у него действительно нет. Организм — это необходимое условие, при котором интеллигенция только и может отличать себя в качестве субстанции или субъекта последовательности от самой последовательности или при котором эта последовательность только и может стать чем-то независимым от

интеллигенции. Когда нам кажется, будто существует некий переход от организма к интеллигенции, причем таким образом, что в результате аффицирования организма возникает представление в интеллигенции, то это лишь иллюзия; поскольку мы ничего не можем знать о представлении, прежде чем оно посредством организма не стало для нас объектом, аффицирование нас объектом предшествует в сознании представлению и, таким образом, должно казаться нам не обусловленным представлением, а его условием. Не само представление, а его осознанность обусловлена аффицированием, осуществленным объектом, и если эмпиризм ограничивается этим утверждением, то нам нечего ему возразить.

Следовательно, если вообще может идти речь о переходе там, где вовсе нет двух противоположных объектов, а есть, собственно говоря, только один объект, то скорее можно говорить о переходе от интеллигенции к организму, нежели об обратном. Ибо поскольку самый организм есть лишь род созерцания, присущий интеллигенции, то для нее все, что в ней есть, необходимо должно стать объектом непосредственно в организме. Вся так называемая зависимость духовного от материального проистекает только из этой необходимости созерцать все, что в нас есть, следовательно, и представление как таковое, а не только его объект в качестве находящегося вне нас. Как только, например, организм перестает быть полным отражением нашего универсума, он уже не может служить нам органом самосозерцания, т. е. он болен; мы *сами* чувствуем *себя* больными только вследствие этой абсолютной тождественности организма с нами. Но сам организм может быть болен лишь в соответствии с законами природы, т. е. в соответствии с законами самой интеллигенции. Ибо интеллигенция в своем продуцировании не свободна, а ограничена и стеснена законами. Следовательно, в тех случаях, когда мой организм должен быть по законам природы болен, я вынужден созерцать его таковым. Чувство болезни возникает только из нарушения тождества между интеллигенцией и ее организмом, напротив, чувство здоровья, если только вообще можно назвать чувством совершенно пустое ощущение, есть чувство полного растворения интеллигенции в организме, или как сказал один замечательный писатель, прозрачность организма для духа.

К этой зависимости от физического не самого духовного, а осознания духовного относится и увеличение или уменьшение наших духовных сил в зависимости от органи-

ческих сил и даже необходимость представлять себя появившимся на свет. Я в качестве этого определенного индивидуума вообще не был, пока не стал созерцать себя в качестве этого, и перестану им быть, как только прекратится это созерцание. Поскольку в соответствии с законами природы неизбежно должен наступить такой момент, когда организм, постепенно разрушающийся под действием собственных сил, перестанет быть отражением внешнего мира, то абсолютное уничтожение тождества между организмом и интеллигенцией — в болезни оно было лишь частичным, — т. е. смерть, есть явление природы, которое само входит в изначальный ряд представлений, присущих интеллигенции.

То, что относится к слепой деятельности интеллигенции, а именно что организм есть ее постоянный слепок, должно относиться и к ее свободной деятельности, если таковая существует в интеллигенции, что до сих пор нами еще не дедуцировано. Следовательно, каждой свободной последовательности представлений в интеллигенции должно соответствовать свободное движение в ее организме, причем сюда следует отнести не только так называемое произвольное движение в узком смысле слова, но и жесты, язык, короче говоря, все, что служит выражением внутреннего состояния. Но вопрос, как представление, свободно принятое интеллигенцией, переходит во внешнее движение, вопрос, который относится к области практической философии и затронут здесь лишь потому, что ответ на него все-таки может быть дан только на основании изложенных в данной связи принципов, — требует совсем иного решения, чем обратный: как изменением в организме может быть обусловлено представление в интеллигенции. Ибо, пока интеллигенция производит бессознательно, ее организм непосредственно тождественней, и все то, что она созерцает вовне, отражается организмом без дальнейшего опосредствования. Например, по законам природы необходимо, чтобы при тех или иных условиях, например при наличии факторов всеобщего раздражения, организм представлялся больным; если эти условия даны, интеллигенция уже не свободна представлять или не представлять себе то, что обусловлено; организм *становится* больным, потому что интеллигенция должна представлять его таковым. Однако от интеллигенции в той мере, в какой она действует свободно, ее организм отличается; таким образом, из представления интеллигенции непосредственно не следует бытие организма. Причинная связь между свободной деятель-

ностью интеллигенции и движением ее организма столь же немислима, как и обратное, поскольку они противоположны друг другу совсем не действительно, а только идеально. Следовательно, не остается ничего другого, как предположить наличие гармонии между интеллигенцией, поскольку она действует свободно, и интеллигенцией, поскольку она бессознательно созерцает, и эта гармония необходимо должна быть предустановленной. Следовательно, и трансцендентальный идеализм нуждается в предустановленной гармонии, хотя и не для того, чтобы объяснить совпадение изменений в организме с произвольными представлениями, а для того, чтобы объяснить совпадение органических изменений с произвольными представлениями; причем нуждается он не в предустановленной гармонии непосредственно между интеллигенцией и организмом, как ее обычно толкуют интерпретаторы Лейбница, а в такой, которая существует между свободной деятельностью и деятельностью, производящей бессознательно, ибо только такого рода гармония необходима для объяснения перехода от интеллигенции к внешнему миру.

Однако каким образом такая гармония возможна, мы, находясь на данной стадии исследования, понять не можем, да в этом еще и нет необходимости.

V

Из полностью дедуцированного теперь отношения интеллигенции к организму очевидно, что в настоящий момент сознания она растворяется в своем организме, который она созерцает как полностью тождественный себе и, следовательно, опять не достигает созерцания самой себя.

Но именно потому, что для интеллигенции весь ее мир сконцентрирован в организме, круг продуцирования оказывается для нее замкнутым. Тем самым последнее действие, которым в интеллигенции полагается полное сознание (ибо обнаружить это действие было нашей единственной задачей; все остальное, что попало в наше поле зрения при решении этой задачи, возникало для нас как бы попутно и так же непреднамеренно, как для самой интеллигенции), должно совершенно выпасть из сферы продуцирования, т. е. для того, чтобы возникло сознание, сама интеллигенция должна полностью оторваться от продуцирования, что, без сомнения, станет возможным также только посредством ряда действий. Но прежде чем мы сможем дедуцировать

эти действия, необходимо хотя бы в общих чертах ознакомиться с той сферой, к которой относятся эти противоположные продуцированию действия. Ибо то, что эти действия должны быть противоположны продуцированию, можно заключить из того, что они должны его ограничивать.

Следовательно, мы задаем вопрос, встречалось ли нам где-либо в предшествующем изложении действие, противоположное продуцированию? Когда мы выводили ряд продуцирований, посредством которых *Я* постепенно достигало созерцания себя в качестве продуктивного, нам, правда, не встречалась деятельность, с помощью которой интеллигенция вообще оторвалась бы от продуцирования, однако полагание каждого дедуцированного продукта в собственное сознание интеллигенции могло быть объяснено только постоянным рефлексированием интеллигенцией того, что ею произведено, а для нас каждое такое рефлексирование служило условием дальнейшего продуцирования. Следовательно, для объяснения прогресса в продуцировании мы должны были положить в наш объект деятельность, посредством которой он стремится выйти за пределы каждого отдельного продуцирования, но этим стремлением сам все больше втягивается в новые продуцирования. Поэтому можно заранее предвидеть, что постулированный нами здесь ряд действий вообще должен относиться к сфере рефлексии.

Однако теперь продуцирование для интеллигенции завершено, и она уже не может вернуться в эту сферу с помощью какой бы то ни было новой рефлексии. Следовательно, то рефлексирование, к дедукции которого мы теперь приступаем, должно быть совершенно иным, чем то, которое постоянно шло параллельно продуцированию, и если бы это рефлексирование необходимо сопровождалось продуцированием, что вполне возможно, то это продуцирование в противоположность первому, необходимому, должно было бы быть свободным. И наоборот, если рефлексирование, сопутствовавшее бессознательному продуцированию, было необходимым, то рефлексирование, которое мы ищем теперь, должно быть свободным. Посредством этого рефлексирования интеллигенция ограничит не только свое отдельное продуцирование, но и продуцирование вообще — целиком и полностью.

Противоположность между продуцированием и рефлексированием станет наиболее отчетливой в силу того, что все, виденное нами до сих пор с точки зрения созерцания,

предстанет перед нами совсем иным с точки зрения рефлексии.

Теперь мы хотя бы в общих чертах заранее ознакомились с той сферой, к которой вообще относится ряд действий, позволяющих интеллигенции оторваться от продуцирования, т.е. со сферой свободной рефлексии. И для того чтобы эта свободная рефлексия была связана с тем, что дедуцировано нами ранее, ее основание должно необходимо находиться в третьем ограничении, которое таким же образом приведет нас к эпохе рефлексии, как второе ограничение привело к эпохе продуцирования. Однако действительно установить эту связь мы еще совершенно не способны и можем лишь утверждать, что она существует.

Общие замечания ко второй эпохе

Для полного понимания связи между действиями, выведенными во второй эпохе, необходимо отчетливо представлять себе различие между тем, что мы называли первым или изначальным ограничением, и ограничением вторым или особенным.

Изначальная граница была положена в Я идеальной деятельностью уже в первом акте самосознания, или, как это потом представилось Я, вещью самой по себе. Однако вещью самой по себе ограничивалось только объективное, или реальное, Я. Между тем, производя, т. е. на протяжении всего второго периода, Я уже не только реально, но идеально и реально одновременно. Следовательно, теперь производящее Я в качестве такового не может чувствовать себя ограниченным той изначальной границей также и потому, что эта граница теперь перешла в объект, который служит общим выражением Я и вещи самой по себе; поэтому в нем и следует искать ту изначальную границу, которая положена вещью самой по себе, и она действительно в нем обнаруживается.

Если, следовательно, Я еще теперь чувствует себя ограниченным, то ограниченным оно может чувствовать себя только в качестве производящего, а это в свою очередь возможно только посредством второй границы, которая должна служить границей как для вещи, так и для Я.

Эта граница должна была бы быть границей страдательности в Я, но таковая она лишь для реального и объективного Я и именно потому она — граница активности для Я идеального, или субъективного. Что вещь сама по себе

ограничивается, означает: ограничивается идеальное Я. Таким образом, очевидно, что посредством продуцирования граница действительно перешла в идеальное Я. Та же граница, которая ограничивает идеальное Я в его деятельности, ограничивает реальное Я в его страдательности. Противоположением между идеальной и реальной деятельностью вообще положено первое ограничение; мерой, или границей, этого противоположения, которое, будучи признано в качестве такового — что происходит в продуктивном созерцании, — необходимо должно быть определенным, положено второе ограничение.

Таким образом, Я тем, что оно стало производящим, было непосредственно подвергнуто, не ведая того, второму ограничению, т. е. ограниченной оказалась и его идеальная деятельность. Для Я, которое само по себе не допускает ограничения, это второе ограничение необходимо должно быть совершенно случайным. Что оно совершенно случайно, означает: его основание заключено в абсолютно свободном действовании самого Я. Объективное Я ограничено этим определенным образом потому, что идеальное Я действовало именно этим определенным образом. Однако то, что идеальное Я действовало этим определенным образом, само уже предполагает наличие в нем некой определенности. Следовательно, эта вторая граница должна представляться Я одновременно зависимой и независимой от его деятельности. Это противоречие может быть разрешено лишь тем, что второе ограничение существует только *в настоящем* и, следовательно, должно иметь свое основание в предшествующей деятельности Я. Поскольку рефлектируется то, что граница существует в настоящем, эта граница независима от Я; поскольку же рефлектируется то, что она вообще есть, она положена действием самого Я. Поэтому ограничение идеальной деятельности может представляться Я лишь как ограничение в настоящем; следовательно, непосредственно в силу того, что Я становится сознательно ощущающим, для него возникает время в качестве абсолютной границы, посредством которой оно в качестве сознательно ощущающего, т. е. в качестве внутреннего чувства, становится для себя объектом. Однако в предшествующем действии (в действии продуцирования) Я было не только внутренним чувством, но и (что видит, впрочем, только философ) внутренним и внешним чувством одновременно, ибо оно было идеальной и реальной деятельностью одновременно. Следовательно, оно не может стать для себя объектом в качестве внутреннего чувства,

так чтобы для него одновременно не стало объектом и внешнее чувство, и если внутреннее чувство созерцается как абсолютная граница, то внешнее чувство может созерцаться только как идущая во всех направлениях бесконечная деятельность.

Таким образом, непосредственно в силу того, что в продуцировании идеальная деятельность ограничивается, внутреннее чувство становится для Я объектом посредством времени в его независимости от пространства, внешнее чувство — посредством пространства в его независимости от времени; следовательно, они существуют в сознании не в качестве созерцаний, которые Я осознать не может, а только в качестве созерцаемых.

Однако время и пространство в свою очередь должны стать объектами для Я, что составляет *второй род созерцания* в этой эпохе; благодаря ему в Я полагается новое определение, а именно *последовательность представлений*, посредством которой для Я вообще не может быть первого объекта, поскольку оно изначально в состоянии осознать только второй объект в его противоположении первому, ограничивающему его. Тем самым, следовательно, второе ограничение полностью полагается в сознание.

Однако и само причинное отношение должно стать объектом для Я, что происходит посредством *взаимодействия*, третьего типа созерцания в этой эпохе.

Следовательно, три созерцания этой эпохи — не что иное, как основные категории всякого знания, а именно категории отношения.

Взаимодействие невозможно, так чтобы для Я сама последовательность не стала ограниченной, что происходит посредством *организации*, которая в качестве высшей точки продуцирования и условия третьего ограничения заставляет перейти к новому ряду действий.

ТРЕТЬЯ ЭПОХА

ОТ РЕФЛЕКСИИ ДО АБСОЛЮТНОГО АКТА ВОЛИ

I

В ряду выведенных до сих пор синтетических действий не было ни одного, посредством которого Я непосредственно достигло бы осознания своей деятельности. Поскольку же круг синтетических действий теперь замкнут и полностью исчерпан предшествующими дедукциями, то действие или ряд действий, посредством которых осознание

дедущированного полагается в само Я, может носить не синтетический, а только аналитический характер. Следовательно, точка зрения рефлексии тождественна аналитической точке зрения и, таким образом, с помощью анализа в Я не может быть обнаружено какое-либо действие, которое не было бы уже положено в него синтетически. Но каким образом само Я достигает точки зрения рефлексии, до сих пор не выяснено и, пожалуй, вообще в рамках теоретической философии выяснено быть не может. Тем, что мы обнаруживаем то действие, посредством которого рефлексия полагается в Я, мы продолжаем линию синтетического исследования, которая, вне всякого сомнения, уводит нас из этой точки в бесконечность.

Поскольку интеллигенция, пока она созерцающая, едина с созерцаемым и ничем от него не отличается, она не сможет прийти к созерцанию самой себя посредством продуктов, прежде чем *сама* не обособится от *продуктов*, а так как *она сама* — не что иное, как определенный *способ действия, посредством которого возникает объект*, то она сможет достигнуть самой себя, только обособив свое действие как таковое от того, что в этом действовании для нее возникает, или, что то же самое, от произведенного ею.

До сих пор мы еще просто не можем знать, возможно ли вообще или происходит ли в интеллигенции такого рода обособление; спрашивается, что при таком предположении произойдет в интеллигенции?

Подобное обособление действованиа от произведенного именуется в обычном словоупотреблении абстракцией. Таким образом, первым условием рефлексии является абстракция. Пока интеллигенция ничем не отличается от своего действия, осознание его невозможно. Посредством абстракции она становится чем-то отличным от произведенного ею, которое, однако, именно поэтому теперь является уже не как действие, а лишь как произведенное.

Между тем интеллигенция, т. е. это действие, и объект изначально едины. Объект есть этот определенный потому, что интеллигенция производила именно так, а не иначе. Тем самым объект, с одной стороны, и действие интеллигенции — с другой, поскольку они друг друга исчерпывают и полностью друг с другом совпадают, вновь соединятся в одном и том же сознании. То, что мы получаем, обособляя действие как таковое от того, что возникло, называется понятием. Следовательно, с трансцендентальной точки зрения вопрос, как наши понятия соответствуют предметам, не имеет смысла, так как этот

вопрос предполагает изначальное различие между ними. Вне сознания объект и его понятие и, наоборот, понятие и предмет — одно и то же, и их разъединение возникает лишь вместе с возникновением сознания. Поэтому философия, отправляющаяся от сознания, никогда не сможет объяснить это соответствие между понятием и объектом: объяснить его вообще невозможно без изначальной тождественности, принцип которой необходимым образом находится вне сознания.

В самом продуцировании, когда объект в качестве такового еще вообще не существует, само действие тождественно тому, что возникает. Это состояние Я можно объяснить посредством аналогичных состояний, при которых никакой внешний объект как таковой не достигает сознания, хотя Я не перестает производить, или созерцать. Так, например, во сне изначальное продуцирование не прекращается, прерывается только вместе с сознанием своей индивидуальности свободная рефлексия. Объект и созерцание полностью растворены друг в друге, и именно поэтому в интеллигенции самой для себя не существует ни того ни другого. Если бы интеллигенция не была всем только для самой себя, она представлялась бы интеллигенции, находящейся вне ее, созерцающей, но для самой себя она не такова и, следовательно, вообще не такова. Это — состояние нашего объекта, дедуцированное нами до сих пор.

Пока действие продуцирования в чистом виде в обособлении от произведенного не становится для нас объектом, все существует только в нас, и без этого разделения мы действительно полагали бы, что созерцаем всё только в самих себе. Ибо то, что мы созерцаем объекты в *пространстве*, еще не означает, что мы созерцаем их вне нас, так как мы могли бы и пространство созерцать лишь в себе, и изначально мы действительно созерцаем его лишь в себе. Интеллигенция есть там, где она созерцает; каким же образом она созерцает объекты *вне* себя? Нет никаких препятствий к тому, чтобы мы воспринимали весь внешний мир как свой организм, в котором мы, как нам представляется, непосредственно присутствуем повсюду, где мы ощущаем. Подобно тому как мы, даже после того как внешние вещи отделились от нас, обычно не созерцаем наш организм вне нас, если он не различен от нас особой абстракцией, мы не могли бы без изначальной абстракции видеть и вещи отличными от нас. Следовательно, то, что они как бы отделяются от души и переходят в пространство вне нас, вообще

возможно только в силу отделения понятия от продукта, т. е. субъективного от объективного.

Однако если понятие и объект изначально настолько совпадают, что в каждом из них содержится ровно столько, сколько в другом, то разделение их совершенно непонятно без особого действия, которым они противопоставляются друг другу в сознании. Это действие очень выразительно определяется словом «суждение» (*Urteil*¹⁴), поскольку суждением впервые разделяется то, что до сих пор было неразрывно связано, — понятие и созерцание. Ибо в суждении не понятие сопоставляется с понятием, а понятия сопоставляются с созерцаниями. Предикат сам по себе не отличается от субъекта, так как в суждении ведь утверждается их тождество. Следовательно, разделение субъекта и предиката вообще возможно лишь в силу того, что первый представляет созерцание, а второй — понятие. Таким образом, в суждении понятие и объект должны быть сначала соположены противоположными друг другу, затем вновь соотнесены друг с другом и положены в качестве равных друг другу. Но такое взаимоотношение возможно только посредством созерцания. Это созерцание не может быть таким же, как продуктивное созерцание, ибо в этом случае мы бы не продвинулись ни на шаг; оно должно быть совершенно неизвестным нам до сих пор видом созерцания, который еще предстоит дедуцировать.

Поскольку с его помощью объект и понятие должны быть соотнесены друг с другом, это созерцание должно быть таким, чтобы одной стороной граничить с понятием, другой — с объектом. Поскольку понятие есть образ действия, посредством которого для созерцания вообще возникает объект, и, следовательно, оно есть правило, в соответствии с которым вообще конструируется объект, а объект, напротив, — не правило, а выражение самого правила, то должно быть найдено действие, в котором само правило созерцается как объект или, наоборот, объект — как правило конструкции вообще.

Подобное созерцание есть *схематизм*, ознакомиться с которым каждый может только на основании собственно внутреннего опыта и который можно лишь описать и отделить от всего с ним сходного, чтобы тем самым сделать его доступным пониманию и помочь в проведении опыта.

Схему следует отличать как от изображения, так и от символа, с которым ее часто путают. Изображение всегда всесторонне настолько определено, что для полного тожде-

ства его с предметом недостает лишь определенной части пространства, в которой находится предмет. Напротив, схема есть не всесторонне определенное представление, а только созерцание правила, по которому может быть создан определенный предмет. Следовательно, схема — созерцание, а не понятие, ибо она является тем, что служит опосредствованием между понятием и предметом. Но схема не есть и созерцание самого предмета, а только созерцание правила, по которому может быть создан предмет.

Яснее всего можно представить себе, что такое схема, на примере механически работающего ремесленника, который создает предмет определенной формы в соответствии с определенным понятием. Ему сообщается только понятие предмета, однако было бы совершенно непонятно, как без какого-либо образца ему удастся постепенно создавать форму, связанную с понятием, если бы он не руководствовался при этом внутренним, хотя и чувственно созерцаемым правилом. Это правило и есть схема, в которой нет совершенно ничего индивидуального и которая вместе с тем не есть и общее понятие, руководствуясь которым мастер ничего бы не мог создать. По этой схеме он делает сначала лишь грубый набросок целого, затем переходит к выполнению отдельных частей, и постепенно в его внутреннем созерцании схема приблизится к образу, который будет сопутствовать ему в работе до тех пор, пока с полностью сложившимся определением образа не будет закончено и само произведение.

С точки зрения обыденного рассудка схема является общим промежуточным звеном в признании каждого предмета в качестве определенного. То, что я, увидев треугольник любого рода, в тот же момент выношу суждение «Эта фигура является треугольником», предполагает созерцание треугольника, не тупоугольного, остроугольного или прямоугольного, а треугольника вообще, что было бы невозможно посредством одного только понятия треугольника или только посредством его образа; ибо поскольку образ с необходимостью должен быть определенным, то совпадение между действительным и воображаемым треугольником, если бы оно и существовало, носило бы чисто случайный характер, что для образования суждения недостаточно.

Из этой необходимости схематизма можно умозаключить, что на нем основан весь механизм языка. Допустим, например, что некоему совершенно незнакомому со школьными понятиями человеку известны лишь некоторые особи или породы определенного вида животных; однако, увидев

животное неизвестной ему породы того же биологического вида, он сразу вынесет суждение, что животное относится к данному виду; он не мог бы опираться при этом на общее понятие; да и откуда могло бы быть у него общее понятие, если даже естествоиспытатели часто с трудом приходят к согласию по вопросу об общих понятиях какого-либо биологического вида?

Применение учения об изначальном схематизме к изучению структуры праязыков, древнейших воззрений на природу, следы которых дошли до нас в мифологиях древних народов, наконец, к критике научного языка, почти все термины которого свидетельствуют о своем происхождении из схематизма, показало бы, какое всеобъемлющее значение этот метод имеет во всех областях человеческого духа.

Для того чтобы исчерпать все, что можно сказать о природе схемы, следует еще заметить, что схема является для понятий тем, чем символ — для идей. Поэтому схема всегда необходимо относится к эмпирическому предмету, либо действительному, либо тому, который должен быть создан. Так, например, возможна лишь схема какого бы то ни было органического образа, в том числе образа человека, тогда как красота, вечность и т. п. могут быть выражены только в символах. Поскольку же художник отправляется в своем творчестве только от идей и тем не менее, создавая произведение искусства в эмпирических условиях, не может обойтись без знания техники своего искусства, то очевидно, что для него последовательность ступеней от идей к предмету является двойной по сравнению с той, которую проходит механически работающий ремесленник.

После того как понятие схемы нами полностью определено (она является чувственно созерцаемым правилом, необходимым для создания эмпирического предмета), мы можем вернуться к ходу нашего исследования.

Мы поставили перед собой задачу объяснить, каким образом *Я* созерцает самого себя деятельным в продуцировании. Это было объяснено с помощью абстракции. Способ действия, посредством которого возникает объект, должен быть отделен от того, что возникло. Это произошло с помощью суждения. Однако само суждение невозможно без схематизма. Ибо в суждении созерцание приравнивается к понятию; для этого должно быть нечто, осуществляющее их опосредствование, и этим может быть только схема.

Однако посредством этой способности абстрагироваться от отдельного объекта, или, что то же самое, посредством

способности к эмпирической абстракции, интеллигенции никогда не удастся оторваться от объекта; ибо именно с помощью схематизма понятие и объект вновь объединяются. Следовательно, эта способность к абстракции предполагает наличие в самой интеллигенции чего-то более высокого, чтобы результат такой абстракции был осознан. Эмпирическая абстракция вообще может быть фиксирована лишь с помощью способности отличать от самого объекта не только образ действия, посредством которого возникает определенный объект, но и образ действия, посредством которого *вообще* возникает объект.

II

Рассмотрим ряд вопросов, которые позволят нам точнее охарактеризовать эту более высокую абстракцию.

а) Что произойдет с созерцанием, если из него устранить *всякое* понятие (ибо изначально в объекте созерцание и понятие объединены, теперь же мы абстрагируемся от образа действия *вообще*, следовательно, из объекта устраняется *всякое* понятие).

В каждом созерцании следует различать два момента: созерцание как таковое, или созерцание, поскольку оно вообще есть действие, и определяющее в созерцании, благодаря чему оно превращается в созерцание объекта, одним словом, понятие созерцания.

Объект есть этот определенный объект потому, что я действовал этим определенным образом, но это определенное действие и есть понятие; следовательно, объект определяется понятием; тем самым изначально понятие предшествует объекту, правда, не во времени, а по значимости. Понятие являет собой определяющее, объект — определяемое.

Таким образом, понятие есть не всеобщее, как обычно предполагают, а правило, ограничивающее, определяющее созерцание, и если понятие можно называть неопределенным, то лишь постольку, поскольку оно является не определяемым, а определяющим. Всеобщее есть, следовательно, созерцание, или продуцирование, и только благодаря тому, что в это само по себе неопределенное созерцание привходит понятие, оно становится созерцанием объекта. Нетрудно показать, насколько поверхностно обычное объяснение происхождения понятий в том случае, если оно не сводится просто к объяснению их эмпирического происхождения; согласно этому объяснению, понятие возникает

тогда, когда из ряда отдельных созерцаний Я устраняется все определенное и сохраняется только всеобщее. Ведь для того, чтобы произвести подобную операцию, я, несомненно, должен сравнить эти созерцания друг с другом, но как же это сделать, если я при этом уже не руководствуюсь понятием? И откуда бы нам знать, что эти отдельные данные нам объекты однородны, если первый из них уже не стал для нас понятием? Следовательно, эта эмпирическая операция — выявить в ряде отдельных объектов общее им всем — уже предполагает правило такого постижения, т. е. понятие, и, следовательно, нечто более высокое, чем упомянутая способность к эмпирической абстракции.

Итак, мы различаем в созерцании само созерцание и понятие, или то, что определяет созерцание. В изначальном созерцании то и другое объединены. Следовательно, если с помощью более высокой абстракции, которую мы в отличие от эмпирической назовем трансцендентальной, из созерцания будет устранено *всякое* понятие, то созерцание станет как бы *свободным*, так как всякое ограничение привносит в него только понятие. Будучи совершенно свободно от понятия, созерцание станет полностью и во всех отношениях неопределенным.

Если же созерцание станет совершенно неопределенным, абсолютно лишенным понятия, то от него не останется ничего, кроме общего созерцания, которое, будучи в свою очередь созерцаемо, есть *пространство*.

Пространство — это лишенное понятия созерцание, следовательно, вообще не понятие, которое было бы абстрагировано от отношений между вещами; ибо, хотя пространство возникает для меня в результате абстракции, оно тем не менее не есть абстрактное понятие ни в том смысле, в каком таковыми являются категории, ни в смысле эмпирических или родовых понятий. Ведь если бы существовало родовое понятие пространства, то было бы множество пространств, тогда как существует только одно бесконечное пространство, наличие которого уже предполагается каждым ограничением в пространстве, т. е. каждым отдельным пространством. Поскольку пространство есть только созерцание, то оно необходимым образом есть бесконечное созерцание, и поэтому даже малейшая часть пространства сама еще является созерцанием, т. е. пространством, а не просто границей, — на этом и основана бесконечная делимость пространства. Наконец, общепризнано и не требует дальнейших доказательств то обстоятельство, что именно этому свойству пространства обязана своим существовани-

ем геометрия, которая выводит свои доказательства из созерцания, но с такой же степенью всеобщности, как из понятий.

б) Что произойдет с понятием, если из него устранить всякое созерцание?

Вследствие того что изначальный схематизм снимается трансцендентальной абстракцией, происходит следующее: если на одном полюсе возникает лишенное понятия созерцание, то на другом должно одновременно возникнуть лишенное созерцания понятие. Поскольку категории, как это было выведено в предшествующей эпохе, являют собой определенные способы созерцания, присущие интеллигенции, то теперь, когда они освобождены от созерцания, должна остаться только *чистая определенность*. Именно она и выражается логическим понятием. Таким образом, если философ изначально стоит только на точке зрения рефлексии, или анализа, то он сможет и категории дедуцировать лишь в качестве формальных понятий, т. е. только логическим путем. Однако, даже оставляя в стороне, что различные функции суждения в логике сами еще нуждаются в дедукции и что не трансцендентальная философия абстрагируется из логики, а логика должна быть абстрагирована из трансцендентальной философии, — представление, что категории, будучи отделены от схематизма созерцания, еще остаются в качестве реальных понятий, является иллюзорным, ибо без созерцания они являются просто логическими понятиями, в соединении же с созерцанием они уже не просто понятия, а подлинные формы созерцания. Несостоятельность подобной дедукции выражается и в ряде других недостатков, например в том, что она не может выявить механизм категорий, как частный, так и общий, несмотря на всю его очевидность. Бросающимся в глаза свойством так называемых динамических категорий действительно является то, что все они коррелятивны, тогда как математические категории этим свойством не обладают, — особенность, объяснить которую очень просто, если знать, что в динамических категориях внутреннее и внешнее чувства еще не разделены, в математических же одна категория связана только с внутренним, другая — только с внешним чувством. То, что повсюду в каждом классе обнаруживаются три категории, из которых две первые противоположны друг другу, а третья является их синтезом, также доказывает, что общий механизм категорий сложится на более глубокой противоположности, которая не постигается с точки зрения рефлексии и для которой,

следовательно, должно существовать более глубокое и отдаленное основание. Поскольку же эта противоположность проходит через все категории и в основе всех их лежит один тип, то, вне сомнения, существует и одна категория, а поскольку из изначального механизма созерцания мы могли вывести лишь одну категорию, категорию отношения, то следует ожидать, что она и есть та единственная, изначальная; ближайшее рассмотрение это действительно подтверждает. Если удастся доказать, что до или вне рефлексии объект совсем не определяется математическими категориями, что, напротив, ими определяется лишь субъект, будь то в качестве созерцающего или в качестве ощущающего, подобно тому как, например, объект един ведь не сам по себе, а лишь в соотношении с субъектом, одновременно созерцающим и рефлектирующим; если, с другой стороны, удастся доказать, что объект уже в первом созерцании и, не будучи подвергнут рефлексии, должен быть определен как субстанция и акциденция, то из этого будет следовать, что математические категории вообще подчинены категориям динамическим, или что динамические им предшествуют; именно поэтому математические категории могут представлять лишь разрозненным то, что динамические представляют в единстве, ибо категория, возникающая только на уровне рефлексии, — до тех пор пока и здесь не возникнет противоположение между внешним и внутренним чувством, что происходит в категориях модальности, — может принадлежать либо только внутреннему, либо только внешнему чувству и поэтому не может иметь коррелята. Короче доказать это можно было бы исходя из того, что в изначальном механизме созерцания обе первые категории выступают лишь благодаря третьей, а третья из математических категорий всегда уже предполагает *взаимодействие*, поскольку немислима, например, ни всеполнота объектов, если объекты не предполагают друг друга, ни ограничение отдельного объекта, если объекты не ограничивают друг друга, т. е. не состоят во взаимодействии. Следовательно, из четырех классов категорий остаются в качестве изначальных только динамические, и если удастся показать, что и категории модальности не могут быть категориями в таком же смысле, т. е. столь же изначально, как категории отношения, то единственными основными категориями окажутся категории отношения. И действительно, в изначальном механизме созерцания объект не бывает *возможным* или *невозможным*, подобно тому как каждый объект являет собой субстанцию и акциденцию. Возможны-

ми, действительными и необходимыми объекты представляются лишь посредством высшего акта рефлексии, до сих пор нами еще даже не выведенного. Категории отношения выражают только отношение объекта к познавательной способности в целом (к внутреннему и внешнему чувствам) таким образом, что ни понятием возможности, ни понятием действительности в сам предмет не полагается какая-либо определенность. Но такое отношение объекта к познавательной способности в целом, без сомнения, возможно только в том случае, если *Я* полностью отрывается от объекта, т. е. от своей одновременно идеальной и реальной деятельности, другими словами, только посредством высшего акта рефлексии. По отношению к этому акту категории модальности могут опять именоваться высшими, подобно тому как категории отношения — по отношению к синтезу продуктивного созерцания, из чего становится ясным, что они — не категории, изначально данные в первом созерцании.

III

Трансцендентальная абстракция является условием суждения, но не самим суждением. Она только объясняет, каким образом интеллигенция разделяет объект и понятие, но не объясняет, как она вновь соединяет их в суждении. Постигнуть, как само по себе совершенно лишенное созерцания понятие вновь соединяется в объекте с самим по себе совершенно лишенным понятия созерцанием пространства, без опосредствования невозможно. Опосредствует же вообще понятие и созерцание схема. Следовательно, трансцендентальная абстракция также в свою очередь снимается схематизмом, который мы в отличие от выведенного нами раньше назовем трансцендентальным.

Эмпирическую схему мы уподобили в нашем объяснении чувственно созерцаемому правилу, в соответствии с которым может быть эмпирически создан предмет. Следовательно, трансцендентальной схемой будет чувственно созерцаемое правило, в соответствии с которым может быть создан объект вообще, т. е. трансцендентально. Поскольку в схеме содержится правило, она — только объект внутреннего созерцания, поскольку же она — правило конструкции объекта, она должна созерцаться также и внешне в качестве чего-то обозначенного в пространстве. Таким образом, схема есть вообще то, что служит опосредствованием внутреннего и внешнего чувства. Трансцендентальная же схема должна **быть объяснена** как нечто, самым

изначальным образом опосредствующее внутреннее и внешнее чувства.

Но то, что самым изначальным образом опосредствует внутреннее и внешнее чувства, есть время, не поскольку оно — *только* внутреннее чувство, т. е. абсолютная граница, а поскольку оно само вновь становится объектом внешнего созерцания, следовательно, время, поскольку оно есть линия, т. е. распространяющаяся в одном направлении величина.

Мы остановимся на этом, чтобы точнее определить подлинный характер времени.

С точки зрения рефлексии время изначальное есть лишь форма созерцания, присущая внутреннему чувству, поскольку время присутствует только в последовательности наших *представлений*, которая с этой точки зрения существует только в нас, тогда как *одновременность* субстанций, составляющую условие внутреннего и внешнего чувств, мы можем созерцать только вне нас. Напротив, с точки зрения созерцания время уже изначальное есть *внешнее* созерцание, так как с этой точки зрения между *представлениями* и *предметами* нет различия. Таким образом, если для рефлексии время — только форма внутреннего созерцания, то для созерцания оно — внутреннее и внешнее одновременно. Это свойство времени позволяет в числе прочего понять также и то, почему оно является субстратом всей математики, тогда как пространство — лишь субстратом геометрии и почему вся геометрия может быть сведена к анализу; именно это объясняет также отношение между геометрическим методом древних и аналитическим методом нового времени; будучи противоположны друг другу, они приводят к совершенно одинаковому результату.

Исключительно на этой особенности времени — принадлежности одновременно как внутреннему, так и внешнему чувству — основано то, что оно является общим промежуточным звеном между понятием и созерцанием, или трансцендентальной схемой. Поскольку категории изначальное являются способами созерцания, следовательно, не отделены от схематизма, — а такое отделение происходит только посредством трансцендентальной абстракции, — то из этого следует:

1) что время уже изначальное входит в продуктивное созерцание, или конструкцию объекта; это уже было доказано в предшествующей эпохе;

2) что из этого отношения времени к чистым понятиям, с одной стороны, и к чистому созерцанию или простран-

ству — с другой, может быть выведен весь механизм категорий;

3) что в случае устранения трансцендентальной абстракцией изначального схематизма должно возникнуть совершенно измененное представление и об изначальной конструкции объекта; поскольку же эта абстракция есть условие всякого сознания, указанное представление об изначальной конструкции объекта окажется единственным, которое может дойти до сознания. Следовательно, продуктивное созерцание теряет свою характерную особенность под действием той среды, сквозь которую оно должно пройти на своем пути к сознанию.

Приведем для пояснения последнего пункта несколько примеров.

При каждом изменении осуществляется переход из одного состояния в контрадикторно-противоположное ему, например в том случае, если некое тело, движущееся в направлении A , переходит в движение в направлении $\neg A$. В интеллигенции, тождественной самой себе и всегда стремящейся к тождеству сознания, такое соединение контрадикторно-противоположных состояний возможно только посредством схематизма времени. Созерцание производит время как находящееся постоянно на стадии перехода от A к $\neg A$, чтобы тем самым опосредствовать противоречие между противоположностями. Посредством абстракции снимается схематизм, а с ним и время. Известен софизм, при помощи которого в древности оспаривалась возможность сообщить телу движение. Возьмите, утверждалось, последний момент пребывания тела в покое и первый момент его движения, между тем и другим нет опосредствующего звена. (Действительно, с точки зрения рефлексии это совершенно справедливо.) Следовательно, тело может быть приведено в движение либо в последний момент покоя, либо в первый момент движения, но первое невозможно, так как оно еще покоится, второе — так как оно уже движется. Для решения этого софизма с точки зрения рефлексии — а изначальное он решен продуктивным созерцанием — в механике изобретаются всевозможные ухищрения; поскольку в механике переход тела из одного состояния в другое, например из состояния покоя в состояние движения, т. е. соединение контрадикторно-противоположных состояний, мыслим только в качестве опосредствованного бесконечностью, а продуктивное созерцание здесь устранено, тогда как только оно может представить бесконечное в конечном, т. е. величину, в которой, хотя сама она ко-

нечна, не может существовать бесконечно малая часть, то между двумя состояниями приходится вводить бесконечный ряд внеположных друг другу отрезков времени, каждый из которых бесконечно мал. Поскольку же подобный переход, например от одного направления к противоположному, должен происходить в конечное время, хотя и путем бесконечного опосредствования, что изначально возможно лишь благодаря непрерывности, то и движение, сообщенное телу в какой-то момент, может быть лишь выведением из состояния покоя посредством толчка, так как в противном случае в конечное время возникла бы бесконечная скорость. Все эти странные понятия стали необходимы только из-за устранения изначального схематизма созерцания. Что же касается движения вообще, то конструкция его с точки зрения рефлексии невозможна, так как между двумя точками линии следует мыслить бесконечное множество других точек; именно поэтому в геометрии линия *постулируется*, т. е. выдвигается требование, чтобы каждый сам создал ее с помощью продуктивного созерцания, что, безусловно, было бы ненужным, если бы возникновение линии можно было представить в понятиях.

Из свойства времени служить трансцендентальной схемой явствует, что оно не есть просто понятие, ни абстрагируемое эмпирически, ни абстрагируемое трансцендентально. Ибо все то, от чего можно было бы абстрагировать время, уже предполагает его в качестве условия. Если же время было бы трансцендентальной абстракцией, подобно рассудочным понятиям, то так же, как существует, например, множество субстанций, должно было бы существовать и множество времен; однако время едино, и то, что называют разным временем, — лишь различные ограничения абсолютного времени. Поэтому из чистых понятий и нельзя вывести какую-либо аксиому времени, например что два разных времени не могут быть разделены или одновременны, или какое-либо арифметическое положение, хотя арифметика полностью опирается на форму времени.

После того как нами дедуцирован трансцендентальный схематизм, мы считаем возможным полностью разъяснить весь механизм категорий.

Первой категорией, лежащей в основе всех остальных, единственной, посредством которой объект определен уже в продуцировании, является, как мы знаем, категория отношения; будучи единственной категорией созерцания, она только и представляет внешнее и внутреннее чувства соединенными.

Первая в ряду категорий отношения, субстанция и акциденция, определяет первый синтез внутреннего и внешнего чувств. Но если из понятия субстанции, а также из понятия акциденции устранить трансцендентальный схематизм, то не останется ничего, кроме чисто логического понятия субъекта и предиката. Если же из обеих устранить понятие, то субстанция предстанет в качестве чистой экстенсивности, или пространства, акциденция — в качестве абсолютной границы, или времени, в той мере, в какой оно есть только внутреннее чувство и совершенно не зависит от пространства.

Но каким образом само по себе совершенно свободное от созерцания понятие логического субъекта и также свободное от созерцания понятие логического предиката соответственно станут субстанцией и акциденцией, можно объяснить лишь тем, что в то и другое привходит определение времени.

Однако привходит оно только с помощью второй категории, ибо только с ее помощью (в нашей дедукции она — созерцание первой) то, что в первой есть внутреннее чувство, становится временем для Я. Следовательно, первая категория вообще созерцаема только благодаря второй, что в свое время и было доказано; основанием этого, как теперь очевидно, служит то, что только посредством второй категории привносится трансцендентальная схема времени.

Субстанция как таковая может созерцаться лишь потому, что она созерцается в качестве пребывающей во времени: однако созерцаться пребывающей она не может так, чтобы время, обозначавшее до сих пор только абсолютную границу, не текло (распространялось в одном измерении), что происходит только посредством последовательности в рамках причинной связи. Однако, с другой стороны, созерцать, что какая-либо последовательность происходит во времени, можно только в противоположении этой последовательности чему-то в ней или, поскольку задержанное в своем течении время есть пространство — в противоположении чему-то пребывающему в пространстве, что и есть субстанция. Следовательно, обе эти категории возможны лишь во взаимосвязи, т. е. лишь в третьей, которая и есть взаимодействие.

Из этой дедукции можно абстрагировать два следующих положения, которые поясняют механизм всех остальных категорий.

- 1) Противоположность, существующая между двумя

первыми категориями, — та же, которая изначально существует между пространством и временем.

2) Вторая категория в каждом классе необходима только потому, что она привносит в первую трансцендентальную схему.

Не желая предвосхищать что-либо еще не выведенное нами, а просто для того, чтобы, развивая эти положения, сделать их более понятными, мы покажем, как они применяются к так называемым математическим категориям, хотя они еще не дедуцированы в качестве таковых.

Мы уже отмечали, что математические категории не являются категориями созерцания, поскольку они возникают только на уровне рефлексии. Однако вместе с возникновением рефлексии уничтожается единство внешнего и внутреннего чувств и тем самым единая основная категория отношения распадается на две противоположные, одна из которых обозначает только то, что в объекте относится к внешнему чувству, тогда как другая выражает только то, что в объекте связано с созерцаемым извне внутренним чувством.

Если из категории единства, первой в разделе количества, устранить всякое созерцание, то останется только логическое единство. Для того чтобы соединить его с созерцанием, необходимо ввести определение времени. Но величина, соединенная со временем, есть *число*. Следовательно, определение времени привносится лишь посредством второй категории (множества), ибо считать мы можем только при наличии множества. Там, где существует только одно, я не считаю. Единство становится числом лишь благодаря множеству. (Что время и множество появляются только вместе, очевидно также из того, что множество объектов определяется лишь второй категорией отношения, той, посредством которой для *Я* впервые возникает время во внешнем созерцании. Даже в произвольной последовательности представлений множество объектов возникает для меня только благодаря тому, что я постигаю их один за другим, т. е. вообще только во времени. В числовом ряду 1 становится единством, т. е. выражением конечности вообще, лишь благодаря множеству. Доказать это можно следующим образом. Если 1 является конечным числом, то для нее должен быть делитель, но $1/1 = 1$ следовательно, 1 может делиться только на 2, на 3 и т. д., т. е. на множество вообще; без него 1 составляет $1/0$, т. е. бесконечность.)

Однако так же, как единство не может созерцаться без

множества, не может созерцаться и множество без единства, следовательно, они предполагают друг друга, т. е. возможны только посредством третьей, общей им категории.

Тот же механизм обнаруживается и в категориях качества. Если я устраню из реальности созерцание пространства, что достигается с помощью трансцендентальной абстракции, то у меня не останется ничего, кроме чисто логического понятия положения вообще. Если же я вновь соединяю это понятие с созерцанием пространства, то у меня возникает наполнение пространства, которое, однако, не может быть созерцаемо без наличия степеней, т. е. величины во времени. Но степень, т. е. определение временем, привносится только второй категорией, категорией отрицания. Следовательно, вторая категория и здесь необходима только потому, что благодаря ей первая становится доступной созерцанию, или потому, что она привносит в первую категорию трансцендентальную схему.

Яснее, быть может, это следует выразить таким образом. Если я мыслю реальное в объектах неограниченным, то оно распространится в бесконечность, а поскольку, как было доказано, интенсивность обратно пропорциональна экстенсивности, то не останется ничего, кроме бесконечной экстенсивности без какой бы то ни было интенсивности, т. е. абсолютного пространства. Если же, напротив, мыслить неограниченным отрицание, то не останется ничего, кроме безграничной интенсивности без экстенсивности, т. е. точки, или внутреннего чувства, в той мере, в какой оно есть *только* внутреннее чувство. Таким образом, если я устраню вторую категорию, сохранив одну первую, то у меня останется абсолютное пространство, если я устраню первую, сохранив вторую, то у меня останется абсолютное время (т. е. время *только* как внутреннее чувство).

В изначальном созерцании у нас не возникает отдельно и обособленно ни понятие, ни пространство, ни время, но все они одновременно. Так же как наш объект, *Я*, бессознательно и как бы произвольно объединяет эти три определения в объект, поступили и мы в дедукции продуктивного созерцания. Посредством трансцендентальной абстракции, которая и состоит в устранении того третьего, вносящего в созерцание единство, у нас остались в качестве его составных частей только лишенное созерцания понятие и лишенное понятия созерцание. С этой точки зрения вопрос, как возможен объект, надлежит формулировать следующим образом: как совершенно лишенные созерцания понятия, которые мы находим в себе в качестве *априорных*,

могут быть столь нерасторжимо соединены с созерцаемым или переходить в него, что становятся совершенно неотделимы от объекта? Поскольку же этот переход возможен лишь с помощью схематизма времени, мы приходим к выводу, что и время должно было уже входить в изначальный синтез. Тем самым полностью меняется тот порядок конструкции, которому мы следовали в предшествующей эпохе, однако только трансцендентальная абстракция позволяет нам, полностью это осознавая, разложить механизм изначального синтеза.

IV

Трансцендентальная абстракция постулировалась как условие эмпирической абстракции, а эмпирическая абстракция — как условие суждения. Следовательно, в основе каждого суждения, даже самого обыденного, лежит трансцендентальная абстракция и способность к трансцендентальной абстракции, или к априорным понятиям, столь же необходима в каждой интеллигенции, как самосознание.

Однако условие не осознается до возникновения обусловленного, и трансцендентальная абстракция теряется в суждении, или в эмпирической абстракции, которая вместе со своим результатом возвышается трансцендентальной абстракцией до сознания.

Поскольку нам известно, что в обыденном сознании не присутствует необходимо ни трансцендентальная абстракция, ни ее результат, а если что-либо относящееся к этому встречается, то совершенно случайно, можно заранее предположить, что трансцендентальная абстракция и ее результат могут быть вновь осознаны только посредством такого действия, которое не может быть необходимым для обыденного сознания (ибо в противном случае и результат этого действия должен был бы в нем всегда необходимо встречаться); это должно быть действием, которое не следует из какого-либо другого действия самой интеллигенции (а из действия вне ее) и которое, таким образом, для самой интеллигенции абсолютно. Чтобы осознать эмпирическую абстракцию и ее результат, достаточно обыденного сознания, ибо это обеспечивается трансцендентальной абстракцией, которая, быть может, именно потому, что ею полагается все, что вообще встречается в эмпирическом сознании, сама уже не необходима и если осознается, то лишь случайно.

Однако очевидно, что, только осознавая и трансцендентальную абстракцию, *Я* может для самого себя абсолютно

возвыситься над объектом (ибо с помощью эмпирической абстракции оно отрывается лишь от определенного объекта) и что познать самого себя в качестве интеллигенции оно может, лишь возвысившись над объектом вообще. Поскольку же это действие, будучи абсолютной абстракцией, именно потому, что оно абсолютно, не может быть объяснено исходя из какого-либо другого действия интеллигенции, здесь цепь теоретической философии обрывается; остается только одно абсолютное требование: в интеллигенции *должно* быть такое действие. Однако тем самым теоретическая философия уже выходит за свои границы и вступает в область практической философии, которой одной только присущи категорические требования.

Возможно ли такое действие и каким образом — этот вопрос уже не относится к области теоретического исследования, но на один вопрос оно еще должно ответить. Какой предстанет интеллигенция самой себе и каким предстанет ей мир объектов, если мы гипотетически допустим в ней наличие такого действия? Посредством этого действия для нее, несомненно, возникнет то, что для нас было положено уже трансцендентальной абстракцией, и, таким образом, вступая в область *практической* философии, мы наконец приводим наш *объект* к той точке, которую мы оставляем, переходя в область практической философии.

С помощью абсолютного действия интеллигенция поднимается над всем объективным. В этом действии для нее исчезло бы все объективное, если бы не сохранялась изначальная ограниченность, но она должна сохраняться; ибо, для того чтобы совершалась абстракция, должно сохраняться то, от чего абстрагируются. Поскольку интеллигенция чувствует себя в своей абстрагирующей деятельности абсолютно свободной и вместе с тем под действием изначальной ограниченности — как бы некой интеллектуальной тяжести — оттянутой в созерцание, то лишь в этом действии она ограничивается для самой себя в качестве интеллигенции, следовательно, уже не только в качестве реальной деятельности, как в ощущении, и не только в качестве идеальной, как в продуктивном созерцании, но в качестве того и другого одновременно, т. е. становится объектом. Интеллигенция представляется себе в качестве ограниченной продуктивным созерцанием. Однако созерцание как акт утонуло в сознании, и остался один продукт. «Она познает себя ограниченной продуктивным созерцанием» — это означает то же, что она познает себя ограниченной объективным миром. Следовательно, здесь впервые

объективный мир и интеллигенция противостоят друг другу в самом сознании, так же, как мы обнаруживаем это в сознании посредством первой философской абстракции.

Интеллигенция может фиксировать трансцендентальную абстракцию, *что, однако*, осуществляется уже с помощью свободы, причем с помощью особой направленности свободы. Этим объясняется, почему априорные понятия встречаются не во всяком сознании и почему они ни в одном сознании не встречаются всегда и необходимо. Они могут, но не должны встречаться в сознании.

Поскольку трансцендентальной абстракцией раздвигается все то, что было объединено в изначальном синтезе созерцания, то все это, хотя всегда посредством свободы, становится для интеллигенции объектом в качестве раздвоенного, например время, обособленное от пространства и объекта, пространство как форма одновременного бытия, объекты как определяющие место друг друга в пространстве; при этом, однако, интеллигенция обнаруживает себя совершенно свободной по отношению к объекту, от которого исходит определенность.

Вообще же ее рефлексия направляется либо на *объект*, вследствие чего возникает уже выведенная нами категория созерцания, или *отношения*, либо на *сому себя*. Если она одновременно рефлектирует и *созерцает*, то у нее возникает категория *количества*, которая, будучи соединена со схемой, есть число, но именно поэтому эта категория не изначальна.

Если же интеллигенция одновременно рефлектирует и *ощущает*, или рефлектирует степень, в которой для нее наполнено время, то возникает категория *качества*.

Наконец, в высшем акте рефлексии интеллигенция рефлектирует *одновременно объект и саму себя*, будучи одновременно идеальной и реальной деятельностью. Если она одновременно рефлектирует объект и себя в качестве реальной (свободной) деятельности, у нее возникает категория возможности; если она рефлектирует одновременно и объект, и себя в качестве идеальной (ограниченной) деятельности, то у нее таким образом возникает категория действительности.

И здесь определение времени привходит в первую категорию только с помощью второй. Ибо ограниченность идеальной деятельности, согласно дедуцированному нами в предшествующей эпохе, состоит именно в том, что она познает объект как *наличный в настоящем*. Следовательно, действителен тот объект, который положен в *определенный*

момент времени; возможен, напротив, тот, который положен и как бы брошен во время рефлексирования, направленным на реальную деятельность.

Если интеллигенция разрешает и это противоречие между реальной и идеальной деятельностью, у нее возникает понятие *необходимости*. Необходимо то, что полагается навсегда; но «навсегда» есть синтез для времени вообще и для определенного времени, ибо то, что положено навсегда, положено столь же определенно, как и положенное на определенное время, и вместе с тем столь же свободно, как и положенное во время вообще.

Отрицательные корреляты категорий этого класса не соответствуют по своему характеру коррелятам категорий отношения, ибо они по существу не коррелятивны, а контрадикторно-противоположны положительным. К тому же они не являются действительными категориями, т. е. понятиями, которыми объект созерцания определялся бы хотя бы для рефлексии; напротив, если положительные категории этого класса являются наивысшими для рефлексии или силлепсисом¹⁵ всех остальных, то те (отрицательные) абсолютно противоположны всей целокупности категорий.

Поскольку понятия возможности, действительности и необходимости возникают в силу высшего акта рефлексии, ими необходимо должен завершаться весь свод теоретической философии. Что эти понятия стоят на переходе от теоретической философии к практической, читатели теперь уже, вероятно, предвидят, но поймут это еще яснее, когда мы построим саму систему практической философии.

Общие замечания к третьей эпохе

Последним вопросом, исследование которого должно завершить всю теоретическую философию, является, без сомнения, различие между априорными и апостериорными понятиями, что вряд ли может быть понято без выявления их истоков в самой интеллигенции. Своеобразие трансцендентального идеализма в решении этого вопроса заключается в том, что он способен установить происхождение и так называемых априорных понятий; правда, возможно это лишь посредством перенесения в сферу, находящуюся вне обыденного сознания, тогда как философия, ограничивающаяся обыденным сознанием, может обнаружить эти понятия лишь как наличные и как бы данные, что вовлекает ее в неразрешимые трудности, на которые издавна указывали сторонникам этих понятий.

Благодаря тому что мы переносим происхождение так называемых априорных понятий по ту сторону сознания, куда мы относим и происхождение всего объективного мира, мы можем с одинаковой очевидностью и с одинаковым правом утверждать, что наше познание изначально целиком и полностью эмпирично и целиком и полностью априорно.

Наше познание изначально эмпирично именно потому, что понятие и объект возникают для нас нераздельно и одновременно. Ибо если бы мы изначально обладали априорным знанием, то у нас сначала возникало бы понятие объекта, а затем уже соответственно ему сам объект, что только и создавало бы возможность действительного априорного знания объекта. И наоборот, эмпирическим называется знание, которое возникает без всякого участия с моей стороны, например в ходе физического эксперимента, результат которого я не мог знать заранее. Между тем все наше знание объектов изначально настолько независимо от нас, что мы создаем понятие о нем лишь тогда, когда оно уже существует, причем сообщить само это понятие можем только посредством совершенно произвольного созерцания. Следовательно, все познание изначально чисто эмпирично.

Однако именно потому, что все наше познание изначально целиком и полностью эмпирично, оно целиком и полностью априорно. Ибо если бы оно не было целиком произведено нами, то либо все наше знание было бы дано нам извне, что невозможно, так как тогда в нашем знании не было бы ничего необходимого и общезначимого, либо остается только считать, что частично знание приходит к нам извне, а частично находится в нас самих. Следовательно, целиком и полностью эмпиричным наше знание может быть только в том случае, если оно целиком и полностью исходит из нас самих, т. е. если оно целиком и полностью априорно.

Так как *Я* производит все из себя, то все — не только то или иное понятие или только форма мышления, но все наше знание в его единстве и нераздельности — *априорно*.

Поскольку же мы это продуцирование не создаем, в нас нет ничего априорного, все апостериорно. Для того чтобы осознать наше познание как априорное, мы должны осознать действие продуцирования вообще, отдельно от произведенного. Однако именно в этой операции мы теряем, как это было выведено выше, все материальное (все созерцание) в понятии, и остаться может только чистая

форма. Поэтому априорные понятия для нас, правда, существуют, притом чисто формальные, но существуют эти понятия лишь постольку, поскольку мы постигаем, поскольку мы совершаем вышеуказанным образом определенную абстракцию, следовательно, не без нашего содействия, а посредством особой направленности свободы.

Значит, существуют априорные понятия, хотя понятий *врожденных* и не существует. Врожденными являются для нас не понятия, а наша собственная природа со всем ее механизмом. Эта природа носит определенный характер и действует определенным образом, хотя и совершенно бессознательно, ибо она сама — не что иное, как это действие; понятие этого действия не в ней, ибо тогда она должна была бы быть изначально чем-то отличным от этого действия, а если это понятие в нее привходит, то лишь посредством нового действия, которое превращает то, первое, в свой объект.

Однако эта изначальная тождественность действия и бытия, которая мыслится нами в понятии Я, показывает не только полную несостоятельность представления о врожденных понятиях, от чего давно уже пришлось отказаться, после того как было открыто, что во всех понятиях есть нечто деятельное, но и несостоятельность еще и теперь часто встречающегося представления о наличном бытии этих понятий в качестве неких изначальных данностей, поскольку оно основано исключительно на понимании Я как особого, отличного от своей деятельности субстрата. Ибо тот, кто утверждает, что не мыслит деятельность без субстрата, тем самым признает, что этот предполагаемый субстрат мышления сам есть лишь продукт его воображения, т. е. его собственное мышление, которое он, отодвигая таким образом назад в бесконечность, вынужден предположить самостоятельным. Предположение, что в объекте, после того как отняты все присущие ему предикаты, нечто, неизвестно что, еще остается, — не более чем иллюзия, созданная воображением. Ведь никто не станет, например, утверждать, что непроницаемость введена в материю, так как непроницаемость и есть сама материя. Почему же в таком случае говорят о понятиях, введенных в интеллигенцию, если эти понятия и суть сама интеллигенция? Последователи Аристотеля сравнивали душу с чистой доской, на которой запечатлеваются черты внешних вещей. Однако если душа и не чистая доска, то значит ли это, что она должна быть покрыта письменами?

Если понятия в нас суть априорные данности, то сразу

же возникает представление о внешнем толчке, который необходим для развития этих данностей. Интеллигенция — покоящаяся способность, на которую внешние вещи воздействуют в качестве неких побуждающих к деятельности причин или раздражителей. Однако интеллигенция не есть такая покоящаяся способность, которая только еще должна быть приведена в действие, ибо в противном случае она должна была бы быть еще чем-то другим кроме деятельности, деятельностью, соединенной с продуктом, примерно подобно тому, как организм есть уже потенцированное созерцание, осуществленное интеллигенцией. К тому же для того неведомого, от которого исходит толчок, вообще больше не остается объективных предикатов после того, как у него были отняты все априорные понятия; следовательно, этот x надо либо поместить в интеллигенцию, как это делает Мальбранш, который предлагает нам все видеть в Боге, либо следовать глубокомысленному Беркли, который называет свет разговором души с Богом; однако опровергать эти идеи в век, который их даже не понимает, нет никакой необходимости.

Если, таким образом, под априорными понятиями понимать некие изначальные данности в Я, то тогда уж предпочтительнее мысль, что все понятия возникают посредством внешних впечатлений, не потому, что это позволяет мыслить нечто разумное, а потому, что в этом случае в нашем познании были бы по крайней мере единство и целостность. Локк, главный сторонник этого мнения, возражает против фантастических представлений о врожденных понятиях, которые он приписывал Лейбницу, в действительности весьма далекому от этого; при этом Локк не замечает, что, считаем ли мы идеи изначально запечатленными в душе или полагаем, что они запечатлеваются под воздействием объектов, то и другое одинаково непонятно. Он даже не помышляет задать себе вопрос, существуют ли вообще идеи такого рода, не только врожденные, но какие бы то ни было идеи, возникшие под воздействием чего бы то ни было на Душу.

Вся эта путаница разрешается одним положением, согласно которому наше познание изначально столь же не априорно, как и не апостериорно, поскольку все это различие делается только применительно к философскому сознанию. По той же причине, а именно потому, что познание изначально, т. е. применительно к *объекту* философии, к Я, не может быть ни тем ни другим, оно не может быть также частично одним, частично другим, ибо подобное утвержде-

ние, безусловно, делает невозможной какую бы то ни было истину и объективность априорного познания. Дело не только в том, что тогда было бы полностью уничтожено тождество представления и предмета, так как действие и причина никогда не могут быть тождественны, но пришлось бы предположить либо что вещи в качестве некоего бесформенного материала соотносятся с изначально существующими в нас формами, либо, напротив, что эти формы применяются к вещам, теряя тем самым всякую необходимость. Ибо третье возможное предположение, рассматривающее объективный мир и интеллигенцию как бы в виде двух часовых механизмов, которые, ничего друг о друге не зная и будучи полностью обособлены друг от друга, именно в силу того, что каждый идет своим равномерным ходом, совпадают, — это предположение вводит нечто совершенно излишнее и нарушает основной принцип всякого объяснения: не объяснять многим то, что может быть объяснено одним; не говоря уже о том, что и этот лежащий вне всяких представлений интеллигенции объективный мир тем не менее, будучи выражением понятий, также может существовать только посредством интеллигенции и для нее.

ЧЕТВЕРТЫЙ ГЛАВНЫЙ РАЗДЕЛ

СИСТЕМА ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ СОГЛАСНО ПРИНЦИПАМ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

Нам представляется нелишним заранее напомнить читателям, что в наше намерение входит дать не систему моральной философии, а трансцендентальную дедукцию мыслимости и объяснимости моральных понятий вообще; следует также иметь в виду, что все содержание моральной философии, которое подлежит ведению трансцендентальной философии, будет рассмотрено в самых общих чертах, так что вся проблематика в целом сведется к немногим основным положениям и проблемам. Применение же их к отдельным вопросам мы предоставляем читателю — это будет для него и наиболее простым способом убедиться, что он не только постиг сущность трансцендентального идеализма, но, что самое главное, научился пользоваться этой философией как орудием исследования.

Первое положение. Абсолютная абстракция, т. е. начало сознания, объяснима только из самоопределения, или действия интеллигенции, направленного само на себя.

Доказательство. Мы предполагаем известным, что понимается под абсолютной абстракцией. Это — действие, посредством которого интеллигенция абсолютно возвышается над объективным. Поскольку это действие абсолютно, оно не может быть обусловлено каким-либо предшествующим действием; значит, им как бы обрывается связь, в которой необходимость каждого действия обуславливается предшествующим, и начинается новый ряд.

Что действие интеллигенции не следует из ее предшествующего действия, означает: оно не может быть объяснено исходя из интеллигенции в той мере, в какой она есть эта определенная интеллигенция, в какой она действует определенным образом; но так как это действие все-таки должно быть объяснимо, то оно может быть объяснено только посредством абсолютного в самой интеллигенции, посредством последнего принципа всей ее деятельности.

Что действие может быть объяснено только посредством последнего основания интеллигенции, должно (поскольку таковое есть в интеллигенции не что иное, как ее изначальная двойственность) означать следующее: интеллигенция должна определить к этому действию саму себя. Следовательно, действие в самом деле может быть объяснено, но только не из *бытия* интеллигенции в ее определенности, а из ее непосредственного самоопределения.

Но действие, которым интеллигенция саму себя определяет, есть действие, направленное само на себя. Следовательно, абсолютная абстракция может быть объяснена только исходя из подобного действия интеллигенции, направленного само на себя; а поскольку абсолютная абстракция есть начало всякого сознания во времени, то и первоначало сознания может быть объяснено только посредством такого действия, что и требовалось доказать.

Выводы

1. Такое самоопределение интеллигенции называется волеием в самом общем значении этого слова. Что в каждом волеии заключено самоопределение, что оно во всяком случае являет себя таковым, в этом может убедиться каждый с помощью внутреннего созерцания; истинно ли это явление или ложно, нас в данном случае не интересует. Речь здесь идет не об определенном волеии, в котором уже заключено понятие объекта, а о трансцендентальном самоопределении, об изначальном акте свободы. Объяснить же,

что такое это самоопределение, тому, кому оно неведомо на основе собственного созерцания, невозможно.

2. Если это самоопределение есть изначальное воление, то из этого следует, что интеллигенция становится сама для себя объектом только посредством воления.

Таким образом, акт воли дает полное решение нашей проблемы — как интеллигенция познает себя в качестве созерцающей. Теоретическая философия была завершена в трех основных актах. В первом, еще бессознательном акте самосознания *Я* было субъект-объектом, не будучи таковым для самого себя. Во втором, в акте ощущения, объектом для него стала только его объективная деятельность. В третьем, в акте продуктивного созерцания, оно стало для себя объектом в качестве ощущающего, т. е. в качестве субъекта. Пока *Я* — только производящее, оно не объективно в качестве *Я* именно потому, что созерцающее всегда направлено на нечто другое, а не на себя, и, будучи тем, для чего все остальное объективно, само объективным не становится; поэтому мы на протяжении всей этой эпохи продуцирования не могли достигнуть того, чтобы производящее, созерцающее стало для себя объектом в качестве такового. Потенцировано могло быть только продуктивное созерцание (например, посредством организации), но не самосозерцание самого *Я*. Лишь в волении и это самосозерцание возводится в высшую потенцию, так как посредством воления *Я* становится для себя объектом в качестве *целого*, т. е. того, что оно есть, в качестве субъекта и объекта одновременно или в качестве производящего. Это производящее как бы отделяется от лишь идеального *Я* и уже никогда больше не сможет стать идеальным, но остается вечно и абсолютно объективным для самого *Я*.

3. Поскольку *Я* посредством акта самоопределения становится для себя объектом *в качестве Я*, возникает вопрос, как этот акт относится к изначальному акту самосознания, который, будучи также самоопределением, не достигает такого же результата.

В предыдущем изложении уже дан отличительный признак этих двух актов. В первом акте была только простая противоположность между определяющим и определяемым, равная противоположности между созерцающим и созерцаемым. В данном же акте заключена не эта простая противоположность, здесь определяющему и определяемому *вместе* противостоит созерцающее, а созерцаемое и созерцающее первого акта вместе составляют здесь *созерцаемое*.

Основание этого различия состоит в следующем. В том первом акте *Я* вообще было только в *становлении*, ибо оно было не чем иным, как становившимся само для себя объектом; следовательно, в *Я* еще не было идеальной деятельности, которая одновременно могла бы рефлексировать то, что возникает. В данном же акте *Я* уже *есть*, и речь идет уже лишь о том, что оно становится для себя объектом в качестве того, что оно уже есть. Следовательно, с объективной точки зрения этот второй акт самоопределения действительно совершенно такой же, как первый, изначальный, только с той разницей, что в нем вся целостность первого становится объектом для *Я*, тогда как в первом акте объектом для *Я* становилось лишь объективное в *Я*.

Здесь, без сомнения, удобнее всего остановиться и на часто возникающем вопросе: какой же общий принцип объединяет теоретическую и практическую философию?

Этим принципом является автономия, которую обычно кладут в основу одной практической философии, но, будучи рассмотрена как принцип всей философии в целом, она в ее последовательном развитии есть трансцендентальный идеализм. Различие между изначальной автономией и той, о которой идет речь в практической философии, заключается в следующем: посредством изначальной автономии *Я* есть абсолютно само себя определяющее, не будучи таковым для самого себя. В одном и том же действии *Я* дает себе закон и осуществляет его, вследствие чего оно и не различает самого себя в качестве источника закона, но видит законы лишь в своих продуктах, как в зеркале; напротив, в практической философии *Я* противоположно в качестве идеального не реальному, а одновременно идеальному и реальному *Я*, и именно поэтому оно уже не идеальное, а *идеализирующее*. Но по той же причине, по которой идеальному и реальному, т. е. производящему, *Я* противоположно идеализирующее *Я*, первое в практической философии есть уже не созерцающее, т. е. *бессознательное*, а сознательно производящее, т. е. *реализующее*.

Таким образом, практическая философия полностью покоится на двойственности идеализирующего (намечающего идеалы) и реализующего *Я*. Между тем реализация есть также продуцирование, т. е. то же, что в теоретической философии — созерцание, с той только разницей, что здесь *Я* производит сознательно; и, с другой стороны, в теоретической философии *Я* — также и идеализирующее, только здесь понятие и действие, замысел и реализация совпадают.

Из этой противоположности между теоретической и

практической философией можно сразу же сделать ряд важных выводов. Мы остановимся лишь на самых главных.

а) В теоретической философии, т. е. по ту сторону сознания, объект возникает для меня совершенно так же, как он возникает для меня в практической философии, т. е. по эту сторону сознания. Различие между созерцанием и свободной деятельностью заключается лишь в том, что в последней Я есть производящее для самого себя. *Созерцающее*, как всегда, когда объектом ему служит только Я, — *лишь идеально*, *созерцаемое* есть Я в его целостности, т. е. одновременно реальное и идеальное. То, что действует в нас, когда мы действуем свободно, есть то же, что созерцает в нас, или, другими словами, созерцающая и практическая деятельности едины. Этот замечательный результат трансцендентального идеализма позволяет сделать важнейшие выводы как о природе созерцания, так и о природе деятельности.

б) Абсолютный акт самоопределения постулировался для того, чтобы показать, как интеллигенция становится сама для себя созерцающей. Соответственно тому, в чем мы неоднократно убеждались на опыте, нас не должно удивлять, что и в результате этого акта возникает нечто совсем иное, чем мы предполагали. На протяжении всей теоретической философии мы видели, как стремление интеллигенции осознать свою деятельность в качестве таковой постоянно оканчивалось неудачей. То же происходит и здесь. Однако именно на этой неудаче, именно на том, что интеллигенция, созерцая себя производящей, одновременно обретает и полное сознание, основано то, что мир становится для нее действительно объективным. Ибо именно в силу того, что интеллигенция созерцает себя в качестве производящей, чисто идеальное Я отделяется от того Я, которое одновременно идеально и реально, а следовательно, теперь полностью объективно и совершенно независимо от чисто идеального. В том же созерцании интеллигенция становится сознательно производящей, но она должна осознать саму себя в качестве бессознательно производящей. Это невозможно, и только потому мир представляется ей в качестве действительно объективного, т. е. наличествующего без ее содействия. Теперь интеллигенция не перестает производить, но она производит сознательно, следовательно, здесь начинается совершенно новый мир, который отсюда будет уходить в бесконечность. Первый мир, если позволено дать ему такое наименование, т. е. мир, возникший в ходе бессознательного продуцирования, оказывается

в своих истоках как бы вне сознания. Поэтому интеллигенция никогда не сможет непосредственно понять, что она совершенно так же производит из себя тот первый мир, как этот второй, созидание которого начинается с сознания. Подобно тому как из изначального акта самосознания развилась вся природа, из второго акта, акта свободного самоопределения, выйдет вторая природа, дедуцирование которой и составит предмет нашего дальнейшего исследования.

До сих пор объектом нашей рефлексии было лишь тождество акта самоопределения и изначального акта самосознания и только один признак их различия, который сводится к тому, что один акт сознателен, другой бессознателен; однако необходимо остановиться еще на одном очень важном моменте, которому будет уделено внимание в дальнейшем, а именно на том, что изначальный акт самосознания происходит *вне всякого времени*, тогда как второй, составляющий уже не трансцендентальное, а эмпирическое начало сознания, необходимо совершается в определенный момент сознания.

Однако каждое действие интеллигенции, происходящее для нее в определенный момент времени, должно быть в соответствии с изначальным механизмом мышления объяснено. Вместе с тем нельзя отрицать, что действие самоопределения, о котором здесь идет речь, не может быть объяснено каким-либо предшествующим ему действием интеллигенции, ибо мы искали в нем *объясняющего основания*, т. е. подошли к нему *идеально*, а не *реально*, или так, чтобы оно с необходимостью следовало из предшествующего действия. Вообще, напомним об этом мимоходом, пока мы следовали за интеллигенцией в ее продуцировании, каждое последующее действие было обусловлено предыдущим, но, как только мы вышли за пределы этой сферы, все совершенно изменилось, и нам пришлось умозаключать от обусловленного к его условию и, следовательно, неизбежно в конечном итоге достигнуть чего-то безусловного, т. е. необъяснимого. Однако этого не может быть, так как это противоречит собственным законам мышления интеллигенции, и с такой же несомненностью, как то, что это действие приходится на определенный момент времени.

Противоречие состоит в том, что действие должно быть одновременно объяснимым и необъяснимым. Для разрешения этого противоречия должно быть найдено опосредствующее понятие, причем такое, которого мы до сих пор вообще не встречали в сфере нашего знания. При решении

этой проблемы мы действуем так же, как действовали при решении других проблем, т. е. будем все более точно определять нашу задачу, пока не окажется возможным лишь одно ее решение.

«Действие интеллигенции необъяснимо» — это означает: оно не может быть объяснено из какого-либо предшествующего действия интеллигенции; поскольку же нам сейчас известно только одно действие интеллигенции, а именно продуцирование, то это значит, что действие не может быть объяснено исходя из предшествующего продуцирования интеллигенции. Положение «действие необъяснимо исходя из продуцирования» не означает, что оно абсолютно необъяснимо. Однако поскольку в интеллигенции вообще нет ничего, кроме производимого ею, то упомянутое нечто, если оно не есть продуцирование, не может быть в интеллигенции, и все-таки оно должно быть *в ней*, так как оно должно объяснять действие в ней. Таким образом, действие должно быть объяснимо исходя из чего-то, что одновременно есть и не есть продуцирование, осуществляемое интеллигенцией.

Это противоречие может быть опосредствовано только одним способом: упомянутое нечто, в котором содержится основание свободного самоопределения, должно быть продуцированием интеллигенции, а отрицательное условие этого продуцирования должно находиться *вне* ее, первое, несомненно, потому, что в интеллигенцию все проникает только посредством ее собственного действия, второе — потому, что упомянутое действие само по себе необъяснимо, если исходить из самой интеллигенции. Вместе с тем отрицательное условие этого нечто *вне* интеллигенции должно быть определением самой интеллигенции, конечно, определением отрицательным, а поскольку интеллигенция есть только действие, оно должно быть недействованием интеллигенции.

Поскольку это нечто обусловлено недействованием интеллигенции, причем недействованием определенным, оно есть нечто такое, что может быть исключено и может стать невозможным посредством действия интеллигенции, следовательно, оно само есть действие, притом действие определенное. Следовательно, интеллигенция должна созерцать действие в качестве происходящего, как и все остальное, посредством продуцирования из самой себя; таким образом, на интеллигенцию не должно быть оказано какое-либо непосредственное воздействие, вне ее не должно быть какого-либо положительного условия ее

созерцания, она должна быть по-прежнему полностью замкнута в самой себе; вместе с тем она не должна быть причиной упомянутого действия, а должна только содержать его отрицательное условие, и оно должно, следовательно, происходить совершенно независимо от нее. Одним словом, это действие не должно быть непосредственным основанием продуцирования в интеллигенции, но и, наоборот, интеллигенция не должна быть непосредственным основанием этого действия; тем не менее *представление* в интеллигенции о подобном действии как о независимом от нее и *само действие* вне интеллигенции должны сосуществовать таким образом, как будто одно определено другим.

Подобное соотношение мыслимо только посредством предустановленной гармонии. Действие вне интеллигенции разворачивается полностью само собой, в интеллигенции содержится только его отрицательное условие, т. е. если бы интеллигенция действовала определенным образом, то этого действия не было бы, но посредством простого бездействия она не становится прямой или положительной причиной этого действия, ибо это действие не могло бы произойти только из-за того, что она не действует, если бы вне интеллигенции не было еще нечто, в чем содержалось бы основание этого действия. И наоборот, представление об этом действии, или его понятие, входит в интеллигенцию полностью из нее самой, как будто вне ее нет ничего, и все-таки это действие не могло бы быть в ней, если бы оно не происходило действительно и независимо от нее; следовательно, это действие — также лишь косвенная причина того, что в интеллигенции существует данное представление. Такого рода косвенное взаимодействие и есть то, что мы называем предустановленной гармонией.

Однако такое взаимодействие мыслимо лишь между субъектами одинаковой реальности, следовательно, действие вне интеллигенции должно было бы исходить от субъекта, которому свойственна совершенно такая же реальность, как самой интеллигенции, т. е. должна была бы исходить от интеллигенции, находящейся вне ее. Таким образом, вышеуказанное противоречие приводит нас к новому положению.

Второе положение. Акт самоопределения, или свободное действие интеллигенции, направленное само на себя, может быть объяснен только исходя из определенного действия интеллигенции, находящейся вне ее.

Доказательство. Оно содержится в только что данной дедукции и основано только на тех двух положениях, согласно которым самоопределение должно быть одновременно объяснимо и необъяснимо из продуцирования, совершаемого интеллигенцией. Поэтому, не задерживаясь на доказательстве, мы сразу же переходим к тем проблемам, которые возникают из этого положения и из его доказательства.

Прежде всего мы видим, что определенное действие интеллигенции вне нас есть необходимое условие акта самоопределения и тем самым акта сознания, однако нам остается неизвестным, как и каким способом подобное действие вне нас может быть, пусть даже косвенной, причиной свободного самоопределения в нас.

Во-вторых. Мы не постигаем того, как на интеллигенцию вообще может быть оказано какое-либо воздействие извне, следовательно, и того, как возможно воздействие на нее другой интеллигенции. С этой трудностью мы уже в ходе нашей дедукции встречались и преодолели ее, дедуцируя действие вне интеллигенции только как косвенное основание действующая в ней. Однако как мыслимо подобное косвенное соотношение, или подобная предустановленная гармония, между самими различными интеллигенциями?

В-третьих. Если эта предустановленная гармония может быть объяснена, скажем, тем, что вследствие определенного бездействия во мне для меня необходимо положена определенная деятельность интеллигенции вне меня, то следует ожидать, что эта последняя, будучи связана со случайным условием (с моим не-действованием), окажется свободной, что, следовательно, и не-действие во мне будет свободно. Но это не-действие должно быть условием действующая, посредством которого для меня только и возникает сознание, а вместе с ним и свобода; как же мыслить подобное свободное бездействие до того, как возникла свобода?

Прежде чем мы продолжим наше исследование, необходимо решить эти три проблемы.

Решение первой проблемы. Посредством акта самоопределения я должен возникнуть для самого себя в качестве Я, т. е. в качестве субъект-объекта. Далее, этот акт должен быть свободным; основание того, что я самого себя определяю, должно находиться единственно, исключительно во мне самом. Если упомянутое действие свободно, то я должен был *хотеть* именно то, что возникает для меня в ре-

зультате этого действия, и оно должно для меня возникнуть, потому что я этого *хотел*. Однако то, что возникает во мне посредством этого действия, и есть само воление (ибо *Я* есть изначальное воление). Следовательно, *Я* должно было уже хотеть свое воление, до того как я могу свободно действовать, и тем не менее понятие воления вместе с понятием *Я* возникает для меня только посредством этого действия.

Из этого порочного круга можно выйти только в том случае, если воление может стать для меня объектом до воления. Сам я это совершить не могу, следовательно, именно это понятие воления должно было у меня возникнуть посредством действия иной интеллигенции.

Следовательно, только подобное действие вне интеллигенции может стать для нее косвенным основанием самоопределения, посредством которого у нее возникает понятие воления; теперь наша задача — ответить на вопрос: посредством какого действия может возникнуть для интеллигенции понятие воления?

Это не может быть действием, в силу которого для нее возникает понятие действительного объекта, ибо тем самым она вернулась бы к той точке, которую только что оставила. Следовательно, это должно быть понятием возможного объекта, т. е. чего-то, чего сейчас нет, но что в ближайший момент может быть. Но посредством этого понятие воления еще не возникает. Оно должно быть понятием объекта, который может быть лишь в том случае, если его реализует интеллигенция. Только посредством понятия подобного объекта в *Я* может для самого *Я* разъединиться то, что разъединяется в волении; ибо, если для *Я* возникает понятие объекта, *Я* только идеально, если же это понятие возникает для него в качестве понятия объекта, который должен быть реализован его деятельностью, *Я* становится для самого себя идеальным и реальным одновременно. Следовательно, с помощью этого понятия *Я* во всяком случае *может* стать для себя объектом в качестве интеллигенции. Но только может. Для того чтобы оно действительно явилось себе таковым, оно должно противопоставить наличный момент (момент идеальной ограниченности) последующему моменту (производящему) и соотнести их друг с другом. *Я* может быть вынуждено к этому только тем, что упомянутое действие есть требование реализовать объект. Лишь посредством понятия должностного действия возникает противоположение между идеальным и производящим *Я*. Произойдет ли действительно действие,

с помощью которого реализуется требуемое, достоверно неизвестно, ибо то условие действия, которое дано (понятие воления), есть условие этого действия в качестве *свободного*; однако условие не может противоречить обусловленному, так что если положено условие, то действие должно быть необходимым. Само воление всегда остается свободным и должно оставаться таковым, если оно не перестает быть волением. Только условие возможности воления должно быть создано в *Я* без его содействия. Таким образом, мы одновременно видим полностью разрешенным противоречие, которое состоит в том, что одно и то же действие интеллигенции должно быть одновременно объяснимо и необъяснимо. Промежуточное понятие этого противоречия есть понятие требования, так как посредством требования действие *объясняется*, если оно *происходит*, однако это не значит, что оно *должно* произойти. Оно может произойти, как только в *Я* возникнет понятие воления или как только оно обратит рефлексию на самого себя, узрит себя в отражении другой интеллигенции, — но необходимым образом произойти это действие не должно.

Мы не можем сразу же перейти к дальнейшим выводам, к которым ведет это разрешение нашей проблемы, так как нам прежде всего надлежит ответить на вопрос, каким же образом это требование интеллигенции, внешней *Я*, может дойти до *Я*. Выраженный в более общей форме, этот вопрос означает следующее: как же вообще интеллигенции могут воздействовать друг на друга?

Решение второй проблемы. Сначала мы рассмотрим этот вопрос в самой общей форме и безотносительно к данному особенному случаю; общее решение распространится на него само собой.

Что непосредственное воздействие интеллигенций друг на друга в соответствии с принципами трансцендентального идеализма невозможно, в доказательстве не нуждается, и объяснить его не могла до сих пор еще ни одна философия. Уже по одному тому, следовательно, единственно возможное — принять наличие косвенного воздействия различных интеллигенций друг на друга, и здесь речь только и пойдет об условиях такой возможности.

Прежде всего между интеллигенциями, которые должны посредством свободы воздействовать друг на друга, должна существовать предустановленная гармония в общем им представлении о мире. Ибо поскольку всякая определенность привходит в интеллигенцию только посредством определенности ее представлений, то интеллигенции,

которые созерцали бы совершенно различные миры, вообще не имели бы ничего общего и никаких точек соприкосновения друг с другом. Поскольку понятие интеллигенции я черпаю только из самого себя, то интеллигенция, которую мне надлежит признать в качестве таковой, должна в своем созерцании мира находиться в одинаковых условиях со мной; а так как различие между нею и мной вызвано лишь нашими индивидуальностями, то оставшееся, если я устраняю определенность этой индивидуальности, должно быть общим для нас обоих, т. е. мы должны быть равны в отношении к первому, второму и даже третьему ограничению, если отвлечься от определенности последнего.

Однако если интеллигенция создает все объективное из самой себя и общего прообраза представлений, который мы созерцали бы вне себя, не существует, то совпадение в представлениях различных интеллигенций, как в отношении объективного мира в целом, так и в отношении единичных вещей и изменений в одном и том же пространстве и времени — а именно это совпадение и заставляет нас приписывать нашим представлениям объективную истину, — объясняется просто общностью нашей природы или тождеством как нашего первоначального, так и нашего дедуцированного ограничения. Ибо так же, как для отдельной интеллигенции все, что может попасть в сферу ее представлений, предопределено изначальным ограничением, предопределено единством упомянутого ограничения и полное совпадение в представлениях отдельных интеллигенций. Это общее созерцание служит основой и как бы почвой, на которой происходит все взаимодействие между интеллигенциями, субстратом, к которому они именно поэтому постоянно возвращаются, как только между ними возникает дисгармония по поводу того, что не определено непосредственно созерцанием. Мы не отважимся довести наше объяснение до установления абсолютного начала, которое, будучи как бы общим фокусом интеллигенций или творцом и единым их устройтелем (понятия, для нас совершенно непостижимые), могло бы содержать в себе общее основание для совпадения их объективных представлений. Но столь же достоверно, как то, что есть отдельная интеллигенция со всеми дедуцированными нами определениями ее сознания, достоверно и существование других интеллигенций с такими же определениями, ибо они суть условия сознания первой и наоборот.

Однако общими для различных интеллигенций могут

быть только первое и второе ограничения, третье же лишь постольку, поскольку оно вообще им всем присуще, ибо именно третье ограничение превращает интеллигенцию в определенный индивидуум. Поэтому может представиться, что именно третьим ограничением, поскольку оно носит определенный характер, полностью устраняется общность между интеллигенциями. Между тем именно этим ограничением, создающим индивидуальность, может быть вновь обусловлена предустановленная гармония, если мы только захотим увидеть в ней нечто противоположное предшествующей. Ибо если той предустановленной гармонией, которая находит свое выражение в совпадении объективных представлений интеллигенций, в них полагается некая общность, то третьим ограничением, напротив, в каждый индивидуум полагается нечто такое, что именно поэтому отрицается всеми другими; все они могут созерцать это нечто не как их действие, следовательно, только как не их действие, т. е. как действие интеллигенции вне их.

Таким образом, мы утверждаем следующее: непосредственно индивидуальным ограничением каждой интеллигенции, непосредственно отрицанием известной деятельности в ней эта деятельность полагается в качестве деятельности интеллигенции вне ее, что являет собой, следовательно, предустановленную гармонию *отрицательного* рода.

Для обоснования этого должны быть доказаны два положения:

1) я должен рассматривать то, что не есть *моя* деятельность, именно потому, что это не есть моя деятельность, как деятельность интеллигенции, находящейся вне меня, и без всякого воздействия на меня извне;

2) непосредственно полаганием моей индивидуальности без дальнейшего ограничения извне в меня положено отрицание деятельности.

Что касается первого положения, то следует заметить, что речь идет только о сознательных или свободных действиях; правда, интеллигенция ограничена в своей свободе объективным миром, что в общей форме было уже доказано в предшествующем изложении, однако в пределах этой ограниченности она вместе с тем не ограничена, так что ее деятельность может быть направлена, например, на любой объект; предположим, что она начинает действовать, тогда ее деятельность должна быть необходимо направлена на определенный объект, так что все остальные объекты останутся свободными и как бы не затронутыми ею. Однако

понять, как ее изначально совершенно неопределенная деятельность ограничивается подобным образом, можно только в том случае, если направленность в сторону других объектов для нее совершенно невозможна, а это, как нам теперь известно, возможно лишь посредством интеллигенций вне ее. Следовательно, условие самосознания состоит в том, что я вообще созерцаю деятельность интеллигенции вне меня (ибо до сих пор наше исследование еще носит совершенно общий характер), так как условием самосознания является, чтобы моя деятельность направлялась на определенный объект. Однако именно эта направленность моей деятельности есть нечто, уже положенное и предопределенное синтезом моей индивидуальности. Следовательно, этим синтезом для меня уже положены другие интеллигенции, из-за которых я созерцаю себя ограниченным в моем свободном действовании, тем самым для меня положены и определенные действия этих интеллигенций, так что для этого не требуется какое-либо особое их воздействие на меня.

Мы не будем здесь показывать, как это решение применяется к отдельным случаям, или останавливаться на возражениях, которые можно заранее предвидеть, а попытаемся прежде всего пояснить примерами само данное здесь решение.

Приведем для пояснения следующее. К числу изначальных стремлений интеллигенции принадлежит и стремление к познанию, и познание есть также один из объектов, на который может быть направлена ее деятельность. Допустим, что это происходит, произойти же это может лишь при том условии, что все непосредственные объекты деятельности ей уже недоступны; таким образом, ее деятельность именно этим уже ограничена; однако этот объект сам по себе также бесконечен, следовательно, она и здесь должна подвергнуться новому ограничению. Допустим, что ее деятельность направлена на определенный объект знания, тогда она либо откроет науку этого объекта, либо изучит ее, т. е. достигнет этого рода знания под чужим воздействием. Чем же положено здесь это чужое воздействие? Только отрицанием в самой интеллигенции, так как она либо вообще не способна что-либо открыть вследствие своей индивидуальной ограниченности, либо это открытие уже сделано; тогда это также положено синтезом ее индивидуальности, в который входит и то, что начало ее бытия относится именно к данной определенной эпохе. Следовательно, она вообще доступна и как бы открыта чужому

воздействию только посредством отрицания своей собственной деятельности.

Теперь, однако, возникает новый вопрос, наиболее важный для данного исследования: как посредством одного только отрицания может быть положено нечто положительное, вследствие чего я должен созерцать то, что не есть моя деятельность, только потому, что это не моя деятельность, как деятельность интеллигенции вне меня? Ответ таков: для того чтобы вообще хотеть, я должен хотеть нечто определенное, однако я не мог бы хотеть нечто определенное, если бы я мог хотеть все; поэтому уже произвольным созерцанием для меня должна быть устранена возможность хотеть всего, — что, однако, немислимо, если самой моей индивидуальностью, следовательно моим самосозерцанием, поскольку оно есть полностью определенное, уже не положены границы моей свободной деятельности, а ими могут быть не лишённые самости объекты, а только другие свободные деятельности, т. е. действия интеллигенций вне меня.

Если, следовательно, смысл вопроса *таков*: почему же то, что происходит не благодаря мне, вообще должно произойти (к чему в действительности сводится смысл нашего утверждения, так как непосредственно через отрицание определенной деятельности в одной интеллигенции мы допускаем, что эта деятельность позитивно положена в другую интеллигенцию), то мы отвечаем: в силу того, что царство возможностей бесконечно, все, что при известных обстоятельствах вообще возможно благодаря свободе, должно *действительно* быть, если для этого одна интеллигенция и должна быть реально ограничена в своем свободном действовании, причем *действительно* интеллигенциями вне ее, и, таким образом, ей остается только один определенный объект, на который она направляет свою деятельность.

Если же в виде возражения нам будет указано на совершенную непреднамеренность действий, на это мы ответим, что подобные действия вообще не относятся к свободным, следовательно, не относятся и к тем, которые по своей возможности предопределены в мире морального, а суть лишь следствия, вытекающие из природы вещей, или явления, которые, подобно всем другим, уже заранее предопределены абсолютным синтезом.

Можно также предположить, что аргументация будет следующей: допустим, что синтезом моей индивидуальности уже определено, что я созерцаю данное действие как

действие другой интеллигенции, но этим ведь не определено, что его совершит именно *данный* индивидуум; тогда мы в свою очередь зададим вопрос: что же такое этот индивидуум, если не действующий именно так, а не иначе, или: из чего составлено твое понятие о нем, если не из его способа действия? Синтезом твоей индивидуальности для тебя, правда, было определено только то, что эту определенную деятельность вообще осуществляет другой; однако именно вследствие того, что он ее осуществляет, этот другой становится тем определенным, каким ты его мыслишь. Следовательно, то, что ты созерцаешь эту деятельность как деятельность этого определенного индивидуума, было определено не твоей, а его индивидуальностью, хотя основание этого ты можешь искать только в *его* свободном самоопределении, вследствие чего тебе и должно казаться совершенно случайным, что данную деятельность осуществляет именно этот индивидуум.

Выведенная здесь гармония, которая теперь, вне всякого сомнения, должна стать понятной, заключается, следовательно, в том, что непосредственным полаганием во мне пассивности, необходимой для свободы, — так как достигнуть свободы я могу лишь с помощью определенного аффицирования меня и з в н е, — вне меня в качестве необходимого коррелята и для моего собственного созерцания положена активность.

Таким образом, эта теория является обратной по отношению к обычной, и вообще трансцендентальный идеализм возникает в результате полного переворота в прежних способах философского объяснения. Согласно обыкновенному представлению, активностью вне меня полагается пассивность во мне, таким образом, первая изначальна, вторая — производна. Согласно нашей теории, пассивность, положенная непосредственно моей индивидуальностью, является условием активности, которую я созерцаю вне меня. Предположим, что на всю совокупность разумных существ распространяется как бы известное количество активности; каждое из них обладает одинаковым правом на всю активность в целом, однако для того, чтобы вообще быть активным, оно должно быть деятельным определенным образом; если бы оно могло взять всю активность, то на долю всех других разумных существ досталась бы лишь абсолютная пассивность. Следовательно, отрицанием в нем активности непосредственно (т. е. не только в мыслях, но и в созерцании, поскольку все, являющееся условием сознания, должно созерцаться извне) полагается

активность вне этого существа, причем именно в таком количестве, в каком она снимается в нем.

Перейдем ко второму, еще не получившему ответа вопросу, а именно: в какой мере непосредственно полагаем индивидуальности необходимо полагается и отрицание деятельности? Ответ на этот вопрос в значительной степени уже дан предшествующим рассмотрением.

В индивидуальность входит не только ее наличное бытие в определенное время и все остальные ограничения, положенные органическим существованием; но ее ограничивает и само ее действие; действуя, индивидуальность вновь ограничивает себя, вследствие чего в известном смысле можно сказать, что индивидуум становится тем менее свободным, чем больше он действует.

Однако даже для того, чтобы начать действовать, я должен быть уже ограниченным. То, что моя свободная деятельность изначально направлена только на определенный объект, было выше пояснено тем, что наличие других интеллигенций уже лишает меня возможности хотеть всего. Однако наличие многих интеллигенций не может воспрепятствовать тому, чтобы я хотел много объектов; поэтому последняя причина того, что из ряда объектов *B*, *C*, *D* я выбираю именно *C*, должна заключаться во мне самом. Однако это основание не может заключаться в моей свободе, ибо только посредством этого ограничения свободной деятельности определенным объектом я осознаю себя, следовательно, становлюсь свободным, тем самым моя свобода должна быть ограничена еще до того, как я становлюсь свободным, т. е. осознаю свою свободу, и известные свободные действия должны быть для меня невозможными еще до того, как я стал свободным. Сюда относится, например, то, что называют талантом или гением, причем гениальной одаренностью не только в области искусства или науки, но и в действиях. Трудно отрицать истинность сурового суждения, что, так же как несметное число людей изначально не способно к высшим функциям духа, несметное число людей не способно свободно и с величием духа действовать в сфере закона, что является уделом лишь немногих избранных. Именно то, что *свободные* действия уже изначально становятся невозможны в силу неведомой нам необходимости, заставляет людей то сетовать на природу и судьбу за посланные им испытания, то превозносить их благосклонность.

Результат всего исследования можно предельно кратко сформулировать таким образом. Для изначального самосо-

зерцания моей свободной деятельности эта свободная деятельность может быть положена только количественно, т. е. с ограничениями, которые, поскольку эта деятельность свободна и осознана, возможны только посредством интеллигенций вне меня, причем так, что я вижу в воздействии этих интеллигенций на меня только изначальные границы моей собственной индивидуальности и должен был бы созерцать их и в том случае, если бы действительно вне меня не было никаких других интеллигенции. Тому, что я, хотя другие интеллигенции положены в меня только отрицанием, тем не менее должен признавать их существующими независимо от меня, не следует удивляться, так как для этого достаточно представить себе, что это отношение совершенно взаимно и что ни одно разумное существо не может утвердиться в качестве такового без признания других в качестве таковых.

Применив это объяснение общего характера к данному случаю, мы придем к решению *третьей проблемы*.

Если воздействие всех разумных существ на меня положено отрицанием свободной деятельности во мне и вместе с тем это первое воздействие, составляющее условие сознания, может произойти лишь до того, как я стану свободным (ибо свобода возникает только с сознанием), то спрашивается, как может быть свобода ограничена во мне еще до сознания свободы. Ответ на этот вопрос отчасти уже дан в предшествующем изложении, и здесь мы лишь добавим, что воздействие, которое составляет условие сознания, следует мыслить не как отдельный акт, а как нечто длительное, ибо необходимость длительности сознания есть не следствие только наличия объективного мира или первого воздействия другого разумного существа — постоянное воздействие требуется для того, чтобы все вновь и вновь обретать ориентацию в интеллектуальном мире, а это происходит благодаря тому, что под воздействием разумного существа рефлектируется в себе и свободно объективируется не бессознательная, а сознательная и свободная деятельность, которая лишь мерцает сквозь объективный мир. Это постоянно продолжающееся воздействие есть то, что называют воспитанием в самом широком смысле слова; такое воспитание никогда не завершается, но, будучи условием постоянно действующего сознания, продолжается постоянно. Однако непонятно, как такое воздействие может быть необходимо постоянным, если для каждого индивидуума еще до того, как он становится свободным, не отрицается известное количество свободных действий (для

краткости мы считаем дозволенным пользоваться этим выражением). Следовательно, никогда не прекращающаяся, несмотря на увеличивающуюся свободу, взаимодействие разумных существ возможно только благодаря тому, что именуется различием способностей и характеров, и это различие, сколь бы оно ни казалось враждебным стремлению к свободе, необходимо как условие сознания. Однако как это изначальное ограничение соединяется со свободой даже в области моральных действий, в силу чего, например, невозможно, чтобы человек в течение всей своей жизни достиг известной степени совершенства или освободился от зависимости от других, — этому трансцендентальная философия не должна уделять внимание; ее дело повсюду дедуцировать явления, и даже сама свобода для нее — не что иное, как необходимое явление, условия которого именно поэтому должны быть столь же необходимы. Что же касается того, объективны ли и истинны ли эти явления сами по себе, то этот вопрос столь же бессмыслен, как теоретический вопрос, существуют ли вещи сами по себе.

Следовательно, решение третьей проблемы состоит в том, что во мне уже изначальное должно быть свободное, хотя и бессознательное не-действие, т. е. отрицание деятельности, которая, не будь она изначальное снята, была бы свободной и осознать которую я в качестве таковой не могу, поскольку она снята.

Второе положение возвращает нас к прерванному нами выше синтетическому исследованию. Как уже было указано, основание того действия, которым *Я* полагается для самого себя созерцающим, должно содержаться в третьем ограничении. Но именно это третье ограничение было ограничением индивидуальности, ограничением, которым заранее были предопределены наличное бытие и воздействие других разумных существ на интеллигенцию, а вместе с тем и свобода, способность подвергать рефлексии объект, осознавать саму себя и весь ряд свободных и сознательных действий. Следовательно, третье ограничение, или ограничение индивидуальности, есть синтетический пункт или поворотный пункт от теоретической к практической философии; только теперь мы, собственно говоря, достигли области практической философии и начинаем вновь наше синтетическое исследование.

Поскольку ограничение индивидуальности, а тем самым и свободы изначальное было положено только необходимостью интеллигенции созерцать себя в качестве органического индивидуума, в этом усматривают основание того,

почему произвольно и как бы в силу общего инстинкта в том, что в организации случайно, — в своеобразном строении и форме, особенно наиболее благородных органов, — обнаруживают как бы видимое выражение или хотя бы возможность предположить наличие таланта и даже определенного характера.

Дополнения

В проведенном нами только что исследовании мы намеренно не затронули ряд побочных вопросов, на которые теперь, когда исследование в целом завершено, должен быть дан ответ.

1. Утверждалось, что воздействие на объект других интеллигентий делает невозможной бессознательную направленность на него свободной деятельности. Тем самым уже заранее предполагалось, что объект сам по себе не способен возвысить направленную на него деятельность до уровня сознательной, и не потому, что объект абсолютно пассивен по отношению к моему действию, чего, хотя и обратное еще не доказано, с уверенностью предположить нельзя, а только потому, что для себя и без предшествующего воздействия интеллигенции объект не способен подвергнуть в себе рефлексии свободную деятельность как таковую. Что же такое привходит в объект под воздействием интеллигенции, чего он сам по себе и для себя лишен?

Для ответа на этот вопрос предшествующее изложение дает нам по крайней мере одно указание.

Воление в отличие от продуцирования основано не на простой противоположности между идеальной и реальной деятельностями, а на двойной противоположности: между идеальной деятельностью, с одной стороны, идеальной и реальной — с другой. В волении интеллигенция есть одновременно идеализирующая и реализующая. Если бы она была только реализующей, то, поскольку во всякой реализации помимо реальной деятельности всегда присутствует и идеальная, она выражала бы в объекте понятие. Но так как она не только реализующая, но, кроме того, и независимо от реализации идеальная, то она не только может выразить в объекте понятие, но и должна посредством свободного действия выразить в нем понятие. Поскольку же продуцирование основано только на *простой* противоположности между идеальной и реальной деятельностями, понятие должно настолько принадле-

жать к сущности самого объекта, чтобы быть совершенно неотличимым от него; понятие не выходит за границы объекта, они должны исчерпывать друг друга. Напротив, в продуцировании, в котором содержится *идеальная деятельность идеальной интеллигенции*, понятие необходимо должно выходить за пределы объекта или как бы возвышаться над ним. Но это возможно лишь в том случае, если понятие, выходящее за пределы объекта, может быть исчерпано чем-то другим, внешним ему, т. е. если первый объект относится к чему-то другому как *средство к цели*. Следовательно, свободным продуцированием в объект привносится понятие понятия, а это и есть понятие цели вне объекта. Ибо сам по себе объект никогда не имеет цели вне себя, так как если и существуют целенаправленные объекты, то они могут быть таковыми лишь по отношению к самим себе, они суть своя собственная цель. Лишь произведение искусства в широком смысле слова имеет цель вне себя. Следовательно, столь же несомненно, как то, что интеллигенции должны в своем действии ограничивать друг друга, а это так же необходимо, как само сознание, должны присутствовать в сфере наших внешних созерцаний и произведения искусства. Однако этим еще не дан ответ на важный для трансцендентального идеализма вопрос, *как* возможны произведения искусства.

Итак, вследствие направленности свободной и сознательной деятельности на объект в объект привносится понятие понятия, а в объекте слепого продуцирования, напротив, понятие непосредственно переходит в объект и может быть отличено от него только благодаря понятию понятия, которое, однако, возникает для интеллигенции только через внешнее воздействие; объект слепого созерцания именно поэтому не сможет продолжать рефлексию, т. е. направлять ее на нечто от него независимое; следовательно, интеллигенция остановится на явлении, тогда как произведение искусства, которое, правда, сначала также есть только мое созерцание, тем, что оно выражает понятие понятия, ведет рефлексию непосредственно к *интеллигенции вне ее* (ибо только такая интеллигенция способна иметь потенцированное понятие) и, таким образом, к чему-то абсолютно *от нее* независимому. Следовательно, только произведение искусства может привести интеллигенцию к чему-то, что есть не объект, т. е. ее продукт, а нечто бесконечно более высокое, чем все объекты, а именно к *созерцанию* вне ее, которое, поскольку оно никогда не сможет стать созерцаемым, есть для нее первое абсолютно объективное,

полностью от нее независимое. Объект, который ведет рефлексию к чему-то вне всякого объекта находящемуся, оказывает свободному воздействию невидимое идеальное противодействие, посредством которого именно поэтому рефлексии в себе подвергается не объективное, производящее воздействие, а воздействие, идеальное и производящее одновременно. Следовательно, где противодействие встречается сила, теперь объективная, а после дедуцирования выступающая в качестве физической, там может быть только природа; там же, где рефлексию обращает на себя сознательная, т. е. идеальная, деятельность третьей потенции, необходимым образом незримо присутствует нечто вне объекта, что делает слепую направленность деятельности на объект совершенно невозможной.

Следовательно, не может быть и речи о том, что произведенным на объект воздействием интеллигенции моя свобода по отношению к нему абсолютно снимается; дело лишь в том, что невидимое противодействие, которое я встречаю в подобном объекте, принуждает меня к решению, т. е. к самоограничению, или что деятельность других разумных существ в той мере, в какой она фиксирована или представлена в объектах, ведет к тому, чтобы принудить меня к самоопределению. Только это, т. е. как я могу хотеть нечто определенное, и надлежало нам объяснить.

2. Только благодаря тому, что вне меня существуют интеллигенции, мир вообще становится для меня объективным.

Только что было показано, что лишь воздействие интеллигенций на чувственный мир заставляет меня принять что-либо в качестве абсолютно объективного. Здесь речь идет не об этом, а лишь о том, что вся совокупность объектов становится для меня реальной лишь благодаря тому, что вне меня существуют интеллигенции. И речь здесь идет не о том, что возникает в силу привычки или воспитания; мы хотим сказать лишь, что уже изначально представление об объектах вне меня может у меня возникнуть только благодаря существованию интеллигенций вне меня.

Ибо а) то, что представление о чем-то *вне меня* может возникнуть лишь благодаря воздействию интеллигенций на меня или на объекты чувственного мира, которые носят на себе их отпечаток, явствует уже из того, что объекты сами по себе не существуют вне меня, так как там, где есть объекты, присутствую и я, и даже пространство, в котором я их созерцаю, есть изначально только во мне. Единственное изначально *вне меня* есть *созерцание* вне меня, и это тот

пункт, где изначальный идеализм впервые превращается в реализм.

б) Однако то, что я принужден представлять *объекты* в качестве существующих *вне* меня и независимо от меня (ибо, что объекты являются мне таковыми, должно быть дедуцировано в качестве необходимого, если это вообще может быть дедуцировано) только посредством созерцания вне меня, надлежит доказать следующим образом.

Убедиться в том, что объекты действительно существуют вне меня, т. е. независимо от меня, я могу только в том случае, если они существуют и тогда, когда я их не созерцаю. Уверенность в том, что вещи существовали до появления индивидуума, не может быть им достигнута вследствие того, что он обнаруживает себя вступающим в последовательность лишь в некой определенной ее точке, ибо это — следствие лишь его второго ограничения. Единственная объективность, которую мир может иметь для индивидуума, состоит в том, что мир созерцается интеллигенциями, находящимися вне его. (Из этого может быть выведено и то, что должны быть состояния индивидуума, когда он не созерцает.) Следовательно, уже определенную нами раньше гармонию между произвольными представлениями различных интеллигенций следует дедуцировать одновременно в качестве единственного условия, при котором мир становится для индивидуума объективным. Для индивидуума другие интеллигенции суть как бы вечные носители мироздания; сколько интеллигенций, столько нерушимых зеркал объективного мира. Мир независим от меня, хотя и положен лишь посредством Я, ибо для меня он основан лишь на созерцании других интеллигенций, общий мир которых есть исконный прообраз, совпадение которого с моими представлениями только и составляет истину, В трансцендентальном исследовании мы будем ссылаться не на свидетельства опыта, согласно которым несовпадение наших представлений с представлениями других заставляет нас в какой-либо момент усомниться в их объективности, и не на то, что своего рода критерием для объяснения каждого неожиданного явления нам служат представления других; мы укажем лишь на то, что поскольку и созерцание, подобно всему другому, может стать объективным для Я только посредством внешних объектов, которые суть не что иное, как интеллигенции вне нас, то может быть столько же созерцаний нашего созерцания.

Таким образом, из всего сказанного, безусловно, следует, что изолированное разумное существо не могло бы

осознать не только свободу, но и объективный мир как таковой что, следовательно, лишь интеллигенции вне индивидуума и его непрекращающееся взаимодействие с ними завершают сознание со всеми его определениями.

Только теперь полностью решена наша задача — объяснить, как *Я* познает самого себя созерцающим. Воление (со всеми определениями, связанными с ним в соответствии с предшествующим изложением) есть действие, посредством которого само созерцание полностью полагается в сознание.

Согласно известному уже методу нашей науки, перед нами стоит теперь новая задача.

Е. Задача:

объяснить, посредством чего воление вновь становится объективным для Я

Решение

Третье положение. Воление изначально необходимо направлено на внешний объект.

Доказательство. Свободным актом самоопределения *Я* как бы уничтожает всю материю своего представления, обретая полную свободу по отношению к объективному; и лишь тем самым воление, собственно говоря, и становится волением. Однако *Я* не могло бы осознать этот акт как таковой, если бы воление в свою очередь не становилось для него объектом. Это возможно лишь в том случае, если объект созерцания становится зримым выражением его воления. Однако каждый объект созерцания должен быть определенным. Следовательно, этим определенным он должен быть лишь потому, что *Я* хотело этим определенным образом, и в той мере, в какой *Я* этого хотело. Только таким образом *Я* может быть само причиной материи своего представления.

Однако, далее, действие, посредством которого объект становится этим определенным, не может быть абсолютно тождественным самому объекту, ибо в противном случае действие было бы слепым продуцированием, только созерцанием. Следовательно, действие как таковое и объект должны оставаться различимыми. Однако действие, постигаемое как таковое, есть понятие. Различимыми же понятие и объект могут оставаться только тогда, когда объект существует независимо от этого действия, т. е. когда этот объ-

ект — *внешний*. И обратно, именно поэтому объект становится для меня внешним лишь благодаря волею, ибо воление есть воление лишь постольку, поскольку оно направлено на нечто независимое от него.

Здесь уже объяснено то, чему в дальнейшем будет дано более полное объяснение, а именно почему Я не может являться себе в качестве создающего объект в его субстанциальности, почему всякое созидание принимает в волеии характер лишь формирования или образования объекта.

В ходе нашего доказательства мы действительно установили, что воление как таковое может стать для Я объективным только в силу его направленности на внешний объект, однако этим еще не показано, откуда берется сама эта направленность.

При постановке этого вопроса уже предполагается, что продуктивное созерцание сохраняется, поскольку я хочу, или что в самом волеии я вынужден представлять определенные объекты. Не будь действительности, не было бы и воления. Следовательно, вследствие воления непосредственно возникает противоположность, поскольку в результате его я, с одной стороны, осознаю свободу, а тем самым и бесконечность, с другой — будучи вынужден иметь представление, постоянно насильственно возвращаюсь к конечности. При наличии подобного противоречия должна возникнуть деятельность, парящая на равном расстоянии между бесконечностью и конечностью. Только для краткости мы назовем здесь эту деятельность воображением, не стремясь тем самым бездоказательно утверждать, будто то, что обычно называют воображением, и есть такая деятельность, которая парит между конечностью и бесконечностью, или, что то же самое, опосредствует теоретическую и практическую сферы; всему этому будет дано доказательство ниже. Следовательно, способность, которую мы пока называем воображением, также необходимо произведет в этом парении нечто, что само будет парить между бесконечностью и конечностью и поэтому также может быть воспринято только в качестве такового. Продукты такого рода суть то, что в противоположность понятиям называют *идеями*, и именно поэтому воображение являет собой в этом парении не рассудок, а разум, и, с другой стороны, то, что обычно называют теоретическим разумом, есть не что иное, как воображение на службе свободы. Что идеи суть просто объекты воображения, существующие только в названном парении между конечностью и бесконечностью, явствует из того, что, будучи превращены в объекты рассудка, они

ведут к тем неразрешимым противоречиям, определенным Кантом как антиномии разума, существование которых основано только на том, что рефлектируется либо объект — и в этом случае он с необходимостью конечен, либо сама рефлексия, в результате чего объект вновь непосредственно становится бесконечным. Поскольку же очевидно, что объект идеи конечен или бесконечен только в зависимости от свободной направленности рефлексии, а сам по себе объект не может быть ни тем ни другим, то эти идеи должны быть только продуктами воображения, т. е. такой деятельности, которая не производит ни конечное, ни бесконечное.

Однако, как *Я* в волении, пусть даже только мысленно, совершает переход от идеи к определенному объекту (ибо вопрос, как подобный переход возможен объективно, здесь еще не ставится), понять невозможно, если здесь не существует нечто опосредствующее, которое для действия есть именно то, что в мышлении есть для идеи символ, для понятий — схема. Это опосредствующее есть *идеал*.

Вследствие противоположности между идеалом и объектом для *Я* впервые возникает противоположность между объектом, требуемым идеализирующей деятельностью, и объектом, существующим в вынужденном мышлении; но в силу этой противоположности непосредственно возникает стремление превратить объект из такого, какой он есть, в такой, каким он должен был бы быть. Возникающую здесь деятельность мы называем влечением, так как она, будучи свободной, вместе с тем проистекает непосредственно и без какой-либо рефлексии из чувства, и два этих момента в совокупности дают завершенное понятие влечения. Именно это состояние *Я*, парящего между идеалом и объектом, и есть состояние чувства, ибо это есть состояние ограниченности для самого себя. Однако в каждом чувстве чувствуется противоречие и чувствоваться может вообще только внутреннее противоречие в нас самих. Каждым противоречием непосредственно дано условие деятельности; деятельность возникает, как только дано ее условие, без какой-либо дальнейшей рефлексии, и если она одновременно есть свободная деятельность, чем, например, продуцирование не является, то именно потому и лишь постольку она есть влечение.

Следовательно, направленность на внешний объект находит свое выражение во *влечении*, и это влечение возникает непосредственно из противоречия между идеализирующим *Я* и созерцающим *Я* и ведет непосредственно к восстановлению снятого тождества *Я*. Это влечение не-

обходимо должно быть связано с отношением причинности для того, чтобы самосознание сохранялось (ибо мы все еще дедуцируем все действия *Я* в качестве условий самосознания, поскольку посредством одного только объективного мира самосознание не завершается, а лишь доводится до определенной точки, с которой оно *может* начаться, продолжаться же оно может только посредством свободных действий); спрашивается только: *каким образом* это влечение может быть связано с причинностью?

Здесь совершенно очевидно постулируется переход от (чисто) идеального к объективному (идеальному и реальному одновременно). Попытаемся установить сначала отрицательные условия такого перехода, а затем перейдем к положительным, т. е. к таким, при которых этот переход действительно осуществляется.

А

а) Свободой для идеального *Я* непосредственно открывается бесконечность, так как несомненно, что ограничение придано ему только объективным миром; однако сделать своим объектом бесконечность оно не может, не ограничив ее; вместе с тем бесконечность может быть ограничена не абсолютно, а только для действия, таким образом, что, как только идеал реализован, идея может устремляться далее, и так до бесконечности. Следовательно, идеал значим всегда только для данного момента действия, сама же идея, которая в рефлексии, обращенной на действие, все вновь и вновь становится бесконечной, может быть реализована только в бесконечном продвижении. Лишь благодаря тому, что свобода каждый момент ограничивается и вместе с тем вновь становится бесконечной в своем стремлении, возможно сознание свободы, т. е. продолжение самого самосознания. Ибо именно свобода обеспечивает непрерывность самосознания. Если я подвергаю рефлексии продуцирование времени в моем действовании, то время становится для меня прерывающейся, составленной из отдельных моментов величиной. Однако в самом действовании время для меня всегда непрерывно, и тем более непрерывно, чем больше я действую и чем меньше рефлектирую. Следовательно, упомянутое стремление может получить свое выражение в рамках причинного отношения только во *времени*, что служит первым определением упомянутого перехода. Поскольку же течение времени объективно может мыслиться только в последовательности представле-

нии, каждое из которых определено предшествующим, то в этом свободном продуцировании также должна иметь место подобная последовательность с той только разницей, что представления будут относиться друг к другу не как причина и действие, а, поскольку в каждом сознательном действовании содержится понятие понятия, т. е. понятие цели, как средство и цель; оба этих понятия относятся к понятиям причины и действия так, как понятие понятия относится вообще к простым понятиям. Именно из этого явствует, что сознание свободы обусловлено тем, что я могу достигнуть реализации каждой цели не непосредственно, а только через ряд промежуточных звеньев.

b) Мы установили, что действие не должно абсолютно переходить в объект, ибо в противном случае оно было бы созерцанием, объект же всегда должен оставаться внешним, т. е. отличным от моего действия. Как это мыслимо?

Согласно a) влечение может обрести причинное выражение только во времени. Объект же есть нечто противоположное свободе; между тем он должен быть определен свободой; следовательно, здесь заключено противоречие. Предположим, что в объекте содержится определение, равное a , свобода же требует противоположного определения, равного $\neg a$. Для свободы это не противоречие, но это противоречие для созерцания. Для него противоречие может быть устранено только вообще опосредствующим, т. е. временем. Если бы я мог создать $\neg a$ вне всякого времени, то переход от a к $\neg a$ невозможно было бы представить, так как a и $\neg a$ существовали бы одновременно. Однако в последующий момент должно быть нечто, чего нет теперь, лишь тогда возможно сознание свободы. Последовательность во времени не может быть воспринята без наличия чего-то постоянно пребывающего. Переход в моих представлениях от a к $\neg a$ снимает тождество сознания, следовательно, в процессе перехода тождество должно быть вновь произведено. Это произведенное в процессе перехода тождество есть субстанция; именно это — момент, когда данное понятие, как и другие категории отношения, полагается посредством необходимой рефлексии в обыденное сознание. В действовании я являюсь себе совершенно свободным изменить все определения вещей: но объект не есть нечто отличное от своих определений, и тем не менее мы мыслим объект, невзирая на все изменения его определений, как тождественный себе, т. е. как субстанцию. Следовательно, субстанция есть не что иное, как то, что несет все эти определения, и, собственно говоря, — лишь

выражение постоянной рефлексии, направленной на становление объекта. Поскольку, представляя себя воздействующими на объекты, мы необходимо должны мыслить переход объекта из одного состояния в противоположное, мы можем являться себе лишь в качестве изменяющих *случайные* определения вещей, а не их субстанциальность.

с) Только что было высказано следующее утверждение: если я изменяю случайные определения вещей, то мое действие должно сопровождаться постоянным рефлексированием изменяющегося объекта. Но рефлексии без сопротивления не бывает. Следовательно, для того чтобы свободная деятельность происходила при постоянной рефлексии, эти случайные определения не должны изменяться без сопротивления. Из этого явствует также, что случайные определения вещей составляют в них то, что ограничивает меня в действии, и именно это объясняет, почему эти вторичные свойства вещей (которые служат выражением определенной ограниченности), например твердость, мягкость и т. д., вообще не существуют для чистого созерцания.

Выведенные до сих пор отрицательные условия перехода из субъективного в объективное все еще не объясняют, как же действительно происходит этот переход, т. е. каким образом и при каких условиях я вынужден его себе представлять. Само собой разумеется, что подобный переход вообще не мог бы произойти без постоянного соотношения между идеалом и определенным в соответствии с ним объектом, а это соотношение возможно лишь посредством созерцания, которое само, однако, не проистекает из *Я*, а только парит между двумя противоположными представлениями *Я*: представлением, свободно очерченным, и представлением объективным. Поэтому мы сразу же переходим к главной задаче нашего исследования.

В

Для проведения этого исследования мы возвращаемся к нашему первому требованию. Свободной деятельностью что-то должно быть определено в объективном мире.

В объективном мире все существует только постольку, поскольку это созерцает в нем *Я*. Следовательно, утверждение «что-то меняется в объективном мире» означает то же, что утверждение «что-то меняется в моем созерцании», а упомянутое требование равнозначно следующему: посредством свободной деятельности во мне должно быть нечто определено в моем внешнем созерцании.

Как из свободы можно перейти в объективный мир, было бы совершенно непостижимо, если бы этот мир был чем-то в себе пребывающим; непостижимо даже при помощи предустановленной гармонии, также возможной лишь посредством некоего третьего, модификации которого суть как интеллигенция, так и объективный мир; следовательно, это возможно только при помощи чего-то, посредством чего была бы снята вся свобода в действовании. То, что сам мир есть лишь модификация *Я*, придает исследованию совершенно иной характер.

Вопрос теперь гласит: как что-то может быть определено во мне посредством свободной деятельности, если я не свободен, если я созерцаю? Утверждение «моя свободная деятельность осуществляется в рамках причинности» означает: я созерцаю ее в качестве таковой. *Я действующее* отлечено от *Я созерцающего*; тем не менее в отношении к объекту они должны быть тождественны; то, что положено в объект действующим *Я*, должно быть положено и в созерцающее *Я*, действующее *Я* должно определять созерцающее *Я*. Ибо, что я есмь то, что теперь *действует*, мне известно только благодаря тождеству этого *Я* с тем, которое созерцает действие, осознает действие. Действующее *Я* (как кажется) не *знает*, оно лишь действует, оно лишь объект; только созерцающее *Я* знает, и именно поэтому оно только субъект. Как же осуществляется здесь такое тождество, при котором в объекте положено именно то, что в субъекте, а в субъекте именно то, что в объекте?

Предварительно мы ответим на этот вопрос лишь в общей форме, более подробное пояснение отдельных моментов будет дано в дальнейшем.

Свободно действующим *Я* нечто должно быть определено в *Я* объективно созерцающем. Но что же такое свободно действующее *Я*? Всякое свободное действие основано, как мы знаем, на двойной противоположности между идеальным *Я*, с одной стороны, и *Я*, идеальным и реальным одновременно, — с другой. Но что же такое созерцающее *Я*? Именно это идеальное и реальное одновременно, которое являет собой в свободном действовании объективное. *Следовательно, Я, свободно действующее, и Я созерцающее различны, если положена идеальная деятельность, производящая деятельность; они едины, если эта деятельность мысленно устраняется.* Это, без сомнения, и есть то, на что должно быть прежде всего направлено наше внимание и в чем следует искать основание постули-

рованного нами тождества между *Я*, свободно действующим, и *Я*, объективно созерцающим.

Однако для полного уяснения этого следует вновь напомнить, что все, выведенное нами до сих пор, относится только к *явлению*, или составляет только условие, **при** котором *Я* должно являться самому себе, — следовательно, не обладает реальностью, одинаковой с реальностью самого *Я*. То, что мы пытаемся объяснить теперь, а именно как посредством *Я*, поскольку оно *действует*, может быть что-то определено в *Я*, поскольку оно *знает*, — вся эта противоположность между *Я* действующим и *Я* созерцающим, несомненно, также относится только к *явлению Я*, а не к самому *Я*. *Я* должно *являться* самому себе так, будто в его созерцании или, поскольку оно его не осознает, во внешнем мире что-то определяется его действием. Если принять эту предпосылку, то все дальнейшее объяснение должно быть достаточно понятным.

Мы установили противоположность между *Я*, свободно действующим, и *Я*, объективно созерцающим. Однако эта противоположность существует не объективно, т. е. не в *Я* самом по себе, ибо действующее *Я* само есть и созерцающее, только здесь оно одновременно и созерцаемое, объективное и тем самым ставшее *действующим Я*. Если бы *Я* (с его деятельностью, идеальной и реальной одновременно), которое созерцает, не было здесь одновременно и созерцаемым, то действие все еще являлось бы как созерцание, и, наоборот, то, что созерцание является в качестве действия, имеет свое основание только в том, что *Я* здесь не только созерцающее, но и созерцается в качестве созерцающего. Созерцающее, будучи созерцаемо, и есть само действие. Следовательно, между действующим и внешне созерцающим нет опосредствования, а значит, немислимо и опосредствование между свободно действующим и внешним миром. Более того, было бы совершенно непонятно, как действием *Я* могло бы быть определено внешнее созерцание, если бы действие и созерцание не были изначально едины. Мое действие, когда я, например, строю объект, должно одновременно быть и созерцаемым, и обратно, мое созерцание должно быть в данном случае одновременно и действием; только *Я* этого тождества видеть не может, так как для *Я* объективно созерцающее здесь — не созерцающее, а созерцаемое, следовательно, для *Я* тождество между действующим и созерцающим снято. Изменение, вызванное во внешнем мире свободным действием, должно происходить в полном соответствии

с законами продуктивного созерцания, так, будто свобода не играет здесь никакой роли. Продуктивное созерцание действует как бы совершенно изолированно и производит в соответствии со своими специфическими законами то, что именно теперь происходит. То, что для *Я* это продуцирование не выступает в качестве *созерцания*, основано только на том, что понятие (идеальная деятельность) противоположно здесь объекту (объективной деятельности), тогда как в созерцании субъективная и объективная деятельности едины. Однако то, что понятие здесь предшествует объекту, также объясняется тем, что здесь мы имеем дело с явлением. Если же понятие предшествует объекту только в явлении, а не объективно, или действительно, то и свободное действие как таковое относится только к явлению, и единственно объективное есть созерцающее. Следовательно, подобно тому как можно сказать, что я, полагая, что созерцаю, в действительности был действующим, можно сказать, что я теперь, полагая, что воздействую на внешний мир, в действительности остаюсь созерцающим и все то, что встречается в действовании, вне созерцания, по существу относится только к явлению единственно объективного, созерцания; и обратно, если мы устраним из действия все относящееся к явлению, останется только созерцание.

Попытаемся теперь рассмотреть в других аспектах и еще более пояснить уже в достаточной мере доказанный, как мы полагаем, результат проведенной нами дедукции.

Когда сторонник трансцендентального идеализма утверждает, что никакого перехода из объективного в субъективное не существует, что то и другое изначально едины и объективное есть лишь ставшее объектом субъективное, то основным вопросом, на который он должен ответить, является следующий: как же возможно обратное, переход из субъективного в объективное, что, как мы должны признать, происходит в действовании. Если в каждом действовании свободно созданное нами понятие должно переходить в независимо от нас существующую природу, а эта природа в действительности независимо от нас не существует, то как может быть мыслим подобный переход?

Без сомнения, лишь посредством того, что мы именно этим нашим действием заставляем мир обрести для нас объективность. Мы действуем свободно, и мир становится существующим независимо от нас — два этих положения должны быть синтезированы.

Если мир — не что иное, как наше созерцание, то

несомненно, что мир становится для нас объективным, если объективным становится для нас наше созерцание. Между тем утверждается, что наше созерцание становится для нас объективным только посредством действия и то, что мы называем действием, есть не что иное, как явление нашего созерцания. При такой предпосылке нас уже не удивит следующее положение: «То, что представляется нам воздействием на внешний мир, с идеалистической точки зрения — не что иное, как продолжающееся созерцание». Следовательно, если, например, в результате действия произойдет какое-либо изменение во внешнем мире, то это изменение, рассматриваемое само по себе, есть такое же созерцание, как и любое другое. Таким образом, объективное здесь — само созерцание, то, что лежит в основе явления; то, что относится здесь к явлению, есть воздействие на мыслимый нами независимым чувственный мир; следовательно, объективно здесь нет перехода из субъективного в объективное, так же как не было перехода из объективного в субъективное. Все дело в том, что я не могу являться себе созерцающим, не созерцая при этом субъективное переходящим в объективное.

Все исследование этого вопроса может быть сведено к общему основоположению трансцендентального идеализма, согласно которому субъективное в моем знании никогда не может быть определено объективным. В действовании объект необходимо мыслится в качестве определенного причинным отношением, которое я связываю с каким-либо понятием. Но что заставляет меня мыслить неизбежно таким образом? Даже если я без всякого объяснения принимаю, что объект непосредственно определен моим действием и относится к нему как созданное к созидающему, то как же он все-таки определен для моего представления, почему я вынужден созерцать объект именно таким, каким я определил его моим действием? Мое действие есть здесь объект, ибо действие противоположно созерцанию или знанию. Но посредством этого действия, этого объективного, должно быть что-то определено в моем знании, в моем созерцании. Это невозможно, так как противоречит приведенному нами выше основоположению. Действие не может определять мое знание о нем, напротив, каждое действие, подобно всему объективному, уже изначально должно быть знанием, созерцанием. Все это настолько ясно и очевидно, что трудность может заключаться только в понимании того, каким образом в аспекте являемости следует мыслить превращение в действие

того, что объективно есть созерцание. Рефлексия должна здесь идти по трем направлениям. Она будет обращена:

а) на *объективное, на созерцание*;

б) на *субъективное*, что также есть созерцание, но созерцание созерцания; первое созерцание мы назовем в отличие от него объективным, второе *идеальным*;

с) на *явление* объективного. Выше уже было доказано, что объективное, созерцание, не может являться так, чтобы самому созерцанию не предшествовало понятие созерцания (идеальное). Однако если понятие созерцания предшествует самому созерцанию и, таким образом, само созерцание определяется понятием созерцания, то созерцание есть продуцирование согласно понятию, т. е. свободное действие. Но понятие предшествует самому созерцанию только для объективации созерцания, следовательно, и действие есть только явление созерцания, а то, что в нем объективно, есть продуцирование само по себе вне связи с предшествующим ему понятием.

Попробуем пояснить это примером. Посредством введения мною причинного ряда во внешнем мире происходит какое-либо изменение. Если сначала подвергнуть рефлексии только это изменение само по себе, то утверждение «во внешнем мире что-то происходит», без сомнения, означает то же, что «я произвожу это»; ибо во внешнем мире вообще нет ничего, не опосредствованного моим продуцированием. Поскольку это мое продуцирование есть созерцание, а оно именно таково, понятие изменения не предшествует самому изменению; поскольку же само это продуцирование должно в свою очередь стать объектом, понятие должно ему предшествовать. *Объект*, который должен здесь явиться, есть само продуцирование. Следовательно, в самом продуцировании, т. е. в объекте, понятие не предшествует созерцанию, оно предшествует ему только для идеального Я, для Я, созерцающего самого себя в качестве созерцающего, т. е. только для являющегося.

Здесь одновременно уясняется, откуда у нас теперь впервые появляется различие между объективным и субъективным, между *самим по себе* и только *явлением*, различие, которого мы до сих пор еще не проводили. Причина заключается в том, что здесь мы впервые располагаем чем-то подлинно объективным, а именно тем, в чем содержится основание всего объективного, — деятельностью, одновременно идеальной и реальной, которая уже больше никогда не может стать субъективной и которая полностью обособилась от только идеального Я. В этой деятельности,

поскольку она объективна, идеальное и реальное одновременно и едины; поскольку же она выступает как явление и в противоположность чисто идеальной, созерцающей деятельности, которой она противостоит, представляет собой теперь только реальную деятельность, понятие ей предшествует, и лишь постольку она есть действие.

После этих разъяснений мог бы возникнуть еще только один вопрос: как интеллигенция вообще может быть созерцающей, после того как мы установили, что продуцирование для нее завершено в теоретической философии. На это мы даем следующий ответ: там нашло свое завершение только продуцирование, поскольку оно было субъективным; интеллигенция, поскольку она объективна, никогда не может быть иной, чем она есть, а именно субъектом и объектом одновременно, т. е. производящей; только продуцирование должно будет происходить в границах идеальной деятельности, противостоящей производящей деятельности, что нами, однако, еще не дедуцировано.

Однако для того, чтобы не расходиться с обыденным сознанием, мы зададимся также вопросом, почему мы считаем возможным считать упомянутое действующее объективное свободным, если оно выступает в дедукции как совершенно слепая деятельность. Это происходит в силу той же иллюзии, которая заставляет нас считать объективным и объективный мир. Ибо то, что само это действие относится лишь к объективному миру (и потому так же реально, как этот мир), следует из того, что оно становится действием лишь посредством объективации. Исходя из этого можно по-новому осветить даже теоретический идеализм. Если объективный мир есть только явление, таково и объективное в нашем действовании, и обратно, только если мир обладает реальностью, ею обладает и объективное в действовании. Следовательно, в объективном мире и в нашем воздействии на чувственный мир мы видим одну и ту же реальность. Это сосуществование, более того, эта взаимообусловленность объективного действия и реальности мира — результат одного трансцендентального идеализма, не доступный никакой иной философской системе.

Каким же образом *Я* все-таки оказывается *действующим* во внешнем мире? Оно таково только вследствие того тождества бытия и явленности, которое выражено уже в самосознании. *Я* есть лишь посредством того, что оно является себе, его знание есть бытие. Положение $Я = Я$ означает не что иное, как: *Я*, которое *знает*, есть то же, что

Я, которое *существует*, мое знание и мое бытие исчерпывают друг друга, субъект сознания и субъект деятельности едины. Вследствие того же тождества мое знание и свободное действие также тождественны самому свободному действию, или положение «я созерцаю себя объективно действующим» равнозначно положению «я есмь объективно действующий».

II

Если, как мы только что вывели и доказали, являющее себя действием есть само по себе лишь созерцание, то из этого следует, что всякое действие должно постоянно ограничиваться законами созерцания, и то, возможность чего исключается законами природы, не может созерцаться как результат свободного действия, что служит еще одним доказательством упомянутого тождества. Однако переход из субъективного в объективное, который, пусть только в сфере явления, действительно осуществляется, и сам содержит противоречие законам природы. То, что должно созерцаться как воздействующее на реальное, само должно являть себя реальным. Поэтому я не могу созерцать себя непосредственно воздействующим на объект, а только воздействующим через посредство материи, которую, однако, я должен, действуя, созерцать в качестве тождественной с самим собой. Материя как непосредственный орган свободной, обращенной вовне деятельности есть органическое тело, которое поэтому должно являть себя способным к свободным и по видимости произвольным движениям. То влечение, которое я в своем действии подчиняю причинности, объективно должно являться *в качестве естественного влечения*, которое стало бы действовать и без всякой свободы, создавая для себя то, что оно как будто создает посредством свободы. Однако для того, чтобы я мог созерцать это влечение как естественное, я должен объективно казаться себе побуждаемым ко всякому действию принуждением со стороны организации (страданием в самом общем смысле слова), и всякое действие, чтобы быть объективным, должно, сколько бы промежуточных звеньев для этого ни потребовалось, быть связано с физическим принуждением, которое само необходимо в качестве условия явления свободы.

Далее, предполагаемое изменение во внешнем мире происходит лишь при постоянном сопротивлении объектов, т. е. последовательно. Если изменение обозначить как *D*, то

оно будет обусловлено изменением *C* в качестве его причины, а *C* — посредством *B* и т. д. Таким образом, конечному изменению *D* должен предшествовать весь этот ряд изменений. Полный успех может наступить лишь в тот момент, когда во внешнем мире даны все его условия, в противном случае возникнет противоречие законам природы. То, для чего в природе вообще не могут быть даны условия, должно быть просто невозможным. Между тем если свобода, для того чтобы быть объективной, должна быть совершенно тождественна созерцанию и полностью подчинена его законам, то именно те условия, при которых возможно явление свободы, снимают саму свободу; вследствие того что свобода выступает в своем выражении в качестве явления природы, она становится объяснимой по законам природы и именно поэтому снимается *в качестве* свободы.

Таким образом, поставленная нами выше задача объяснить, как само воление вновь становится объективным для Я, причем *в качестве* воления, предшествующим изложением не решена, ибо именно вследствие того, что воление становится объективным, оно перестает быть волением. Следовательно, явления абсолютной свободы (в абсолютной воле) вообще быть не может, если, кроме объективной свободы, не существует другая свобода, которая есть не что иное, как *естественное влечение*.

Причина же этого противоречия состоит только в том, что мы до сих пор подвергали рефлексии только объективное, обращенное вовне воление, которое, будучи, как мы теперь знаем, изначально лишь созерцанием и, следовательно, объективно вообще не волением, переходит во внешний мир без какого-либо опосредствования. Если же речь идет о том, как для Я становится объектом *все воление в целом* (не только та объективная, одновременно идеальная и реальная деятельность, которая в нем осуществляется и которая в соответствии с произведенной выше дедукцией не может быть свободной, но и противоположная ей, идеальная), то должно быть найдено такое явление, в котором *обе они* присутствуют в качестве противоположных.

Однако деятельность, составляющая в волении объективное, будучи сама *созерцающей*, необходимо направлена на что-то *внешнее*. Субъективное же в волении, или чисто идеальная деятельность, имеет своим непосредственным предметом именно ту одновременно идеальную и реальную деятельность, которая поэтому и есть объективное в самом волении и вследствие этого обращена не на внеш-

нее, а только на сопричастующее в самом волеии объективное.

Идеальная, сопричастующая в волеии деятельность может, таким образом, стать для Я объективной только в качестве деятельности, направленной на объективное в волеии *самом по себе*, а само это объективное — только в качестве деятельности, направленной на внешнее, отличное от волеия.

Но объективная деятельность в волеии *самом по себе*, т. е. рассматриваемая в ее чистом виде (а только в качестве таковой она и объективна для идеальной деятельности), есть не что иное, как *самоопределение вообще*. Следовательно, объект идеальной деятельности в волеии есть не что иное, как *чистое самоопределение*, или само Я. Идеальная, сопричастующая в волеии деятельность, таким образом, становится для Я объективной тем, что она обретает для него объективность в качестве деятельности, направленной только на чистое самоопределение *само по себе*, объективная же деятельность, напротив, — лишь тем, что она обретает для него объективность в качестве деятельности, *направленной, причем направленной слепо* (ибо лишь постольку она созерцающая), на *внешнее*.

Следовательно, для того чтобы обнаружить явление, посредством которого для Я все волеие становится объектом, мы должны:

1) Подвергнуть рефлексии деятельность, направленную только на чистое самоопределение само по себе, и задаться вопросом, как такая деятельность может стать объектом для Я.

Чистое самоопределение само по себе, абстрагированное от всего случайного, которое привходит в него лишь вследствие направленности на внешнее той созерцающей, здесь объективной, деятельности, есть, как уже было сказано, не что иное, как само чистое Я, т. е. то общее, на которое как бы нанесены все интеллигенции, единственное *само по себе*, общее для всех интеллигенций. Следовательно, в том изначальном и абсолютном волевом акте, который был нами постулирован в качестве условия сознания вообще, чистое самоопределение непосредственно становится объектом для Я, и ничего больше в этом акте не содержится. Однако этот изначальный волевой акт уже сам абсолютно свободен, значит, еще менее вероятно, что можно теоретически (в качестве необходимого) дедуцировать акт, посредством которого для Я вновь становится объектом тот первый акт, или при помощи которого оно само вновь осоз-

нает деятельность, направленную на чистое самоопределение. Тем не менее этот акт служит условием продолжающегося сознания. Следовательно, объективация идеальной деятельности может быть объяснена только требованием. Идеальная, направленная только на чистое самоопределение деятельность должна стать для *Я* объектом посредством *требования*, которое может быть лишь *такovým*: *Я* не должно хотеть ничего другого, кроме самого чистого самоопределения, ибо вследствие этого требования его объектом станет чистая деятельность, направленная только на самоопределение само по себе. Само же это требование есть не что иное, как категорический императив, или нравственный закон, который Кант формулирует следующим образом: ты должен хотеть только то, что могут хотеть все интеллигенции. Однако то, что могут хотеть все интеллигенции, есть лишь чистое самоопределение, чистая закономерность. Следовательно, в соответствии с нравственным законом для *Я* становится объектом чистое самоопределение, чисто объективное в волеии, поскольку оно *только* объективно, а не становится само вновь созерцающим, т.е. направленным на внешнее (эмпирическое). И лишь постольку в трансцендентальной философии идет речь о нравственном законе, ибо и нравственный закон дедуцируется только как условие самосознания. Этот закон изначально обращен не ко мне в той мере, в какой я — эта определенная интеллигенция; напротив, он стирает все, что относится к индивидуальности, полностью уничтожает ее. Он обращен ко мне как к интеллигенции вообще, к тому, непосредственным объектом чего служит чисто объективное во мне, вечное, а не к самому этому объективному, поскольку оно направлено на отличное и независимое от *Я* случайное, и именно поэтому данный закон и есть то единственное условие, при котором интеллигенция осознает свое сознание.

2) Теперь рефлексия должна быть обращена на объективную деятельность, направленную на внешнее, находящееся вне сферы самого волеия, и вопрос будет состоять в том, как эта деятельность становится объектом для *Я*.

Впрочем, в предыдущем изложении на это уже в значительной степени дан ответ, и здесь мы попытаемся лишь рассмотреть его под новым углом зрения.

Объективная деятельность, направленная на нечто отличное от волеия и находящееся вне его, должна быть в сознании противоположна идеальной деятельности, направленной именно на эту объективную деятельность как

такую и в той мере, в какой она есть чистое самоопределение.

Однако эта идеальная деятельность может стать для Я объектом только посредством *требования*. Следовательно, для того чтобы противоположность была полной, объективная деятельность должна объективироваться *сама собой*, т. е. без какого-либо требования, и то, что она объективируется, должно быть *принято в качестве предпосылки*. То, посредством чего она объективируется для Я в качестве деятельности, направленной на внешнее, к которому она относится так же, как идеальная деятельность относится к ней, должно быть чем-то необходимым, а так как оно все-таки может быть только деятельностью, то оно должно быть лишь природным влечением, как мы это вывели в предшествующем изложении (1), естественным влечением, которое действует, подобно продуктивному созерцанию, совершенно слепо и само по себе вообще не есть воление, а становится таковым лишь в своей противоположности чистому волению, направленному только на самоопределение само по себе. Поскольку в силу этого влечения я сознаю себя только в качестве индивидуума, оно есть то, что в морали именуется эгоизмом, а его объект — то, что называют счастьем в самом широком смысле этого слова.

Предписания, императива счастья не существует. Бессмысленно даже предполагать что-либо подобное, ибо то, что происходит само собой, т. е. по закону природы, не нуждается в предписании. Это влечение к счастью (мы назовем его здесь так для краткости, дальнейшее же развитие этого понятия относится к области морали) — не что иное, как вновь ставшая для Я объективной, направленная на независимое от воления объективная деятельность, влечение, столь же необходимое, как само сознание свободы.

Таким образом, деятельность, непосредственный объект которой есть само чистое самоопределение, может быть осознана только в противоположении деятельности, слепо направленной на внешнее в качестве своего объекта. Следовательно, противоположность между тем, что требует деятельность, становящаяся для себя объектом в силу нравственного закона и направленная только на самоопределение само по себе, и тем, что требует природное влечение, столь же необходима, как то, что существует сознание воления. Это противоположение должно быть реальным, т. е. оба действия — то, которое диктует объективировавшаяся чистая воля, и то, которого требует естественное

влечение, — должны присутствовать в сознании как в одинаковой степени возможные. Следовательно, по законам природы ни одно из этих действий не могло бы произойти, ибо они снимают друг друга. Таким образом, если какое-либо действие происходит — а это столь же несомненно, как то, что продолжается сознание, — то происходит это действие не по законам природы, т. е. не необходимо, а лишь посредством свободного самоопределения, т. е. посредством такой деятельности *Я*, которая, паря между деятельностью, названной нами ранее субъективной, и деятельностью объективной и определяя объективную деятельность субъективной, а субъективную — объективной, не будучи при этом сама *определена*, создает условия, при наличии которых действие, всегда только *определенное*, осуществляется совершенно слепо и как бы само собой.

Таким образом, наличие в сознании противоположности одинаково возможных действий служит единственным условием, при котором самый акт абсолютной воли может стать объектом для *Я*. Однако именно эта *противоположность* и есть то, что превращает абсолютную волю в *произвол*, следовательно, *произвол* и есть искомым нами явление абсолютной воли — не само изначальное воление, а объективировавшийся абсолютный акт свободы, с которого начинается всякое сознание.

Обыденное сознание убеждается в том, что существует свобода воли только благодаря произволу, т. е. благодаря тому, что в каждом волении мы осознаем возможность выбора между противоположными решениями. Однако мы ведь утверждаем, что произвол есть не сама абсолютная воля — ибо она, как было доказано выше, направлена только на чистое самоопределение само по себе, — а явление абсолютной воли. Следовательно, если свобода равна произволу, то и свобода не есть сама абсолютная воля, а лишь ее явление. Значит, об абсолютно мыслимой воле нельзя сказать ни то, что она свободна, ни то, что она несвободна, ибо абсолютное не может быть мыслимо действующим в соответствии с каким-либо законом, который не вытекает из внутренней необходимости его природы. Поскольку для *Я* в акте абсолютной воли объект есть только самоопределение как таковое, для абсолютно мыслимой воли отклонение от самоопределения невозможно, и, следовательно, в том случае, если ее можно именовать свободной, она *абсолютно* свободна, ибо то, что для явления воли есть предписание, для абсолютной воли есть закон, с необходимостью вытекающий из ее природы. Для того же, чтобы

абсолютное явилось самому себе, оно должно явить себя в своем объективном аспекте зависимым от чего-то другого, чужеродного. Однако такая зависимость относится не к самому абсолютному, а только к его явлению. Это чужеродное, от чего абсолютная воля зависит в своей являемости, есть природное влечение, в противоположении которому закон чистой воли только и превращается в императив. Воля же, рассматриваемая абсолютно, изначально имеет своим объектом только чистое самоопределение, т. е. саму себя. Поэтому для нее не может быть долженствования, или закона, который бы *требовал*, чтобы она сама *была* для себя объектом. Следовательно, нравственный закон и свобода, поскольку она заключена в произволе, также служат лишь условием являемости той абсолютной воли, которая конституирует все сознание, а тем самым и условием становящегося для самого себя объектом сознания.

Достигнув этого результата, мы, собственно говоря, непреднамеренно решили одновременно и ту интересную проблему, которая до сих пор не только не была решена, но даже не была в достаточной степени понята; я имею в виду проблему трансцендентальной свободы. Здесь речь идет не о том, абсолютно ли Я, а о том, свободно ли оно, поскольку оно *не абсолютно*, поскольку оно *эмпирично*. Наше решение показывает, что воля может быть названа *свободной* в трансцендентальном смысле именно лишь постольку, поскольку она *эмпирична* или являет *себя*. Ибо воля, поскольку она абсолютна, возвышается даже над *свободой* и, ни в коей мере не подчиняясь какому-либо закону, сама есть источник всех законов. Поскольку же абсолютная воля выступает в качестве явления, она, *для того* чтобы явиться абсолютной, может явиться только посредством произвола. Этот феномен, произвол, поэтому не может быть подробнее объяснен объективно, ибо он не есть что-либо объективное, имеющее реальность в себе, не есть только абсолютно субъективное, созерцание самой абсолютной воли, которая посредством этого созерцания бесконечно становится объектом для самой себя. Однако именно это явление абсолютной воли и есть подлинная свобода или то, что обычно понимают под свободой. Поскольку Я в свободном действовании бесконечно созерцает самого себя как абсолютную волю и в высшей потенции *само* есть не что иное, как это созерцание абсолютной воли, то и это явление произвола столь же бесспорно и несомненно, как само Я. И обратно, феномен произвола мыслим только как абсолютная воля, которая, однако, являет себя в границах конечности и есть

поэтому вечно возобновляющееся в нас откровение абсолютной воли. Однако вполне возможно, что, пытаясь в построении умозаключения ретроспективно идти от феномена произвола к тому, что лежит в его основе, едва ли можно было бы прийти к правильному пониманию; правда, Кант в своем учении о праве наметил если не истинное отношение между свободной волей и произволом, то по крайней мере противоположность между ними. Решение этой проблемы служит еще одним доказательством превосходства того метода, который состоит в том, что ни один феномен не принимается в качестве *данного*, а изучается в его основе, как будто он совершенно неизвестен.

Тем самым устраняются и все сомнения, которые на основании общей предпосылки о свободе воли могли бы быть выдвинуты против высказанного выше утверждения, что Я объективное, являющее себя деятельным само по себе, есть лишь созерцающее. Ибо предикат свободы приписывается не тому *только* объективному Я, выступающему совершенно механически в действовании и в созерцании, *определенному* в каждом свободном действовании, — свобода приписывается и может быть приписана тому Я, которое парит между субъективным и объективным в волении, определяет одно посредством другого или *определяет само-го себя во второй потенции, тогда как объективное Я*, которое в отношении свободы есть лишь определенное, само по себе и для себя или вне определяющего Я остается тем, чем оно было ранее, а именно только созерцанием. Следовательно, если я подвергаю рефлексии лишь объективную деятельность как таковую, то в Я содержится только природная необходимость; если же я подвергаю рефлексии только субъективную деятельность, то в Я содержится только абсолютное воление, которое по самой своей природе может иметь объектом лишь самоопределение само по себе; наконец, если я подвергаю рефлексии деятельность, возвышающуюся над обеими, определяющую одновременно деятельности субъективную и объективную, то в Я окажется произвол, а с ним и свобода воли. Из этих различных направлений рефлексии возникают различные системы, рассматривающие проблему свободы; так, одна из них вообще отрицает свободу, другая полагает ее в чистый разум, т. е. в идеальную, направленную непосредственно на самоопределение деятельность (тем самым при всех действиях, определенных как противоречащие разуму, придется считать, что разум пребывает в полном бездействии, что, однако, совершенно устраняет свободу воли), третья

же дедуцирует деятельность, выходящую за пределы обеих, идеальной и объективной, в качестве той, которой только и может быть присуща свобода.

Для этого полностью определяющего *Я* предопределения не существует, оно существует только для *Я* созерцающего, объективного. То, что для последнего предопределено всякое действие, поскольку оно переходит во внешний мир, в такой же мере не ущемляет *Я*, которое, возвышаясь над явлением, есть абсолютно определяющее, как и предопределенность всего в природе, ибо названное объективное *Я* по отношению к свободному есть только являющееся, само по себе не обладающее реальностью и, подобно природе, служащее лишь внешней основой его действия. Ибо на основании того, что действие предопределено для явления, или для одной созерцающей деятельности, я не могу умозаключить, что оно таково и для свободной деятельности, поскольку они совершенно различны по своему достоинству, так что если только являющееся совершенно независимо от определяющего, неявляющегося, то и, наоборот, столь же независимо и определяющее от являющегося; каждое из них действует для себя — одно по свободному произволу, а другое потому, что оно именно так определено, следовательно, в полном соответствии со своими специфическими законами, и такая независимость их друг от друга при полном их соответствии возможна лишь благодаря *предустановленной гармонии*. Здесь, следовательно, тот момент, когда впервые выступает уже ранее выведенная и определенная нами гармония между свободно определяющим и созерцающим, причем каждое так отделено от другого, что взаимовлияние их было бы невозможно, если бы согласование их не достигалось посредством чего-то, находящегося вне обоих. Что такое это третье, мы еще до сих пор объяснить не можем и должны пока, удовлетворившись тем, что наметили и указали этот момент, наивысший во всем исследовании, ожидать дальнейшего выяснения в ходе последующего изложения.

Заметим еще только, что если для свободно определяющего и существует, как мы утверждали выше, предопределение, с необходимостью требуя изначального отрицания свободы в качестве условия индивидуальности и — косвенно — взаимодействия между интеллигенциями, то само это предопределение мыслимо лишь посредством единого изначального акта свободы, который, правда, не осознается. По этому вопросу мы отсылаем наших читателей к исследованиям Канта о радикальном зле¹⁶.

Обозревая еще раз весь ход нашего исследования, мы видим, что сначала делалась попытка объяснить предпосылку обыденного сознания, которое, находясь на низшей ступени абстракции, различает объект воздействия и воздействующее или действующее; в связи с этим возник вопрос, как объект может быть определен посредством действующего на него. На это мы отвечаем: *объект, на который действуют, и само действие* едины, а именно оба они — только созерцание. Тем самым мы достигли того, что имели в волеии лишь *одно определенное*, а именно созерцающее, которое есть одновременно и действующее. Следовательно, это действующее объективное и внешний мир изначально существовали не независимо друг от друга, и то, что было положено в одно, было тем самым положено и в другое. Однако этому чисто объективному противостояло в сознании субъективное, которое в силу абсолютного требования становится для *Я* объектом, тогда как то, чисто объективное, объективировалось вовне в направлении, совершенно не зависящем от *Я*. Следовательно, не могло быть действия, посредством которого для *Я* стало бы объектом *все воление* без некоего самоопределяющего, которое, возвышаясь над субъективной и объективной деятельностью, впервые могло привести нас к постановке вопроса, как же посредством этого только определяющего, выходящего за пределы всего объективного, могло быть определено объективное, или созерцающее.

Дополнения

Однако до рассмотрения этого вопроса нам необходимо остановиться на другом, а именно: поскольку направленная вовне деятельность (влечение), как бы *Я* ни определяло самого себя, объективное ли в себе субъективным или субъективное объективным, во всяком случае остается единственным средством, с помощью которого что-либо из *Я* может достигнуть внешнего мира, то и самоопределением это влечение снято быть не может. Следовательно, возникает вопрос, как относится влечение, направляемое вовне нравственным законом, к идеальной, обращенной только на чистое самоопределение деятельности.

Мы можем указать лишь основные моменты ответа на этот вопрос, поскольку в нашем исследовании он является лишь промежуточным звеном. Чистая воля не может стать объектом для *Я*, не имея одновременно сама внешнего объекта. Однако, как только что было выведено, этот внешний

объект сам по себе не обладает реальностью, но служит лишь средством являемости для чистой воли, будучи не чем иным, как ее выражением во внешнем мире. Таким образом, чистая воля не может стать для самой себя объектом, не отождествляя с собой внешнего мира. Однако при тщательном анализе понятия счастья обнаруживается, что в нем содержится не что иное, как именно это тождество того, что независимо от воления, с самим волением. Следовательно, счастье, объект естественного влечения, должно быть лишь явлением чистой воли, т. е. одним и тем же объектом с самой чистой волей. Они должны быть совершенно едины, причем так, чтобы между ними было не-возможно такое *синтетическое* отношение, как, например, между обуславливающим и обусловленным, но чтобы *независимо* друг от друга они вообще не могли существовать. Если под счастьем подразумевается нечто, возможное и независимо от чистой воли, то такого просто быть не должно. Если же счастье только тождество внешнего мира и чистой воли, то они составляют один и тот же объект, лишь рассматриваемый с разных сторон. Но как счастье не может быть независимым от свободной воли, так же немислимо, чтобы конечное существо стремилось к чисто формальной нравственности, ибо сама нравственность может стать для него объективной лишь посредством внешнего мира. Непосредственный объект влечения — не чистая воля и не счастье, а внешний объект в качестве выражения чистой воли. Это совершенно тождественное, чистая воля, господствующая во внешнем мире, и есть единственное наивысшее благо.

Хотя природа и не относится к действию абсолютно пассивно, она тем не менее не может абсолютно противостоять достижению высшей цели. Природа не способна *действовать* в подлинном смысле этого слова. Но разумные существа могут действовать, и взаимодействие между ними в объективном мире как необходимой для этого среде составляет даже условие свободы. Ограничивают ли все разумные существа свою деятельность возможностью свободной деятельности других или нет, зависит от абсолютной случайности, от произвола. Однако так быть не может. Самое священное не должно быть делом случайности. Силой нерушимого закона следует воспрепятствовать тому, чтобы во всеобщем взаимодействии ущемлялась свобода индивидуума. Эта принудительная сила закона не может, правда, направляться непосредственно против свободы, так как разумное существо не может быть принужде-

но, а может быть лишь определено само принудить себя; к тому же это принуждение может быть направлено не против чистой воли, единственный объект которой есть общее всем разумным существам самоопределение само по себе, а только против исходящего от индивидуума и возвращающегося к нему эгоистического влечения. В качестве же средства принуждения или оружия, направленного против этого влечения, не может быть использовано ничего иного, кроме него самого. Внешний мир должен был бы быть организован таким образом, чтобы в тех случаях, когда это влечение претупает свою границу, принуждать его противодействовать самому себе и противопоставлять ему нечто такое, чего свободное существо может желать в качестве существа разумного, а не природного; в результате этого действующий оказывается в противоречии с самим собой и может хотя бы заметить наличие в самом себе внутренне-го раздвоения.

В объективном мире самом по себе не может содержаться основание для подобного противоречия, ибо он пребывает в полной индифферентности по отношению к действиям свободных существ как таковых; следовательно, основание этого противоречия по отношению к своекорыстным стремлениям может быть заложено в него только разумными существами.

Над первой природой должна быть как бы воздвигнута вторая, и высшая, в которой господствует закон природы, но совсем иной, чем в зримой природе, а именно закон, необходимый для свободы. Неуклонно и со столь же железной необходимостью, с которой в чувственной природе за причиной следует действие, в этой второй природе за посягательством на свободу другого мгновенно должно возникать препятствие эгоистическому влечению. Таким описанным здесь законом природы является правовой закон, вторая же природа, в которой этот закон господствует, — правовой строй, дедуцированный поэтому в качестве условия продолжающегося сознания.

Из этой дедукции явствует, что учение о праве следует считать не разделом морали или практической наукой вообще, а наукой чисто теоретической, которая является для свободы тем, чем механика является для движения, поскольку эта наука дедуцирует тот механизм природы, при наличии которого свободные существа как таковые могут мыслиться во взаимодействии, механизм, который сам, без сомнения, может быть создан лишь свободой без какого-либо участия природы. Ибо, как говорит поэт, «не

ведает природа чувств высоких», а в Евангелии сказано, что солнце господа светит как праведным, так и неправедным¹⁷. Однако именно из того, что правовой строй должен быть только дополнением зримой природы, следует, что правопорядок — не моральное, а чисто природное устройство, над которым свобода столь же не властна, как и над чувственной природой. Поэтому неудивительно, что все попытки преобразовать этот порядок в моральный оказываются неприемлемыми из-за проявляющегося в них неразумия и его непосредственного следствия — чудовищного деспотизма. Ибо, хотя правовой порядок по содержанию как будто осуществляет то же, чего мы ждем от провидения, и вообще является наилучшей теодицеей, на которую способен человек, тем не менее по *форме* он не осуществляет то же, что провидение, и во всяком случае не так, как провидение, т. е. не с такой обдуманностью и осмотрительностью. Правовой строй следует рассматривать как машину, устройство которой заранее рассчитано на определенные случаи и которая сама, т. е. совершенно слепо, приходит в действие, как только эти случаи даны; и, хотя эта машина создана и пущена в ход руками человека, она и после того, как создавший ее человек оставляет ее, продолжает, подобно зримой природе, действовать независимо в соответствии со своими законами, так, словно она обязана своим существованием только себе. Поэтому если правовой строй, по мере того как он приближается к естественному порядку вещей, становится все более совершенным, то в таком правовом устройстве, где господствует не закон, а деспотическая воля судьбы, который осуществляет право с неумолимостью провидения, проникает в суть вещей и постоянно нарушает при этом естественный ход правового процесса, перед нашим взором возникает самое неприглядное зрелище, возмущающее каждого, кому священо право.

Однако если правовой строй служит необходимым условием существующей во внешнем мире свободы, то, несомненно, важной проблемой является следующая: как вообще может мыслиться его возникновение, поскольку воля индивидуума здесь совершенна бессильно и в качестве необходимого дополнения предполагает нечто от него не зависящее, а именно волю всех остальных.

Можно предположить, что само возникновение правового порядка было не делом случая, а непременно следствием естественного хода вещей, под давлением которого люди для прекращения повсеместно совершаемого насилия вы-

нуждены были, не осознавая полностью значения своего решения, установить подобный порядок, причем первое же его действие явилось для них неожиданностью.

Однако нетрудно понять, что порядок, вызванный необходимостью, не может быть прочным отчасти потому, что созданное в силу необходимости рассчитано на удовлетворение ближайших потребностей, отчасти же потому, что механизм государственного устройства осуществляет принуждение свободных существ, которые терпят это лишь до тех пор, пока находят в этом какие-либо преимущества для себя; объединение их под действием единого механизма принадлежит — поскольку в сфере свободы не существует априорных решений — к числу тех проблем, которые могут быть решены только посредством бесконечного числа попыток, прежде всего потому, что механизм, которым движимо само устройство и от которого оно сильно отличается, является чем-то средним между идеей государственного устройства и ее действительным осуществлением, модифицируясь в зависимости от степени культуры, национального характера и т. д. Поэтому следует ожидать, что сначала возникнут лишь временные государственные устройства, каждое из которых будет нести в себе зародыш своей гибели; поскольку же они изначально созданы не разумом, а под давлением обстоятельств, они рано или поздно распадутся, так как вполне естественно, что под давлением обстоятельств народ может отказаться от некоторых своих прав, лишиться которых навечно он не склонен и возвращение которых он рано или поздно потребует; тогда ниспровержение данного строя неизбежно, и тем более неизбежно, чем совершеннее он в формальном отношении, так как в этом случае правящая власть, несомненно, добровольно не откажется от своих прав, что само по себе свидетельствовало бы о внутренней слабости государства.

Если, однако, каким бы то ни было образом наконец будет осуществлен строй, действительно правовой, а не основанный только на угнетении, как это неизбежно происходило вначале, то не опыт, ибо даже бесконечного числа его свидетельств недостаточно для доказательства какого-либо общего положения, а убедительные умозаключения доказывают, что существование даже такого строя, который можно считать для данного государства, насколько это вообще возможно, наиболее совершенным, безусловно, зависит от случайности.

Если по примеру природы, которая не создает ничего самостоятельного, никакой самодовлеющей системы, где

в качестве основы не было бы трех независимых друг от друга сил, правомочность государственного строя также будет обеспечиваться разделением трех независимых друг от друга властей, то именно нападки на этот принцип — справедливые, хотя необходимость его в правовом строе отрицать невозможно, — доказывают все несовершенство такого строя, причина которого не может заключаться в самом этом строе и которую следует искать вне его. Поскольку безопасность каждого государства и защита его от возможных посягательств других государств неизбежно создают решительный перевес исполнительной власти над двумя другими, особенно над законодательной властью, этой сдерживающей силой государственной машины, то в конечном счете существование целого будет основано не на соперничестве противоположных друг другу властей, этой весьма неосновательной гарантии сохранения государственного строя, а только на доброй воле тех, в чьих руках находится верховная власть. Однако то, что служит защите и обеспечению права, не должно зависеть от случая. Но сделать устойчивость существующего строя не зависящей от доброй воли можно также лишь посредством принуждения; основание его должно, конечно, находиться не в самом государственном устройстве, ибо тогда необходима была бы четвертая власть, которой пришлось бы либо передать все полномочия — в этом случае она стала бы исполнительной властью, — либо сделать ее совершенно бессильной — тогда ее деятельность полностью зависела бы от случая и даже при наиболее благоприятном для нее положении вещей, если народ перешел бы на ее сторону, результатом могло бы быть только восстание, что в хорошо функционирующем государстве должно быть столь же невозможно, как нарушение взаимодействия частей в машине.

Следовательно, представить себе гарантированное существование даже отдельного государственного устройства, пусть даже совершенного по своей идее, невозможно без организации, стоящей над отдельными государствами, без федерации всех государств, гарантирующих друг другу нерушимость их строя; однако подобная взаимная гарантия в свою очередь невозможна, прежде чем, *во-первых*, не будут повсеместно распространены принципы подлинного правового устройства, чтобы все отдельные государства были одинаково заинтересованы в сохранении строя всех государств, и прежде чем, *во-вторых*, все эти государства не подчинятся общему закону, так же как раньше при образовании государства это сделали отдельные индивидуумы;

тем самым отдельные государства будут входить в государство государств, и для устранения столкновений между народами будет действовать общий ареопаг народов, состоящий из представителей всех культурных наций, в распоряжении которого против каждого отдельного восставшего государственного индивидуума будет совместная мощь всех остальных государств.

Понять, как может быть реализовано подобное правовое устройство, которое охватывает отдельные государства и способствует тому, что они выходят из своего прежнего естественного состояния по отношению друг к другу, понять, как это может быть реализовано посредством свободы, которая именно во взаимоотношениях между государствами ведет свою дерзостную и ничем не ограничиваемую игру, было бы совершенно невозможно, не признав, что именно в этой игре свободы, ход которой и есть история, господствует слепая необходимость, объективно привносящая в свободу то, чего свобода сама никогда бы достигнуть не могла.

Таким образом, ход наших рассуждений вернул нас к поставленному выше вопросу об основании тождества между свободой, поскольку она выражает себя в произволе, с одной стороны, и объективным, или законным, — с другой. Теперь этот вопрос обретает несравненно более важное значение и требует ответа во всей своей всеобщности.

III

Возникновение всеобщего правового строя не должно быть делом случая, и все-таки оно может быть только результатом свободной игры сил, наблюдаемой нами в истории. Поэтому возникает вопрос, заслуживает ли вообще наименования истории ряд событий, лишенных плана и цели, и не заключено ли уже в самом *понятии* истории понятие необходимости, подчиняться которой вынужден даже произвол.

Здесь прежде всего следует точно установить смысл понятия истории.

Не все, что происходит, есть вследствие этого объект истории; так, например, явления природы могут носить исторический характер только в том случае, если они оказывают влияние на человеческую деятельность. Еще в меньшей степени считается объектом истории то, что происходит согласно познанному правилу, периодически повторяется или вообще является собой какой-либо априорно

определяемый результат. Если говорить об истории природы в подлинном смысле этого слова, то природу следовало бы представлять себе так, словно, будучи по видимости свободной в своем продуцировании, она постепенно производит свои продукты во всем их многообразии посредством постоянного отклонения от одного изначального прообраза, а это было бы не историей *объектов природы* (таковой является, собственно говоря, описание природы), а историей *самой* производящей *природы*. Какой увидели бы мы природу в такой истории? Мы увидели бы, что она различным образом распоряжается как бы одной и той же суммой, или соотношением сил, выйти за пределы которой она не может; увидели бы, что в своем созидании она свободна, но отнюдь не стоит вне всякой закономерности. Следовательно, природа стала бы для нас объектом истории, с одной стороны, из-за видимости свободы в ее продуцировании, так как мы не можем *априорно* определить направления ее продуктивной деятельности, несмотря на то что эти направления, несомненно, подчинены определенному закону, с другой стороны — из-за ограниченности и закономерности, которые заложены в нее соотношением находящихся в ее распоряжении сил; из всего этого явствует, что история не протекает ни с абсолютной закономерностью, ни с абсолютной свободой, но есть лишь там, где с бесконечными отклонениями реализуется единый идеал, причем так, что с ним совпадают если не отдельные черты, то весь образ в целом.

Однако подобную последовательную реализацию идеала, когда к нему ведет только некое прогрессивное движение в целом, являющее собой как бы объект интеллектуального созерцания, можно мыслить лишь в применении к таким существам, которые образуют род, ибо индивидуум именно потому, что он таков, не способен достигнуть идеала, идеал же, будучи с необходимостью определенным, должен быть реализован. Таким образом, мы пришли к новому пониманию истории, а именно к тому, что существует лишь история таких существ, которые видят перед собой идеал, недостижимый для индивидуума, но достижимый для рода. Из этого следует, что каждый индивидуум должен вступать именно там, где остановился предшествующий, чтобы в последовательности индивидуумов не было перерыва, и если то, что должно быть реализовано в историческом процессе, может быть реализовано лишь посредством разума и свободы, то должны быть возможны также традиция и передача достигнутого.

Дедукция понятия истории уясняет, что ни абсолютно лишенный закономерности, ни абсолютно закономерный ход событий не заслуживает наименования истории; из этого следует:

а) что прогрессивный процесс, который мыслится во всякой истории, не допускает закономерности такого рода, которая ограничивала бы свободную деятельность рамками определенной, все время возвращающейся к самой себе последовательности действий;

б) что вообще все, происходящее в соответствии с определенным механизмом или с *априорной* теорией, не является объектом истории. Теория и история в корне противоположны друг другу. Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией. Следовательно, историей правит произвол. В мифологии история начинается с перехода от господства инстинкта к царству свободы, с конца золотого века, или с грехопадения, т. е. с первого проявления произвола. В идеях философов история завершается возникновением царства разума, т. е. золотого века права, когда на земле исчезнет произвол и человек вернется благодаря свободе к тому состоянию, которое ему изначально было дано природой и из которого он вышел, когда началась история;

с) что наименования истории также не заслуживает нечто абсолютно лишенное закономерности, или ряд событий, протекающих без плана и цели, и что своеобразие истории составляет только сочетание свободы и закономерности, или постепенная реализация индивидуумами всего рода в целом никогда полностью не утрачиваемого идеала.

После того как мы вывели основные свойства истории, следует подробнее остановиться на ее трансцендентальных возможностях, что приведет нас к философии *истории*, которая является для практической философии тем, чем является природа для теоретической философии.

А

Первым вопросом, который с полным правом может быть задан философии истории, является, несомненно, следующий: как вообще мыслима история, если все, что есть, положено для каждого лишь его сознанием, и вся предшествующая история также, следовательно, может быть для каждого положена лишь его сознанием. Действительно, мы утверждаем, что ни одно индивидуальное

сознание не могло бы быть положено со всеми своими определениями, с которыми оно необходимо положено и которые ему принадлежат, если бы этому не предшествовала вся история, что легко можно было бы показать на примерах, если бы в этом была необходимость. Правда, вся прошедшая история относится только к сфере явлений, так же как и сама индивидуальность сознания, следовательно, она для каждого человека не более, но и не менее реальна, чем его собственная индивидуальность. Эта определенная индивидуальность предполагает эту определенную эпоху именно такого характера, такого уровня культуры и т. д., однако такая эпоха не была бы возможна без всей предшествующей истории. Историческое повествование, для которого вообще единственным объектом является объяснение данного состояния в мире, могло бы с таким же успехом выносить суждение о прошлом исходя из настоящего, и попытка показать, как из современности можно со строгой необходимостью вывести прошлое, была бы не лишена интереса.

В ответ на это разъяснение нам могут возразить, что прошедшая история полагается ведь не *каждым* индивидуальным сознанием и уж ни в одном сознании не положено *все* прошлое, а только главные его события, которые в качестве таковых только потому и могут быть познаны, что они продолжают оказывать влияние вплоть до настоящего времени, воздействуя и на индивидуальность каждого отдельного человека; на это мы ответим, что, во-первых, и для него история существует лишь постольку, поскольку прошлое воздействовало именно на него, и в той мере, в какой оно на него воздействовало; во-вторых, все то, что когда-либо *было* в истории, действительно связано или может быть связано с индивидуальным сознанием каждого, но не непосредственно, а через бесконечное множество промежуточных звеньев, причем таким образом, что, если бы можно было выявить эти промежуточные звенья, стала бы очевидной необходимость *всего* прошлого для формирования именно этого сознания. Вместе с тем, однако, несомненно, что, подобно тому как большая часть людей каждой эпохи никогда не существовала в том мире, к которому, собственно говоря, относится история, не существовало в ней и множество событий. Ибо совершенно так же, как не могут быть увековечены в памяти потомства физическая причина и физическое воздействие, не может обрести существование в истории и то, что служит лишь интеллектуальным продуктом или только промежуточным звеном, посредством

которого будущим поколениям передается культурное наследие прошлого и которое само не является причиной нового в будущем. Следовательно, сознанием каждой индивидуальности полагается лишь то, что продолжало действовать вплоть до настоящего момента, но именно это и есть то единственное, что принадлежит истории и было в истории.

Что же касается трансцендентальной *необходимости* истории, то выше уже была дана ее дедукция, состоявшая в том, что перед разумными существами поставлена проблема всеобщего правового устройства и что решена эта проблема может быть только родом, т. е. только историей. Здесь же нам представляется достаточным ограничиться выводом, согласно которому единственным подлинным объектом исторического повествования может быть постепенное формирование всемирного гражданского устройства, ибо именно оно и есть единственное основание истории. Любая история, которая не является всемирной, может быть только *прагматической*, т. е. в соответствии с установленным еще в древности понятием преследовать определенную эмпирическую цель. Понятие же прагматической всемирной истории внутренне противоречиво. Все остальное, что обычно входит в историческое повествование, — развитие искусства, науки и т. д. — либо вообще по существу не относится к историческому повествованию *κατ' ἐξοχήν*¹⁸, либо служит просто документом или промежуточным звеном, ибо открытия в области науки и техники способствуют росту прогресса человечества в деле создания всеобщего правового порядка главным образом тем, что умножают и усиливают средства вредить друг другу и создают множество неведомых ранее бед.

В

В предшествующем изложении было в достаточной мере доказано, что в понятии истории заключено понятие бесконечного *прогресса*. Из этого, правда, нельзя сделать непосредственный вывод о способности человеческого рода к бесконечному совершенствованию, ибо те, кто это отрицает, могут с равным основанием утверждать, что у человека, как и у животного, нет истории, что он замкнут в вечном круговороте действий, которые он бесконечно повторяет, подобно Иксиону, вращающемуся на своем колесе¹⁹, и при постоянных колебаниях, а подчас и кажущихся отклонениях от заданной кривой неизменно возвращается к своей исходной точке. Разумное решение этого вопроса усложня-

ется тем, что сторонники и противники веры в совершенствование человечества полностью запутались в том, что следует считать критерием прогресса; одни рассуждают о прогрессе человечества в области *морали*, критерием чего мы рады были бы обладать, другие — о прогрессе *науки и техники*, который, однако, с исторической (практической) точки зрения является скорее регрессом или во всяком случае прогрессом, антиисторическим по своему характеру, для подтверждения чего достаточно обратиться к самой истории и сослаться на суждения и пример тех народов, которые могут считаться в историческом смысле классическими (например, римлян). Однако если единственным объектом истории является постепенная реализация правового устройства, то критерием в установлении исторического прогресса человеческого рода нам может служить только постепенное приближение к этой цели. Ее полное достижение мы не можем ни предсказать на основании опыта, которым мы к настоящему моменту располагаем, ни априорно доказать теоретически. Эта цель остается вечным символом веры творящего и действующего человека.

С

Теперь мы переходим к основной особенности истории, которая заключается в том, что она должна отражать свободу и необходимость в их соединении и сама возможна лишь посредством этого соединения.

Это соединение свободы и необходимости в действовании мы уже дедуцировали в качестве обязательного в совсем другом аспекте, вне связи с понятием истории.

Всеобщее правовое устройство является условием свободы, так как без него свобода гарантирована быть не может. Ибо свобода, которая не гарантирована общим естественным порядком, непрочна, и в большинстве современных государств она подобна некоему паразитирующему растению, которое в общем терпят в силу неизбежной непоследовательности, но так, что отдельный индивидуум никогда не может быть уверен в своей свободе. Так быть не должно. Свобода не должна быть милостью или благом, которым можно пользоваться только как запретным плодом. Свобода должна быть гарантирована порядком, столь же явным и неизменным, как законы природы.

Однако этот порядок может быть реализован только свободой, и его создание является целиком и полностью делом свободы. Но в этом заключено противоречие. То, что

служит первым условием внешней свободы, именно поэтому столь же необходимо, как сама свобода. Но осуществить это можно только посредством свободы, т. е. возникновение такого условия зависит от случайности. Как же соединить эти противоречивые положения?

Соединить их можно только в том случае, если в самой свободе уже заключена необходимость; но как же мыслить подобное соединение?

Мы пришли к важнейшей проблеме трансцендентальной философии, выше (II), правда, уже попутно сформулированной, но еще не решенной.

Свобода должна быть необходимостью, необходимость — свободой. Но необходимость в противоположность свободе есть не что иное, как бессознательное. То, что во мне бессознательно, произвольно, то, что сознательно, вызвано во мне моим волением.

Следовательно, утверждение «в свободе должна быть необходимость» означает то же, что и утверждение «посредством самой свободы и когда я считаю, что действую свободно, бессознательно, т. е. без моего участия, возникает нечто, мною не предполагаемое»; иными словами, сознательной, т. е. той свободно определяющей деятельности, которую мы вывели раньше, должна противостоять деятельность бессознательная, посредством которой, невзирая на самое неограниченное проявление свободы, совершенно произвольно и, быть может, даже помимо воли действующего возникает нечто такое, что он сам своим волением никогда бы не мог осуществить. Это положение, сколь бы парадоксальным оно ни представлялось, есть не что иное, как трансцендентальное выражение всеми признанного и всеми предполагаемого отношения свободы к скрытой необходимости, которую называют то судьбой, то провидением, хотя при этом не мыслится ничего определенного; это и есть то отношение, в силу которого люди, действуя свободно, должны помимо своей воли становиться причиной чего-то, к чему они никогда не стремились, или, наоборот, в силу которого совершенно не удастся и позорно проваливается то, к чему они в своей свободной деятельности стремились, напрягая все свои силы.

Подобное вторжение скрытой необходимости в человеческую свободу предполагается не только искусством трагедии, полностью основанным на этой предпосылке, но и в действиях и поступках обыденной жизни. Это предпосылка, без которой вообще нельзя было бы желать ничего заслуживающего внимания, без которой человека не могло

бы воодушевить мужество, заставляющее его действовать, как повелевает ему долг, не заботясь о последствиях; ведь самопожертвование немислимо без уверенности в том, что род, к которому принадлежит человек, никогда не остановится в своем продвижении, а разве возможна подобная уверенность, если она основана только на свободе? Здесь должно присутствовать нечто более высокое, чем человеческая свобода, на что только и можно с уверенностью рассчитывать в наших поступках и действиях. Без этого человек никогда бы не решился предпринять что-либо, чреватое серьезными последствиями, так как даже самый совершенный расчет может быть настолько нарушен вторжением чужой свободы, что результат его действий окажется совершенно иным, чем он предполагал. Даже чувство долга, заставившее меня принять решение, не могло бы внушить мне спокойствие относительно возможных последствий моих действий, если бы, невзирая на то что мои поступки зависят от моей свободы, последствия моих действий, или то, что вытекает из них для всего моего рода, не являлись бы следствием отнюдь не моей свободы, а чего-то совсем иного и более высокого.

Следовательно, и для самой свободы необходима предпосылка, что человек, будучи в своем действовании свободен, в конечном результате своих действий зависит от необходимости, которая стоит над ним и сама направляет игру его свободы. Эта предпосылка должна теперь получить трансцендентальное объяснение. Объяснить ее провидением или судьбой — значит вообще ее не объяснить, ибо провидение и судьба и есть здесь именно то, что должно быть объяснено. В том, что провидение существует, мы не сомневаемся, не сомневаемся мы и в существовании того, что вы называете судьбой, ибо мы ощущаем ее вмешательство в наши действия, ее влияние на удачу или неудачу наших замыслов. Но что же такое судьба?

Если мы сведем эту проблему к трансцендентальному выражению, она будет означать следующее: как может для нас, если мы совершенно свободны, т. е. действуем сознательно, без участия нашего сознания возникнуть нечто, никогда не предполагавшееся, нечто такое, что наша свобода, будучи предоставлена самой себе, никогда бы не совершила?

То, что возникает для меня непреднамеренно, возникает как объективный мир; посредством моего свободного действия для меня должно возникнуть также нечто объективное, вторая природа, правовое устройство. Однако

посредством свободного действия для меня ничто объективное возникнуть не может, ибо объективное как такое всегда возникает бессознательно. Следовательно, было бы непонятно, как это второе объективное может возникнуть посредством свободного действия, если бы сознательной деятельности не противостояла деятельность бессознательная.

Но объективное возникает для меня бессознательно лишь в созерцании; следовательно, приведенное выше положение означает: объективное в моем свободном действовании должно быть, собственно говоря, созерцанием; тем самым мы возвращаемся к приведенному нами раньше положению, отчасти уже получившему свое объяснение, отчасти лишь теперь обретающему полную ясность.

Дело в том, что здесь объективное в действовании получит совсем иное значение, чем оно имело до сих пор. А именно, все мои действия направлены на нечто такое, что в качестве конечной цели может быть осуществлено не отдельным индивидуумом, а только *всем родом*; во всяком случае все мои действия должны быть направлены на это. Успех моей деятельности зависит, таким образом, не от меня, а от воли всех остальных, и я нисколько не продвинусь к достижению этой цели, если к ней не будут стремиться все. Но это-то сомнительно и неопределенно, более того, невозможно, поскольку подавляющее большинство людей далеки даже от мысли о такой цели. Как же выйти из этого состояния неуверенности? Можно предположить, что человечество движется непосредственно к достижению морального миропорядка, и постулировать его в качестве условия достижения упомянутой цели. Однако как доказать, что этот моральный миропорядок можно мыслить существующим объективно, совершенно независимо от свободы? Можно утверждать, что моральный миропорядок будет существовать, как только мы его установим, но где же он установлен? Он является результатом действий всех интеллигенции в той мере, в какой все они непосредственно или опосредствованно не хотят ничего иного, кроме данного устройства мира. Пока этого нет, мир не существует. Каждую отдельную интеллигенцию можно рассматривать как неотъемлемую часть Бога или морального миропорядка. Каждое разумное существо может сказать самому себе: и мне доверено исполнение закона и осуществление права в сфере моей деятельности, и на меня частично возложено моральное управление миром, но что я по сравнению с множеством других? Этот порядок существует лишь постольку,

поскольку все остальные мыслят одинаково со мной и каждый осуществляет дарованное ему божественное право способствовать торжеству справедливости.

Итак: либо я ссылаюсь на *моральный* миропорядок — тогда я не могу его мыслить абсолютно объективным, либо я требую чего-то совершенно объективного, которое в полной независимости от *свободы* обеспечило бы и как бы гарантировало успех моих действий, направленных на достижение высшей цели, — тогда, поскольку единственно объективное в волеии есть бессознательное, я вынужден обратиться к *бессознательному*, посредством которого должен быть гарантирован внешний успех всех моих действий.

Ибо мыслить конечное объединение всех действий для достижения общей цели я могу только в том случае, если в произвольном, т. е. совершенно не подчиненном закону, действовании людей господствует некая бессознательная закономерность. Однако закономерность есть только в созерцании, следовательно, упомянутая выше закономерность невозможна, если то, что представляется нам свободным действом, необъективно или, будучи рассмотрено само по себе, не есть созерцание.

Однако здесь речь идет не о действовании индивидуума, а о действовании *всего рода в целом*. То второе объективное, которое должно для нас возникнуть, может быть осуществлено только родом, т. е. в истории. История же в объективном рассмотрении есть не что иное, как ряд событий, который лишь субъективно представляется рядом свободных действий. Следовательно, объективное в истории есть, правда, созерцание, но это — не созерцание индивидуума, ибо в истории действует не индивидуум, а род; таким образом, созерцающее, или объективное, в истории должно быть *единым* для всего рода.

Однако, хотя объективное во всех интеллигенциях одно и то же, каждый индивидуум действует абсолютно свободно, и действия различных разумных существ не обязательно совпадали бы, более того, чем свободнее индивидуум, тем более возрастала бы противоречивость целого, если бы то объективное, общее для всех интеллигенций, не составляло *абсолютный синтез*, в котором все противоречия уже заранее разрешены и сняты. Понять, как из совершенно лишенной закономерности игры свободы, когда каждое свободное существо ведет себя так, как будто вне его вообще никого нет (это всегда приходится принимать за правило), в конечном счете возникает нечто разумное

и внутренне согласованное, что я вынужден предполагать в каждом своем действии, было бы невозможно, если бы объективное во всех действиях не составляло некую общность, направляющую действия людей к единой гармоничной цели, причем таким образом, что, какие бы поступки они ни совершали и сколь бы безмерен ни был их произвол, они независимо от своего желания и часто против своей воли действуют под давлением некой скрытой необходимости; ею заранее определено, что своими незаконными действиями, и, чем они незаконнее, тем вернее, они поведут развитие по пути, избрать который они не могли, и придут к тому, к чему они не стремились. Сама же эта необходимость может быть мыслима лишь при абсолютном синтезе всех действий, которыми обусловлено все происходящее, а следовательно, и вся история; в этом синтезе, поскольку он абсолютен, все заранее взвешено и рассчитано, и, что бы ни случилось и каким бы противоречивым и дисгармоничным нам все ни казалось, оно имеет и находит в нем свою всеобъединяющую основу. Сам же этот абсолютный синтез должен быть отнесен к тому абсолютному, которое есть созерцающее, вечно и всеобщее объективное в каждом свободном действовании.

Все сказанное приводит нас к механизму природы, которым обеспечивается успешное завершение всех действий и который без какого-либо участия свободы направляет их к высшей цели, стоящей перед всем родом. Ибо вечная и единственная объективность для всех интеллигенций и есть закономерность природы или созерцания, которое в волеии становится чем-то совершенно независимым от интеллигенции. Это единство объективного для всех интеллигенций объясняет мне, однако, только предопределенность всей истории для *созерцания* посредством абсолютного синтеза, простое разворачивание которого в различных рядах и есть история; но оно не объясняет, как с этим объективным предопределением всех действий согласуется сама свобода действований. Следовательно, это единство объясняет нам только *одно* определение в понятии истории, а именно ее *закономерность*, которая, как теперь ясно, свойственна лишь объективному в действовании (ибо оно действительно относится к природе, следовательно, *должно* быть таким же закономерным, как сама природа; поэтому было бы совершенно бесполезно стремиться создавать посредством свободы эту объективную закономерность действований, так как она создает себя совершенно механически и как бы сама собой). Однако это единство не объясняет

мне другое определение, а именно сосуществование с закономерностью отсутствия закономерности, т. е. *свободы*, другими словами, оставляет необъясненным, в силу чего возникает гармония между *объективным*, создающим то, что оно создает, совершенно независимо от свободы посредством собственной закономерности, и *свободно определяющим*.

На данной стадии рефлексии друг другу противостоят интеллигенция *сама по себе* (абсолютно объективное, общее всем интеллигенциям), с одной стороны, и свободно определяющее, чисто субъективное — с другой. *Интеллигенцией самой по себе* объективная закономерность истории предопределена раз и навсегда; однако поскольку объективное и свободно определяющее совершенно независимы друг от друга и каждое зависит только от самого себя, то как я могу быть уверенным в том, что объективная предопределенность и бесконечность того, что возможно посредством свободы, исчерпывают друг друга, что, следовательно, объективное действительно есть *абсолютный* синтез для всей целокупности свободных действий? И если свобода абсолютна и просто не может быть определена объективным, то чем гарантируется постоянная согласованность между тем и другим? Если объективное всегда есть определенное, то посредством чего же оно определено именно так, что оно объективно привносит в свободу, которая выражает себя лишь в произволе, то, что не может находиться в ней самой, а именно закономерность? Подобная предустановленная гармония между объективным (закономерным) и определяющим (свободным) мыслима только посредством чего-то более высокого, стоящего *над* обоими, что, следовательно, есть не интеллигенция и не свобода, а общий источник разумного и свободного.

Если это высшее — не что иное, как основание тождества между абсолютно субъективным и абсолютно объективным, между сознательным и бессознательным, которые в свободном действии разделяются только для являемости, то само это высшее не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, но лишь *абсолютным тождеством*, в котором нет никакой двойственности и которое именно потому, что условие всякого сознания есть двойственность, никогда не может быть осознано. Словно извечное солнце, сияющее в царстве духов немеркнущим светом, это извечное бессознательное, никогда не становясь объектом, тем не менее наносит на все свободные действия отпечаток своей тождественности, есть одновре-

менно одно и то же для всех интеллигенций, тот невидимый корень, по отношению к которому все интеллигенции суть только потенции, вечно опосредствующее между самим себя определяющим субъективным в нас и объективным, или созерцающим, одновременно основание закономерности в свободе и свободы в закономерности объективного.

Легко понять, что для этого *абсолютно тождественного*, которое разделяется уже в первом акте сознания и посредством разделения создает всю систему конечности, вообще не может быть предикатов, ибо оно есть абсолютно простое, не может быть для него и предикатов, взятых из сферы интеллигенции или свободы, следовательно, оно никогда не может быть объектом знания, но только объектом извечной предпосылки в действовании, т. е. веры.

Однако если это абсолютное есть подлинное основание гармонии между объективным и субъективным в свободном действовании не только индивидуума, но и всего рода, то следы этого вечного неизменного тождества легче всего обнаружить в той закономерности, которая, подобно нитям, сотканным неведомой рукой, проходит сквозь всю свободную игру произвола в истории.

Если наша рефлексия обратится только на *бессознательное*, или *объективное*, во всяком действовании, то мы должны будем признать, что все свободные действия, следовательно и история, детерминированы, но не сознательной, а совершенно слепой предопределенностью, которая находит свое выражение в темном понятии судьбы; в этом состоит система *фатализма*. Если же наша рефлексия обратится только на *субъективное*, произвольно определяющее, то возникает система абсолютного беззакония, система *неверия* или атеизма, в которой господствует утверждение, что в поступках и в деятельности нет ни закономерности, ни необходимости. Но если рефлексия возвысится до абсолюта, который составляет общее основание гармонии между свободой и разумностью, то возникнет система провидения, т. е. *религии*, в единственно истинном значении этого слова.

Однако, если бы абсолют, который повсеместно может быть лишь *откровением*, действительно полностью открылся в истории или вообще когда-либо открылся, это положило бы конец явлению свободы. Такое полное откровение наступило бы в том случае, если бы свободное действие целиком совпало с предопределением. Если бы такое совпадение когда-либо произошло, т. е. если бы абсолютный синтез когда-либо полностью осуществился, мы увидели

бы, что все то, что произошло в ходе истории свободно, было в рамках этого целого закономерным и что все действия, казавшиеся свободными, были в действительности необходимы именно для того, чтобы осуществилось это целое. Противоположность между сознательной деятельностью и деятельностью бессознательной необходимо бесконечна, так как, будь эта противоположность когда-либо устранена, было бы устранено и явление свободы, которое основано исключительно на ней. Следовательно, невозможно допустить, что наступит время, когда абсолютный синтез, т. е., выражаясь эмпирически, предначертание провидения, будет полностью завершен.

Если мыслить историю как лицедейство, где каждое действующее лицо играет свою роль совершенно свободно и по своему усмотрению, то разумное развертывание всего этого путаного действия мыслимо лишь в том случае, если творит его один дух и если творец, по отношению к которому актеры являют собой лишь отдельные его части (*disjecti membra poetae*²⁰), уже заранее установил такую гармонию между объективным завершением целого и свободной игрой отдельных лиц, что из всего этого в конечном итоге действительно получается нечто разумное. *Если бы автор был независим от своего произведения, то мы оказались бы лишь актерами, изображающими то, что он сочинил. Если же он не независим от нас, если он просто открывает и последовательно обнаруживает себя в игре самой нашей свободы, причем таким образом, что без этой свободы не было бы и его самого, то мы становимся соучастниками в создании целого и сами придумываем те особые роли, которые играем. Таким образом, последнее основание гармонии между свободой и объективным (закономерным) никогда не может быть совершенно объективным, если должно быть сохранено явление свободы. Посредством каждой отдельной интеллигенции действует абсолютное, т. е. действие интеллигенции *само* абсолютно и поэтому ни свободно, ни несвободно, а то и другое одновременно, *абсолютно* свободно, а именно поэтому и необходимо. Но если интеллигенция выходит из состояния абсолютности, т. е. из всеобщего тождества, в котором нет различия, и осознает себя (различает саму себя), что происходит благодаря тому, что ее действие становится для нее объективным, т. е. переходит в объективный мир, то свободное и необходимое в ее действии разделяются. Свободно оно только в качестве внутреннего явления, поэтому мы и ощущаем себя внутренне свободными, верим*

в то, что мы внутренне всегда свободны, хотя явление нашей свободы или наша свобода, поскольку она переходит в объективный мир, в такой же степени подчиняется законам природы, как любое другое событие.

Из предшествующего явствует, какой взгляд на историю надлежит считать единственно правильным. История в целом есть продолжающееся, постепенно обнаруживающее себя откровение абсолюта. Поэтому в истории никогда нельзя указать на какой-либо отдельный момент, где становятся как бы зримыми следы вмешательства провидения или даже Бог. Ибо Бога никогда *нет*, если бытие есть то, что находит свое выражение в объективном мире; *если бы он был*, то не было бы нас; однако он непрерывно *открывает* себя нам.

Человек проводит в своей истории постоянно осуществляющееся доказательство бытия божьего, доказательство, завершение которого может дать лишь история в целом. Все дело в понимании этой альтернативы: если Бог *есть*, т. е. если объективный мир есть совершенное отображение Бога, или, что то же самое, полного совпадения свободного с бессознательным, то ничто не может быть *иным*, чем оно есть. Однако ведь объективный мир не таков. Или он действительно есть полное откровение Бога? Если явление свободы необходимым образом бесконечно, то бесконечно и полное развертывание абсолютного синтеза и сама история есть никогда не завершающееся полностью откровение абсолюта, который для сознания и, следовательно, также для являющегося разделяется на сознательное и бессознательное, на свободное и созерцающее, *сам же* в недоступном свете своей обители есть вечное тождество и вечная основа гармонии между тем и другим.

Можно установить три периода этого откровения и тем самым три периода истории. Основание для этого деления дают нам две противоположности — судьба и провидение, между которыми находится природа, совершающая переход от одного к другому.

В первый период господствует только судьба, т. е. совершенно слепая сила, холодно и бессознательно разрушающая все великое и прекрасное. К этому периоду истории — его можно назвать трагическим — относится исчезновение блеска и чудес древнего мира, падение тех великих империй, о которых сохранилось только слабое воспоминание и о былом величии которых мы судим лишь по дошедшим до нас руинам, гибель благороднейших представителей человеческого рода, которые когда-либо существова-

ли и возвращение которых на землю остается для нас вечной мечтой.

Во второй период истории то, что являло себя в первом судьбой, т. е. совершенно слепой силой, открывается как природа, и мрачный закон, господствовавший в первый период, выступает теперь превращенным в открытый *закон природы*, который заставляет свободу и необузданный произвол служить *замыслу природы* и таким образом постепенно привносит в историю хотя бы механическую закономерность. Этот период начинается, по-видимому, с расширения границ великой Римской республики; с этого времени разнузданнейший произвол, который выражался во всеобщей жажде завоеваний и угнетения, впервые объединив народы и приведя в соприкосновение все то, что до того существовало обособленно в области нравов, законов, искусства и науки, вынужден был бессознательно и даже против своего желания служить выполнению плана природы, который в полном своем раскрытии должен завершиться созданием всеобщего союза народов и всемирного государства.

Все события этого периода надлежит рассматривать просто как результат действия законов природы, и даже в падении Римской империи не надо искать ни трагической, ни моральной стороны, а просто видеть в этом необходимое следствие законов природы и по существу лишь уплаченную природе дань. В третий период истории то, что являлось нам в предшествующие периоды в виде судьбы или природы, раскроется как *провидение* и тогда станет очевидным, что даже то, что казалось нам просто вмешательством судьбы или природы, было уже началом открывшегося, хотя и несовершенным образом, провидения. Когда наступит этот период, мы сказать не можем. Но, когда он настанет, тогда *придет* Бог.

Ф. Задача:

объяснить, как само Я может осознать изначальную гармонию между субъективным и объективным

Решение

I

1. Всякое действие может быть понято только посредством изначального объединения свободы и необходимости²¹. Доказательством служит то, что всякое действие как *индивидуум*, так и всего *рода* в качестве дей-

ствования свободно, в качестве же объективного результата должно мыслиться подчиненным законам природы. Следовательно, субъективно в сфере внутренней являемости действуем мы, объективно же никогда не действуем мы, а действует нечто другое как бы посредством нас.

2. Это объективное, которое действует посредством *меня*, должно быть все-таки Я²². Однако Я — только сознательное, то, другое, напротив, — бессознательное. Значит, бессознательное в моем действовании тождественно сознательному. Однако в самом свободном действовании это тождество выявлено быть не может, ибо оно снимает себя именно ради свободного действования (т. е. объективации того объективного)²³. Следовательно, это тождество должно быть выявлено вне этой объективации²⁴. Но то, что становится в свободном действовании объективным, от нас не зависящим, есть по эту сторону явления *созерцание*, поэтому упомянутое тождество может быть выявлено в созерцании.

Однако в самом созерцании его выявить не удастся, ибо созерцание либо совершенно *субъективно*, следовательно, вообще необъективно, либо оно становится объективным (в действовании), тогда это тождество в нем снимается именно для объективации. Следовательно, это тождество может быть выявлено только в продуктах созерцания.

В объективном второго порядка это тождество выявлено быть не может, так как объективное осуществляется только посредством снятия тождества и посредством разделения, которое бесконечно. Это объективное может быть объяснено только исходя из того, что оно есть нечто изначально положенное в гармонии, которая разделяется в свободном действовании для являемости. Однако это тождественное должно быть сначала выявлено для самого Я, и, поскольку оно — основание для объяснения истории, оно не может быть доказано исходя из истории.

Следовательно, это тождество может быть выявлено только в объективном первого порядка.

Мы утверждали, что объективный мир возникает посредством совершенно слепого механизма интеллигенции. Однако, как подобный механизм возможен в природе, основное свойство которой есть сознание, было бы трудно понять, если бы этот механизм не был заранее определен свободной и сознательной деятельностью. Столь же трудно было бы понять, как во внешнем мире возможно осуществление наших целей посредством сознательной и свободной деятельности, если бы в мир еще до того, как он

становится объектом сознательного действия, в силу изначального тождества бессознательной и сознательной деятельности не было уже заложено предрасположение к подобному действию.

Однако если всякая сознательная деятельность целесообразна, то названное совпадение сознательной и бессознательной деятельности может быть выявлено лишь в таком продукте, который *целесообразен, не будучи создан целесообразно*. Подобным продуктом должна быть природа, и именно это является принципом всякой телеологии, в которой только и можно искать решения поставленной проблемы²⁵.

ПЯТЫЙ ГЛАВНЫЙ РАЗДЕЛ

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ТЕЛЕОЛОГИИ СОГЛАСНО ПРИНЦИПАМ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

I

Столь же несомненно, как то, что явление свободы может быть понято лишь посредством единой тождественной деятельности, которая только для являющегося разделяется на сознательную и бессознательную деятельности²⁶, природа в качестве того, что находится вне всякого разделения и что создано без участия свободы, должна являться как продукт закономерный, хотя и созданный не в соответствии с какой-либо целью, т. е. как продукт, который, будучи создан слепым механизмом, тем не менее воспринимается так, как будто он создан сознательно.

Природа должн(а) являться в качестве целесообразного продукта. Трансцендентальное доказательство²⁷ исходит из необходимой гармонии между бессознательной и сознательной деятельностью. Доказательство, основанное на опыте, неприменимо в трансцендентальной философии, поэтому мы сразу же переходим ко второму положению, которое гласит:

Природа не целесообразна по своему продуцированию (созиданию), т. е., несмотря на то что ей присущи все признаки целесообразно созданного продукта, она тем не менее не целесообразна в своих истоках, и все попытки объяснить ее исходя из целесообразного продуцирования снимают саму сущность природы, именно то, что делает ее природой. Ибо своеобразие природы основано именно на

том, что в своем механизме, и будучи сама не более чем слепой механизм, она тем не менее целесообразна. Устранив механизм, я устраняю и природу. Все очарование, которое содержится, например, в органической природе и в которое можно полностью проникнуть лишь с помощью трансцендентального идеализма, покоится на противоречии, состоящем в том, что природа, будучи продуктом слепых сил, тем не менее целиком и полностью целесообразна. Однако именно это противоречие, которое может быть априорно дедуцировано с помощью трансцендентальных принципов (принципов идеализма), устраняется телеологическим объяснением²⁸.

Природа в своих целесообразных формах говорит с нами на языке образов, как указывает Кант, и ключ к расшифровке этой тайнописи дает нам явление свободы внутри нас. В продукте природы еще соединено то, что в свободном действовании разделилось для являемости. Каждое растение совершенно таково, каким оно должно быть, свободное в нем необходимо, а необходимое свободно. Человеку же свойственна вечная разорванность, ибо его действие либо необходимо и тогда не свободно, либо свободно и тогда не необходимо и не закономерно. Следовательно, полное явление объединения свободы и необходимости во внешнем мире дает мне только органическая природа²⁹, и этот вывод можно было уже заранее сделать исходя из того места, которое она занимает в ряду продуцирований, рассматриваемых теоретической философией; согласно нашим дедукциям, сама природа есть уже объективировавшееся продуцирование, и тем самым она граничит со свободным действием, но вместе с тем она есть и бессознательное созерцание этого продуцирования и, следовательно, все-таки остается слепым продуцированием.

Это противоречие, заключающееся в том, что один и тот же продукт создан слепой деятельностью и в то же время целесообразен, не объяснено ни одной системой, за исключением трансцендентального идеализма, ибо все остальные будут отрицать либо целесообразность продуктов, либо создающий их механизм, следовательно, именно сосуществование того и другого. Одни полагают, что материя сама формирует себя в целесообразные продукты, — тогда по крайней мере становится понятным, каким образом материя и понятие цели взаимопроникают друг друга в продукте; материи либо приписывают абсолютную реальность, как это делается в гилозоизме — абсурдной системе, кото-

рая наделяет саму материю разумом, либо отрицают реальность материи, тогда материя мыслится просто как способ созерцания разумного существа, а понятие цели и объект проникают друг в друга уже не в материи, а в созерцании этого существа; тем самым гилозоизм вновь приводит нас к трансцендентальному идеализму. Другие считают материю совершенно бездеятельной и полагают, что целесообразность ее продуктов создается интеллигенцией вне ее, причем таким образом, что понятие этой целесообразности предшествует самому продуцированию. Однако тогда непонятно, как понятие и объект находятся в бесконечном взаимопроникновении, одним словом, каким образом продукт оказывается не произведением искусства, а произведением природы. Ибо различие между произведением искусства и произведением природы основано именно на том, что в первом понятие налагается лишь на поверхность объекта, а во втором — переходит в сам объект и оказывается неразрывно связанным с ним. Это абсолютное тождество понятия цели с самим объектом находит себе объяснение только в таком продуцировании, в котором сознательная и бессознательная деятельности соединяются, а это возможно лишь в интеллигенции. Можно вполне понять, как творческая интеллигенция способна представить мир самой себе, но непонятно, как она раскрывает этот мир другим, находящимся вне ее. Таким образом, мы вновь вынуждены вернуться к трансцендентальному идеализму.

Целесообразность природы в целом и в отдельных ее продуктах может быть понята только из созерцания, в котором понятие понятия и сам объект изначально и неразличимо соединены, ибо тогда продукт должен будет, правда, являть себя целесообразным, поскольку само продуцирование было уже определено началом, которое для сознания делится на свободное и несвободное, и все-таки понятие цели не может быть мыслимо предшествующим продуцированию, поскольку в данном созерцании то и другое было еще неразличимым. Что все телеологические объяснения, т. е. те, которые предполагают понятие цели, соответствующее сознательной деятельности, объекту, соответствующему бессознательной деятельности, в действительности полностью исключают истинное объяснение природы и тем самым наносят вред знанию в его подлинности, настолько очевидно из предшествующего, что не нуждается в дальнейшем объяснении или примерах.

Природа в ее слепой и механической целесообразности являет мне, правда, изначальное тождество сознательной и бессознательной деятельности, но являет мне (все же) это тождество не в качестве такого, последнее основание которого находится в *самом Я*. Трансцендентальный философ видит, что принцип ее (этой гармонии) есть то последнее в нас ³⁰, что уже в первом акте самосознания разделяется и на что нанесено все сознание со всеми его определениями, но *само Я* этого не видит. Между тем задача *всей нашей науки* состояла именно в том, чтобы показать, как для *самого Я* становится объективным последнее основание гармонии между субъективным и объективным.

Следовательно, в самой интеллигенции должно заключаться такое созерцание, посредством которого *Я в одном и том же* явлении для *самого себя* сознательно и бессознательно одновременно, и только посредством такого созерцания мы как бы полностью выводим интеллигенцию из самой себя, только таким образом оказывается решена вся (величайшая) проблема трансцендентальной философии (объяснение совпадения субъективного и объективного).

Посредством первого определения, а именно того что сознательная и бессознательная деятельности объективируются в *одном и том же созерцании*, это созерцание отличается от того, которое мы дедуцировали в практической философии ³¹, где интеллигенция была сознательной только для внутреннего созерцания, для внешнего же была бессознательной.

Посредством второго определения, а именно что *Я* становится для *самого себя* в одном и том же созерцании сознательным и бессознательным одновременно, постулированное здесь созерцание отличается от того, которое мы имеем в продуктах природы, где мы обнаруживаем это тождество, но не как тождество, принцип которого заключен в самом *Я*. Каждая организация есть монограмма исконного тождества, но, для того чтобы узнать себя в таком отражении, *Я* должно было уже узнать себя непосредственно в этом тождестве.

Для того чтобы обнаружить само это созерцание, достаточно проанализировать признаки, которыми оно должно обладать в соответствии с приведенной нами дедукцией. Можно заранее предвидеть, что это будет *эстетическим созерцанием*.

ШЕСТОЙ ГЛАВНЫЙ РАЗДЕЛ

ДЕДУКЦИЯ ВСЕОБЩЕГО ОРГАНОНА ФИЛОСОФИИ,
ИЛИ ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА
СОГЛАСНО ПРИНЦИПАМ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

§ 1. Дедукция произведения искусства вообще

В постулированном нами созерцании должно быть объединено то, что существует раздельно в явлении свободы и в созерцании продукта природы, а именно *тождество сознательного и бессознательного в Я и сознание этого тождества*. Следовательно, продукт этого созерцания будет, с одной стороны, соприкасаться с продуктом природы, а с другой — с продуктом свободы и соединит в себе черты того и другого. Если вам известен продукт созерцания, то известно и само созерцание, следовательно, для того чтобы вывести созерцание, достаточно вывести его продукт.

Общим с продуктом свободы у этого продукта будет то, что он создан сознательно, с продуктом природы — что он создан бессознательно. Вследствие первого он будет обратным органическому продукту природы. Если в органическом продукте бессознательная (слепая) деятельность рефлектируется как сознательная, то в продукте, о котором здесь идет речь, напротив, сознательная деятельность будет рефлектирована как бессознательная (объективная), иными словами, если в органическом продукте бессознательная деятельность выступает в рефлексии как определяемая сознательной, то в дедуцированном здесь продукте, наоборот, сознательная деятельность выступает в рефлексии как определяемая бессознательной. Короче говоря, природа начинает бессознательно и кончает сознательно, ее продуцирование нецелесообразно, но ее продукт целесообразен. *Я*, осуществляя деятельность, о которой здесь идет речь, должно начинать сознательно (субъективно) и кончать бессознательно, или *объективно*; *Я* сознательно в своем продуцировании и бессознательно по отношению к продукту.

Но как же *нам* прийти к трансцендентальному объяснению такого созерцания, в котором бессознательная деятельность, как бы проникая в сознательную, достигает полного тождества с ней? Прежде всего сделаем предметом нашей рефлексии то, что деятельность должна быть сознательной. Однако сознательно создать что-либо объективное совершенно невозможно, между тем здесь требуется именно это.

Объективно лишь то, что возникает бессознательно, следовательно, подлинно объективное в данном созерцании не может быть принесено в него *сознательно*. Мы можем здесь непосредственно сослаться на примеры, которые уже приводились в связи со свободным действием, а именно на то, что объективное в него привносится чем-то от свободы независимым. Различие заключается лишь в том, что (а) в свободном действии тождество двух деятельностей должно быть снято именно для того, чтобы действие явило себя свободным (здесь же, напротив, в самом сознании они должны явить себя без отрицания действия едиными). К тому же в свободном действии две деятельности *никогда* не смогут стать абсолютно тождественными; поэтому и объект свободного действия необходимо должен быть *бесконечным*, никогда полностью не реализуемым, ибо в противном случае сознательная и объективная деятельности совпали бы в единстве, а это означало бы исчезновение явления свободы. То, что было совершенно невозможно посредством свободы, должно стать возможным посредством постулированного теперь действия, однако ценой того, что оно перестает быть свободным, превращаясь в такое, где свобода и необходимость абсолютно соединены. Но ведь продуцирование должно происходить сознательно, что невозможно, если (две деятельности) не разъединены. Таким образом, перед нами очевидное противоречие. (Излагаю его еще раз.) Сознательная и бессознательная деятельности должны быть абсолютно едины в продукте, именно так, как они едины в органическом продукте, но это единство должно носить иной характер, они должны быть едины *для самого Я*. Это возможно только в том случае, если *Я* осознает свой продукт. Однако если *Я* осознает свой продукт, то две деятельности должны быть разъединены, ибо это необходимое условие сознательного продуцирования. Итак, две деятельности должны быть едины, ибо в противном случае не может быть тождества, и они должны быть разъединены, ибо в противном случае есть тождество, но не для *Я*. Как разрешить это противоречие?

Две деятельности должны быть разделены для являющегося, для объективации продуцированного, совершенно так же, как они должны быть разделены в свободном действии для объективации созерцания. Однако это разделение не может быть бесконечным, как в свободном действии, ибо в противном случае объективное никогда не стало бы полным отображением этого тождества³². Тожде-

ство двух деятельностей должно быть снято только для сознания, но создание продукта должно завершиться в бессознательности. Следовательно, должна существовать точка, где они составляют единство, и, наоборот, там, где они составляют единство, продуцирование не должно более представляться свободным³³.

Когда эта точка в продуцировании достигнута, продуцирование должно полностью прекратиться и для производящего становится невозможным производить дальше, ибо условие всякого продуцирования есть именно противоположение сознательной и бессознательной деятельностей, а здесь они должны абсолютно совпасть, следовательно, в интеллигенции прекращается борьба и устраняется всякое противоречие³⁴.

Таким образом интеллигенция придет к полному признанию выраженного в продукте тождества как такового, принцип которого заключен в ней самой, т. е. придет к совершенному самосозерцанию³⁵. Поскольку к изначальному раздвоению в интеллигенции привело свободное стремление к самосозерцанию, которое было в этом тождестве, то чувством, сопровождающим созерцание, будет бесконечное умиротворение. С завершением создания продукта всякое стремление производить замирает, все противоречия сняты, все загадки решены. Поскольку продуцирование исходило из свободы, т. е. из бесконечного противоположения двух деятельностей, то интеллигенция не может приписать *свободе* то абсолютное соединение, которым завершается создание продукта, ибо вместе с завершением продукта устраняется всякое явление свободы; интеллигенция будет сама поражена и *осчастливлена* этим соединением, увидит в нем нечто вроде свободно дарованной милости высшей природы, позволившей ей сделать невозможное возможным.

Это неведомое, установившее здесь неожиданную гармонию между объективной и сознательной деятельностями и , — не что иное, как абсолютное, в котором содержится общая основа предустановленной гармонии между сознательным и бессознательным. Следовательно, если направить рефлексию на абсолютное в этом продукте, то оно представится интеллигенции как нечто, возвышающееся над ней и даже вопреки свободе привносящее непреднамеренное в то, что было предпринято сознательно и с определенным намерением.

Это неизменное тождество, которое никем не может быть осознано и лишь сияет отраженным светом в произве-

дении, представляется производящему тем же, чем действующему представляется судьба, т. е. темной, неведомой силой, которая привносит в намеченное свободой творение завершенность, или объективность; и если эту силу, которая через наше действие без нашего ведома и даже против нашей воли осуществляет *не представляемые* нами цели, мы называем судьбой, то это непостижимое, которое без участия свободы и в известной степени вопреки свободе — ибо в ней вечно разделяется то, что соединено в этом продукте, — привносит в сознательное объективность, мы определяем таинственным понятием *гения*.

Постулированный нами продукт — не что иное, как продукт гениальности, или, поскольку гениальность возможна лишь в искусстве, *произведение* искусства.

Дедукция закончена, и теперь нам остается лишь показать путем исчерпывающего анализа, что все признаки постулированного нами продуцирования присутствуют в художественном творчестве.

Что художественное творчество основано на противоположности деятельностей, можно с полным правом заключить из высказывания самих художников, утверждающих, что они как бы вынуждены создавать свои творения, что своим творчеством они следуют неодолимому влечению своей природы; ибо если влечение всегда исходит из противоречия и при наличии противоречия свободная деятельность становится произвольной, то и влечение к художественному творчеству должно исходить из подобного чувства внутреннего противоречия. Это противоречие, поскольку оно приводит в движение все силы человека, без сомнения, таково, что проникает до *его самых глубоких душевных пластов*, до истоков всего его бытия. Создается впечатление, будто в этих редких натурах, в художниках в высшем смысле этого слова, то неизменно тождественное, что лежит в основе всего сущего, сбрасывает оболочку, под которой оно скрыто в других, и, подобно тому как оно непосредственно аффицируется вещами, в свою очередь непосредственно оказывает обратное воздействие на все. Следовательно, только противоречие между сознательным и бессознательным в свободном действии может пробуждать творческий импульс художника и только искусству дано умиротворять наши безмерные порывы и разрешать в нас последнее, самое глубокое противоречие.

Если художественное творчество исходит из чувства неразрешимого по своей видимости противоречия, то завершается оно, по признанию всех художников и всех тех,

кто разделяет их любовь к искусству, чувством *бесконечной* гармонии; а то, что это чувство, возникающее при завершении творения, сопровождается *растроганностью*, служит доказательством того, что художник приписывает полное разрешение противоречий, которое он видит в своем произведении, не (только) самому себе, а добровольно дарованной милости своей природы, которая, неумолимо поставив его в противоречие с самим собой, затем столь же милостиво освобождает его от страданий, вызываемых этим противоречием³⁶. Ибо так же, как художник произвольно, даже преодолевая внутреннее противодействие, приступает к творчеству (этим объясняется ряд выражений, возникших в древности, таких, как *pati Deum*³⁷ и т. д., а также представление о том, что вдохновение возникает в результате некоего дуновения извне), в его творение как бы без его участия, т. е. совершенно объективно, привносится объективное.

Подобно тому как находящийся во власти рока человек совершает не то, что он хочет или намерен совершить, а то, что предписывают ему неисповедимые веления судьбы, во власти которой он находится, и художник, создавая — пусть даже совершенно намеренно — то, что в его творениях истинно объективно, кажется подчиненным некой силе, обособляющей его от всех остальных людей и заставляющей его высказывать или изображать то, чего он и сам полностью не постигает и смысл чего бесконечен по своей глубине. Поскольку упомянутое абсолютное совпадение двух избегающих друг друга деятельностей не допускает дальнейшего объяснения и есть просто *явление*, которое, хотя оно и непостижимо³⁸, отрицать невозможно, искусство остается для нас единственным и вечным откровением, чудом, даже однократное свершение которого должно было бы нас уверить в абсолютной реальности высшего бытия.

Далее, если искусство является результатом двух совершенно различных деятельностей, то гений есть не та и не другая, а нечто возвышающееся над обеими. Если в одной из этих деятельностей, а именно в сознательной, следует видеть то, что принято называть *искусством*, но что в действительности является лишь частью его, тем, что совершается сознательно, обдуманно и рефлексированно, чему можно обучить и научиться, чего можно достигнуть с помощью традиции и упорной работы, то в бессознательном, также присутствующем в искусстве, следует видеть то, чему обучить невозможно, чего нельзя достигнуть трудом или каким-либо другим способом, что может быть только

врожденным, свободным даром природы и что мы одним словом называем *поэзией* в искусстве.

Из сказанного совершенно очевидна вся бессмысленность вопроса, какой из двух составных частей искусства следует отдать предпочтение, так как каждая из них без другой теряет всякую ценность и лишь вместе они создают высокое произведение искусства. Ибо, хотя то, чего нельзя достигнуть трудом, что дано от рождения, всегда считается самым прекрасным даром, боги столь тесно связали действие этой изначальной силы с серьезным трудом человека, с его прилежанием и обдумыванием своих замыслов, что без знания художником законов своего искусства поэзия, даже врожденная, создает лишь мертвые произведения, которые не могут доставить наслаждение рассудку человека и действующей в них совершенно слепой силой отталкивают всякое суждение и даже созерцание. Можно было бы как будто ожидать обратного, а именно что искусство без поэзии скорее сумеет что-либо создать, чем поэзия без искусности, отчасти потому, что нелегко найти человека, полностью лишенного от природы чувства поэзии, хотя очень многим совершенно неведомы необходимые здесь навыки, отчасти же потому, что длительное изучение идей великих мастеров может в известной степени восполнить исконный недостаток объективной силы; тем не менее в этом случае может возникнуть лишь видимость поэзии, которую легко распознать по ее поверхностности, столь отличающейся от бездонной глубины, которую истинный художник невольно придает своему творению, — несмотря на величайшую продуманность всех своих замыслов, полностью постигнуть эту глубину не способен ни он сам, ни кто-либо другой. Распознать видимость поэзии можно и по многим другим признакам, таким, как излишнее внимание к чисто технической стороне творчества, бедность создаваемой формы и т. д.

Таким образом, совершенно очевидно, что, так же как поэзия и искусность не способны в отдельности и для себя создать нечто совершенное, это недостижимо и для обособленного существования той и другой ³⁹, что, следовательно, поскольку тождество их может быть лишь изначальным, а посредством свободы оно просто невозможно и недостижимо, то совершенство доступно лишь гению; для эстетики он — то же, что *Я* для философии, а именно наивысшее, абсолютно реальное, которое, никогда не становясь объективным, служит причиной всего объективного.

§ 2. Особенности произведения искусства

а) В произведении искусства отражается тождество сознательной и бессознательной деятельностей. Однако их противоположность бесконечна, и снимается она без какого-либо участия свободы. Основная особенность произведения искусства, следовательно, — *бессознательная бесконечность* (синтез природы и свободы). Художник как бы инстинктивно привносит в свое произведение помимо того, что выражено им с явным намерением, некую бесконечность, полностью раскрыть которую не способен ни один конечный рассудок. Для пояснения приведем хотя бы один пример. Греческая мифология, бесспорно содержащая бесконечный по своей глубине смысл и символы всех идей, возникла у определенного народа и определенным образом, но объяснять этим изобретательность и гармоничность, с которой все соединяется в ней в единое грандиозное целое, и искать в этом преднамеренность совершенно невозможно. Так обстоит дело с каждым истинным произведением искусства; каждое как будто содержит бесконечное число замыслов, допуская тем самым бесконечное число толкований, и при этом никогда нельзя установить, заключена ли эта бесконечность в самом художнике или только в произведении искусства как таковом. Напротив, в продукте, обладающем лишь видимостью произведения искусства, намерение и метод лежат на поверхности и представляются столь ограниченными и очевидными, что такое произведение может рассматриваться только как точный отпечаток сознательной деятельности художника и объект для рефлексии, а отнюдь не для созерцания, которое стремится погрузиться в созерцаемое и лишь в бесконечном способно обрести покой.

б) Художественное творчество всегда исходит из чувства бесконечного противоречия, следовательно, чувство, связанное с завершением художественного произведения, должно быть столь же бесконечным в своей умиротворенности, и это чувство должно перейти в произведение искусства. Внешним выражением произведения искусства служат покой и величайшая тишина, даже там, где должно быть выражено величайшее напряжение страдания или радости.

с) Художественное творчество всегда исходит из бесконечной самой по себе разъединенности двух деятельностей, обособленных друг от друга в каждом свободном продуцировании. Поскольку же в художественном произведении они должны быть представлены объединенными, то в нем

бесконечное выражено в конечном. Но бесконечное, выраженное в конечном, есть красота. Следовательно, основная особенность каждого произведения искусства, содержащего в себе обе деятельности, есть *красота*, и там, где нет красоты, нет и произведения искусства. Ибо хотя и существуют возвышенные произведения искусства, а красота и возвышенность в известном отношении противоположны, — так, например, то, что происходит в природе, может быть прекрасно, не будучи тем самым возвышенным, и наоборот, — но противоположность между красотой и возвышенностью существует только применительно к объекту, а не к субъекту созерцания; различие между прекрасным и возвышенным произведением искусства основано только на том, что там, где есть красота, бесконечное противоречие снято в самом объекте, тогда как там, где присутствует возвышенное, противоречие не снято в самом объекте, а доведено в нем до такой остроты, при которой оно невольно снимается в созерцании, что по существу то же самое, как если бы оно было снято в объекте⁴⁰. Можно легко показать, что возвышенность основана на том же противоречии, что и красота, ибо во всех тех случаях, когда какой-либо объект называют возвышенным, это означает, что бессознательная деятельность достигла размеров, недоступных для деятельности сознательной, вследствие чего *Я* оказывается в борьбе с самим собой, которая может завершиться лишь в эстетическом созерцании, придающем обоим деятельности неожиданную гармоничность; разница только в том, что созерцание, заключенное здесь не в художнике, а в самом созерцающем субъекте, совершенно произвольно, поскольку возвышенное (совершенно иначе, чем фантастическое, также предлагающее силе воображения противоречие, на разрешение которого, однако, не стоит затрачивать усилия) приводит в движение все силы души, чтобы разрешить противоречие, ставящее под угрозу все интеллектуальное существование.

После того как выведены все особенности произведения искусства, становится очевидным и его *отличие* от продуктов всех остальных видов.

От органического продукта природы произведение искусства отличается в основном следующим: <a) в органическом существе представлено еще не разъединенным то, что в художественном произведении выступает, правда, после разъединения, но уже в единстве; <b) органическое продуцирование исходит не из сознания, следовательно, и не из бесконечного противоречия, которое является усло-

вием художественного творчества. Поэтому органический продукт природы не обязательно должен быть *прекрасным* (< , если красота есть разрешение бесконечного противоречия), а если он прекрасен, то эта красота, поскольку ее условие нельзя мыслить существующим в природе, представляется нам чем-то совершенно случайным; этим объясняется и своеобразный характер нашего интереса к красоте природы, не как к красоте вообще, но именно как к красоте *природы*. Из этого ясно, как следует относиться к подражанию природе в качестве принципа искусства, ибо отнюдь не случайная красота природы должна служить нормой в искусстве, а, напротив, то совершенное, что создает искусство, должно быть принципом и нормой наших суждений о красоте природы.

Нетрудно также показать, в чем отличие произведения искусства от *продукта, чисто ремесленного по своему характеру*, поскольку эстетическое творчество должно быть по своему принципу абсолютно свободным; художник творит, правда, под действием противоречия, но такого, которое заключено в глубине его собственной природы, тогда как в основе всякого другого созидания лежит противоречие, находящееся вне того, кто производит, тем самым и цель такого созидания всегда будет вне его⁴¹. Из этой независимости от внешних целей и возникают святость и чистота искусства, доходящие до такой степени, которой не только исключается близость всему, дарующему одно чувственное наслаждение (требовать подобное от искусства — проявление чистого варварства), или каким-либо соображениям полезности, что возможно лишь в эпоху, когда высшие усилия человеческого духа направлены на экономические изобретения, но исключается и необходимость следовать моральным нормам; даже наука, которая по своему бескорыстию ближе всего к искусству, остается далеко позади только потому, что она всегда направлена на внешнюю цель и в конечном итоге должна сама служить лишь средством для наивысшего (искусства).

Что же касается, в частности, отношения искусства к науке, то они настолько противоположны по своим тенденциям, что, если бы наука когда-либо полностью решила поставленные перед ней задачи, как это постоянно совершает искусство, наука и искусство совпали бы, переходя друг в друга, что служит доказательством совершенной противоположности их направленности. Ибо хотя наука в своей высшей функции ставит перед собой ту же задачу, что и искусство, но для науки эта задача из-за способа ее

решения остается бесконечной; это дает основание утверждать, что искусство служит прообразом науки, что оно достигло того, к чему наука только еще должна прийти. Этим можно объяснить и то, почему в науке нет гениев; дело совсем не в том, что невозможно гениально решить научную проблему, а в том, что та же задача, решение которой может быть найдено гением, доступна и механическому решению. Так, например, гравитационная система Ньютона могла бы быть гениальным открытием и действительно была таковым у ее первооткрывателя Кеплера, но могла также быть совершенно обычным результатом научного исследования, чем она и стала благодаря Ньютону. Лишь то, что создает искусство, может быть единственно *только* творением гения, ибо в каждой решенной искусством задаче разрешается бесконечное противоречие. То, что создается наукой, *может* быть создано гением, но это не обязательно. В науке это остается и должно оставаться проблематичным, т. е. действительно всегда можно с уверенностью определить, что не создано гением, но никогда нельзя быть уверенным в обратном. Существует очень немного признаков, исходя из которых в науке можно сделать вывод о наличии гениальности (то, что такой вывод надо делать, свидетельствует уже о специфическом характере этого вопроса). Так, например, гениальность, безусловно, отсутствует там, где некое целое, каковым является система, создается по частям, как бы складывается из них. И наоборот, наличие гениальности следует, по видимому, предположить там, где идея целого, несомненно, предшествует возникновению частей. Ибо поскольку идея целого может стать ясной лишь благодаря тому, что она раскрывается в отдельных частях, а отдельные части в свою очередь возможны лишь благодаря идее целого, то здесь как будто присутствует противоречие, которое может быть преодолено лишь актом гения, т. е. посредством неожиданного совпадения бессознательной деятельности с деятельностью сознательной. Другим основанием для предположения о наличии в науке гения может быть то, что человек говорит или утверждает нечто, смысл чего ему не может быть полностью ясен либо вследствие условий его времени, либо потому, что это не соответствует другим его высказываниям; следовательно, он как будто сознательно высказывает то, что мог бы выразить лишь бессознательно. Однако легко доказать различными способами, что и эти основания для предположения такого рода могут оказаться обманчивыми.

Гений отличается от всего того, что не выходит за рамки таланта или умения, своей способностью разрешать противоречие, абсолютное и ничем иным не преодолимое. Во всяком продуцировании, даже в самом обычном и повседневном, наряду с сознательной деятельностью присутствует и деятельность бессознательная; однако лишь то продуцирование, условием которого служит бесконечное противоречие между ними, является эстетическим и доступным *только* гению.

§ 3. Выводы

После того как мы дедуцировали сущность и характер произведения искусства с полнотой, необходимой для данного исследования, нам осталось только рассмотреть отношение философии искусства к системе философии в целом.

1. Философия в целом исходит и должна исходить из начала, которое, будучи абсолютным тождеством, совершенно необъективно. Но как же это абсолютно необъективное может быть доведено до сознания и как же может быть понято, что оно необходимо, если оно служит условием понимания всей философии? Что оно не может быть ни постигнуто, ни представлено с помощью понятий, не требует доказательства. Остается, следовательно, только одна возможность — чтобы оно было представлено в непосредственном созерцании, которое, однако, в свою очередь само непостижимо, а поскольку его объект должен быть чем-то совершенно необъективным, по-видимому, даже внутренне противоречиво. Если, однако, допустить, что все-таки существует такое созерцание, объект которого есть абсолютно тождественное, само по себе не субъективное и не объективное, и если мы в связи с этим созерцанием, которое может быть только интеллектуальным, сошлемся на непосредственный опыт, то возникнет вопрос, каким образом это созерцание также может стать объективным, т. е. как устранить сомнение, не основано ли оно просто на субъективной иллюзии, если не существует общей и всеми признанной объективности этого созерцания? Такой общепризнанной объективностью интеллектуального созерцания, исключающей возможность всякого сомнения, является искусство. Ибо эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание⁴². Только произведение искусства отражает для меня то, что ничем иным не отражается, то абсолютно тождественное, которое даже в *Я* уже разделено; то, что философ разделяет уже в первом

акте сознания, что недоступно никакому созерцанию, чудодейственной силой искусства отражено в продуктах художественного творчества.

Но не только первоначало философии и первое созерцание, из которого она исходит, но и весь механизм, который дедуцирует философия и на котором она основана, объективируется лишь художественным творчеством.

Философия исходит из бесконечной раздвоенности противоположных деятельностей⁴³, но на той же раздвоенности основано и художественное творчество, и она полностью снимается в каждом отдельном художественном произведении. Что же представляет собой эта поразительная способность, которой, по утверждению философа, снимается в продуктивном созерцании бесконечная противоположность? В предшествующем изложении мы не могли полностью объяснить этот механизм, ибо полностью раскрыть его может только художественное дарование. Это именно та продуктивная способность, посредством которой искусству удается невозможное, а именно снять в конечном продукте бесконечную противоположность. Поэтический дар в его первой потенции есть изначальное созерцание, и, наоборот⁴⁴, повторяющееся на высшей ступени продуктивное созерцание есть то, что мы называем поэтическим даром. В том и другом действует один принцип, то единственное, что позволяет нам мыслить и сочетать даже противоречивое, а именно действует воображение. Следовательно, то, что по ту сторону сознания является нам как действительный мир, а по эту сторону сознания — как идеальный мир или мир искусства, — продукты одной и той же деятельности. Однако именно то, что при прочих совершенно равных условиях их возникновения истоки одних находятся по ту сторону сознания, а истоки других — по эту сторону сознания, составляет вечное неизбывное различие между ними.

Ибо, хотя действительный мир возникает из той же изначальной противоположности, что и мир искусства, который также надлежит мыслить как единое великое целое и который во всех своих отдельных продуктах также отображает лишь единое бесконечное, тем не менее противоположность по ту сторону бесконечна лишь постольку, поскольку бесконечное представляется объективным миром в *целом* и никогда не представляется его отдельным объектом, тогда как в мире искусства противоположность дана в ее бесконечности в *каждом отдельном* объекте и каждый ее отдельный продукт представляет бесконечность.

Ибо если художественное творчество исходит из свооды, а для свободы противоположность между сознательной и бессознательной деятельностями носит абсолютный характер, то существует, собственно говоря, лишь единое абсолютное произведение искусства, которое может, правда, существовать в совершенно различных экземплярах, но тем не менее едино, даже если оно еще и не дано в своем изначальном образе. Возражением против этой точки зрения не может служить то, что она исключает ту щедрость, с которой мы расточаем определение художественности в применении к различным произведениям. Нельзя считать художественным такое произведение, в котором не присутствует непосредственно или хотя бы в отражении бесконечное. Разве назовем мы художественным произведением, например, такие стихотворения, которые по самой своей природе могут выражать лишь единичное и субъективное? Ведь тогда этот эпитет применим и к любой эпиграмме, в которой запечатлено лишь мимолетное ощущение, впечатление момента, тогда как великие мастера писали свои произведения, стремясь создать объективность лишь *всеми* своими произведениями в *целом*, усматривая в них лишь средство изобразить жизнь во всей ее бесконечности и отразить ее в множестве зеркал.

2. Если эстетическое созерцание есть лишь объективированное трансцендентальное, то само собой разумеется, что искусство есть единственно истинный и вечный органон, а также документ философии, который беспрестанно все вновь подтверждает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действовании и продуцировании и его изначальное тождество с сознательным. Искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, вечно должно избегать друг друга. Представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначально и естественно. То, что мы называем природой, — поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами. И если бы загадка могла открыться, мы увидели бы одиссею духа, который, удивительным образом заблуждаясь, в поисках себя бежит от самого себя, ибо сквозь чувственный мир за полупроницаемой дымкой тумана лишь мерцает, как мерцает смысл в словах, некая страна фантазии, к которой мы стремимся. Каждая прекрасная

картина возникает как будто благодаря тому, что устраняется невидимая преграда, разделяющая действительный мир и мир идеальный; она служит нам просветом, в котором отчетливо встают образы и области мира фантазии, лишь тускло просвечивающие сквозь покров действительного мира. Для художника природа не есть нечто большее, чем для философа; она есть идеальный мир, являющий себя только в постоянном ограничении, или несовершенное отражение мира, который существует не вне художника, а в нем самом.

Однако на вопрос, откуда же эта противоположность философии и искусства, несмотря на существующую между ними близость, уже дан достаточно полный ответ в предшествующем изложении.

Поэтому мы заканчиваем наше исследование следующим замечанием: система завершена, если она возвращается к своей исходной точке. Это и произошло в нашей системе. Ибо именно та изначальная основа гармонии между субъективным и объективным, которая в своем изначальном тождестве могла быть дана лишь посредством интеллектуального созерцания, полностью выводится в произведении искусства из субъективного и становится совершенно объективной; таким образом, мы постепенно довели наш объект, само Я, до той точки, в которой мы находились, когда приступили к философствованию.

Однако если только искусство может придать общезначимую объективность тому, что философ способен изобразить лишь субъективно, то из этого следует еще один вывод: поскольку философия, а вместе с философией и все науки, следующие за ней по пути совершенствования, были рождены и питаемы поэзией, то можно ожидать, что, достигнув своего завершения, они вернуться отдельными потоками в тот всеобщий океан поэзии, из которого они вышли. Что окажется тем промежуточным звеном, которое вернет философию к поэзии, в общем предвидеть нетрудно, так как подобное звено уже существовало в виде мифологии до того, как произошло это необратимое, как нам теперь представляется, разделение *. Но как может возникнуть такая мифология, которая будет открытием не отдельного поэта, а некоего нового рода, как бы воплощающего в себе единого поэта, — это проблема, решение которой зависит только от будущих судеб мира и дальнейшего хода истории.

* Дальнейшее развитие этой мысли содержится в исследовании о мифологии, над которым уже в течение ряда лет ведется работа и которое вскоре выйдет в свет.

ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ КО ВСЕЙ СИСТЕМЕ В ЦЕЛОМ

Если читатель, внимательно следивший до сих пор за ходом наших мыслей, еще раз обдумает все сказанное здесь, то он, без сомнения, сделает замечания такого рода.

Вся система заключена между двумя крайними полюсами, из которых один определяется интеллектуальным, другой — эстетическим созерцанием. Тем, чем интеллектуальное созерцание является для философа, эстетическое является для его объекта. Первое, будучи необходимо только для особенной направленности духа, которую он принимает при философствовании, в обыденном сознании вообще не встречается; второе, будучи не чем иным, как общезначимым, или объективировавшимся, интеллектуальным созерцанием, *может* во всяком случае присутствовать в каждом сознании. Из этого ясно также, что философия *в качестве* философии никогда не может быть общезначимой, и понятно, почему это происходит. Абсолютная объективность дана одному искусству. Можно смело утверждать: лишите искусство объективности, и оно перестанет быть тем, что оно есть, и превратится в философию; придайте философии объективность, и она перестанет быть философией и превратится в искусство. Философия достигает, правда, наивысшего, но она приводит к этой точке как бы частицу человека. Искусство же приводит туда, а именно к познанию наивысшего, *всего человека*, каков он есть, и на этом основано извечное своеобразие искусства и даруемое им чудо.

Далее, вся внутренняя связь трансцендентальной философии покоится только на постоянном потенцировании самосозерцания, от первой и простейшей потенции в самосознании до высшей, эстетической.

Для того чтобы построить все здание самосознания, объект философии проходит следующие потенции.

Акт самосознания, в котором впервые разделяется абсолютное тождество, есть не что иное, как акт *самосозерцания вообще*. Следовательно, этим актом в *Я* еще не может быть положено ничего определенного, поскольку именно этим актом полагается вся определенность вообще. В этом первом акте тождество впервые становится субъектом и объектом одновременно, т. е. становится вообще *Я* — не для самого себя, но для философствующей рефлексии.

(Мы даже не вправе спрашивать, что такое это тождество, абстрагированное от этого акта и существующее как

бы до него. Ибо оно есть то, что может открыться *только* посредством самосознания и вообще не может быть отделено от этого акта.)

Посредством второго самосозерцания *Я* созерцает определенность, положенную в объективную сторону его деятельности, что происходит в ощущении. В этом созерцании *Я* есть *объект для самого себя*, тогда как в предыдущем оно было объектом и субъектом только для философа.

В третьем самосозерцании *Я* становится для себя объектом и в качестве ощущающего, т. е. то, что раньше было в *Я* субъективным, также приобретает объективность; следовательно, теперь в *Я* все объективно, или *Я полностью объективно и в качестве объективного* одновременно субъект и объект.

Поэтому от этого момента сознания может остаться лишь то, что после возникновения сознания преднаходится в качестве абсолютно объективного (внешнего мира). В этом созерцании, уже потенцированном и именно поэтому продуктивном, кроме объективной деятельности и деятельности субъективной — *обе* они здесь объективны — содержится еще третья, собственно созерцающая, или *идеальная*, та, которая позже выступит в качестве *сознательной*, но, будучи лишь третьей деятельностью по отношению к этим двум, она не может ни отделиться от них, ни быть противоположена им. Следовательно, в этом созерцании уже участвует и сознательная деятельность, другими словами, бессознательное объективное определено сознательной деятельностью, но только таким образом, что она не различается в качестве таковой.

Следующим созерцанием будет то, посредством которого *Я* созерцает самого себя в качестве продуктивного. Поскольку, однако, *Я* теперь *только* объективно, то и это созерцание будет *только* объективным, т. е. вновь бессознательным. В этом созерцании, правда, присутствует идеальная деятельность, для которой объектом служит та, созерцающая, также идеальная деятельность, участвовавшая в предыдущем созерцании; таким образом, здесь созерцающая деятельность есть идеальная деятельность второй потенции, т. е. целесообразная, но бессознательно целесообразная деятельность. То, что останется в сознании от этого созерцания, явит собой целесообразный, но не созданный в качестве целесообразного продукт. Такова *организация* во всей ее широте.

Прохождением этих четырех ступеней завершается *Я* в качестве интеллигенции. Очевидно, что до этого мо-

мента природа не отстает от Я, и ей, без сомнения, не хватает лишь последнего, чтобы все эти созерцания обрели для нее такое же значение, какое они имеют для Я. Что же такое это последнее, станет ясно из дальнейшего.

Если бы Я продолжало оставаться *только* объективным, то потенцирование самосозерцания могло бы продолжаться до бесконечности, однако тем самым лишь удлинился бы ряд возникающих в природе продуктов, но никогда не возникло бы сознание. Сознание возможно лишь благодаря тому, что упомянутое только объективное в Я станет объективным *для самого Я*. Однако основание тому *не* может находиться *в самом Я*. Ибо Я абсолютно тождественно с тем *только* объективным. Следовательно, это основание может находиться только вне Я, которое посредством продолжающегося ограничения постепенно ограничивается до пределов интеллигенции и даже индивидуальности. Но *вне* индивидуума, т. е. независимо от него, есть только *сама* интеллигенция. Однако сама интеллигенция должна (в соответствии с дедуцированным механизмом) повсеместно ограничивать себя до пределов индивидуальности. Таким образом, искомое основание вне индивидуума может находиться только в *другом индивидууме*.

Абсолютно объективное может стать объектом для *самого Я* только под воздействием других разумных существ. Однако в них уже должно быть заложено намерение такого воздействия. Следовательно, свобода в природе всегда уже предполагается (природа не создает ее), и там, где она не присутствует уже в качестве первого, она возникнуть не может. Теперь, следовательно, становится очевидным, что, хотя до этого момента природа совершенно тождественна интеллигенции и проходит те же потенции, что и она, все же свобода, *если она существует* (что она существует, теоретически доказать невозможно), должна предшествовать природе (*natura prior*).

С этого момента начинается новая последовательность ступеней, недоступных природе и оставляющих ее позади себя.

Абсолютно объективное, или закономерность созерцания, становится объектом для самого Я. Однако созерцание становится объектом для созерцающего только посредством воления. Объективное в волеии есть само созерцание, или чистая закономерность природы; субъективное — идеальная деятельность, направленная на эту закономерность саму по себе; акт, в котором это происходит, — *абсолютный акт воли*.

Абсолютный акт воли в свою очередь становится объектом для *Я* посредством того, что объективное в волеии, направленное вовне, становится для него объектом в качестве природного влечения; субъективное же, направленное на закономерность саму по себе, — в качестве абсолютной воли, т. е. в качестве категорического императива. Но все это также невозможно без деятельности, стоящей над обоими. Эта деятельность есть *произвол*, или сознательно свободная деятельность.

Однако если и эта сознательно свободная деятельность, в действовании противоположная объективной, хотя она и должна стать единой с ней, созерцается в своем изначальном тождестве с объективной деятельностью, что посредством свободы совершенно невозможно, то в результате этого наконец возникает высшая потенция самосозерцания; поскольку она сама уже находится вне пределов *условий* сознания и, напротив, есть само создающее себя с самого начала сознание, это созерцание должно всегда казаться там, где оно есть, совершенно случайным, и это совершенно случайное в высшей потенции самосозерцания есть то, что определяется как идея *гениальности*.

Таковы неизменные и бесспорные для знания моменты в истории самосознания, в опыте определяемые как беспре-рывная последовательность ступеней, которую можно выявить и вести от простого вещества к организации (посредством которой бессознательно творящая природа возвращается к самой себе), а отсюда посредством разума и произвола — к высшему единению свободы и необходимости в искусстве (посредством которого сознательно продуктивная природа замыкается и завершается в самой себе).

БРУНО, ИЛИ О БОЖЕСТВЕННОМ И ПРИРОДНОМ НАЧАЛЕ ВЕЩЕЙ. БЕСЕДА

Ансельмо. Не повторишь ли ты нам, о Луциан, то, что ты вчера говорил об истине и красоте, когда мы обсуждали порядок проведения мистерий?

Луциан. Мое мнение сводилось к тому, что во многих произведениях может заключаться высшая истина, однако признать их прекрасными все же невозможно.

Ансельмо. Ты же, Александр, возразил на это, что истина уже сама по себе удовлетворяет всем требованиям, предъявляемым к искусству, и что только благодаря ей произведение может быть истинно прекрасным.

Александр. Да, я это утверждал.

Ансельмо. Не хотите ли вы возобновить нашу беседу и решить теперь спор, оставшийся нерешенным к моменту, когда наступило время расстаться? Ибо счастливый случай свел нас вновь, правда, не по очевидной договоренности, но по тайному согласию.

Луциан. Желанна каждая волна беседы, которая вернет нас к течению нашего спора.

Александр. Все глубже проникают в сущность предмета, соперничая, участники беседы; она начинается незаметно, медленно разворачивается и, наконец, нарастая и проникая во все более глубокие пласты, захватывает всех ее участников, переполняя всех удовольствием.

Ансельмо. Не заключались ли истоки спора в том, к чему мы пришли в вопросе о мистериях и мифологии, а также о взаимоотношениях философов и поэтов?

Луциан. Да, так оно и было.

Ансельмо. Не думаете ли вы, что лучше, отложив этот спор, вернуться к началу нашей беседы, чтобы затем уверенно двигаться дальше, опираясь на прочно заложенное основание?

Александр. Превосходно.

Ансельмо. Итак, ты, Луциан, полагая, что творение,

не будучи прекрасным, может обладать совершенством высшей истины, по-видимому, называешь истиной нечто, чему, быть может, мы, философы, и не дали бы подобного наименования. Ты же, Александр, считая, что произведение может быть прекрасным только благодаря его истине, сомневаешься в том, что существует такая точка, в которой истина и красота, одинаково безусловные, независимые друг от друга, друг другу не подчиненные и каждая для себя наивысшая, настолько тождественны, что одна может быть поставлена на место другой, а творение, выразившее эту точку, может быть совершенно одинаковым образом рассмотрено под углом зрения как того, так и другого качества. Не считаете ли вы вследствие этого, что нам прежде всего надлежит прийти к соглашению по поводу того, что следует называть истиной и что — красотой, чтобы не уподоблять красоте нечто, лишь подчиненное в этом значении, или, провозгласив некую истину, которая не есть таковая сама по себе, несравнимой с красотой, не упустить из виду того, что действительно только и есть истина?

Л у ц и а н. Это достойно быть содержанием и предметом беседы.

А н с е л ь м о. Если этим удовлетворен и ты, достойнейший, признавший преимущество истины перед красотой, не забывая о том, что лишь немногие выносят ее строгий лик или образ эгиды, то я обращаюсь к тебе.

А л е к с а н д р. Я весьма охотно последую за тобой, друг, чтобы проникнуть в идею истины.

А н с е л ь м о. Ставя истину превыше всего, даже красоты, друг, ты, уж конечно, не откажешься приписать ей высшие качества и не станешь подводить под это благородное имя все, что придется, как это обычно делается.

А л е к с а н д р. Разумеется.

А н с е л ь м о. Следовательно, ты не назовешь истинным такое познание, которое обладает достоверностью лишь в настоящем или вообще преходящей достоверностью?

А л е к с а н д р. Никоим образом.

А н с е л ь м о. На том же основании ты никогда не сочтешь истинным такое знание, которое сложилось лишь в результате непосредственного воздействия на тело или непосредственно относится только к этому.

А л е к с а н д р. Это невозможно, ибо я знаю, что подобное воздействие, так же как объект, на который оно направлено, подчинено условиям времени.

А н с е л ь м о . По той же причине ты не назовешь истинным познание сбивчивое, смутное, не соответствующее вещи, как она есть сама по себе?

А л е к с а н д р . Не назову, ибо такое знание всегда только чувственно по своему характеру и опосредствовано воздействием на тело.

А н с е л ь м о . Далее, разве назвал бы ты высоким именем истины ту истину, которая обладает, правда, непреходящей, но подчиненной достоверностью, поскольку она значима только для человеческого познания или вообще любого другого, которое не есть наивысшее?

А л е к с а н д р . И такую, если она существует, не назвал бы я истиной.

А н с е л ь м о . Ты сомневаешься в том, существует ли таковая. Открой же нам, что ты противопоставляешь той истине, которую мы назвали преходящей, или в чем ты усматриваешь непреходящую достоверность?

А л е к с а н д р . Необходимым образом в той истине, которая значима не только для отдельных вещей, а для всех и не для некоего определенного времени, а на все времена.

А н с е л ь м о . Ты действительно полагаешь непреходящую достоверность в то, что значимо хотя и на все времена, но все-таки во времени? Разве не очевидно, что истина, которая значима только во времени и для временных вещей, непреходяща лишь по отношению к тому, что само не вечно, следовательно, не абсолютно и не само по себе? Однако ведь нелегко, чтобы относящееся только к конечному, хотя бы и всеобщим образом, имело большую ценность, чем само конечное, и чтобы мы могли приписать ему нечто большее, чем относительную истину, поскольку она появляется и исчезает вместе с конечным. Ибо кто из людей станет отрицать, что каждому действию предшествует его причина и что эта достоверность, не будучи проверена на предметах, непосредственно несомненна лишь благодаря соотносительности конечного познания с понятием познания? Если же это положение вне отношения к самому по себе конечному не имеет значения, то в нем не может заключаться истина. Ибо разве ты не согласился со мной, что обладающее достоверностью только для подчиненного способа познания нельзя считать в подлинном смысле истинным?

А л е к с а н д р . Действительно.

А н с е л ь м о . Далее, ты не станешь отрицать, что познание конечного и временного как такового само присутствует лишь конечному, а не абсолютному познанию. Но

удовольствовался ли бы ты такой истиной, которая есть истина лишь для познания конечных существ, а не перед лицом бога и для высшего познания, или не направлено ли все наше стремление на то, чтобы познать вещи такими, какими они запечатлены в том исконном уме (Ueg-stand),¹ отражения которого мы обнаруживаем в нашем рассудке?

Александр. Трудно это отрицать.

Ансельмо. Можешь ли ты вообще мыслить это высшее познание в условиях времени?

Александр. Это невозможно.

Ансельмо. Или даже как определенные понятия хотя сами по себе всеобщие и бесконечные, но все-таки относящиеся только ко времени и к конечному?

Александр. Не в качестве определенного такими понятиями, но в качестве определяющего эти понятия.

Ансельмо. Это нам в данном случае безразлично; ибо в конечном познании мы являемся себе не в качестве определяющих эти понятия, а в качестве определенных ими, а если в качестве определяющих, то, очевидно, посредством высшего познания. Поэтому мы должны во всяком случае признать неоспоримым положение, что такому познанию, которое вообще относится ко времени или к пребыванию вещей во времени, даже если само оно не возникает во времени и значимо для бесконечного времени и для всех вещей во времени, не присуща абсолютная истина, ибо она предполагает некое более высокое познание, которое независимо от времени и не имеет к нему никакого отношения; оно само по себе тем самым абсолютно, вечно.

Александр. Это неизбежное следствие предшествующих предпосылок.

Ансельмо. Следовательно, мы только тогда достигнем вершины самой истины и сможем познавать и изображать вещи в их истине, когда достигнем в своих мыслях вневременного бытия вещей и их вечных понятий.

Александр. Не могу отрицать, хотя ты еще не показал, как можно этого достигнуть.

Ансельмо. Это нас здесь и не касается, так как мы ведь заняты только идеей истины, считая недостойным принизить ее или свергнуть ее с ее высоты, чтобы она стала доступнее большинству. Но хочешь ли ты таким образом продолжать наше исследование?

Александр. Конечно.

Ансельмо. Тогда рассмотрим, в чем дальнейшее различие между вечным и временным познанием. Счита-

ешь ли ты возможным, что все, называемое нами ошибочным, превратным, несовершенным и т. д., действительно таково само по себе, или полагаешь, что оно таково лишь в аспекте нашего рассмотрения?

Александр. Не могу себе представить, чтобы, например, несовершенство какого-либо человеческого творения не было действительно присуще этому творению или что необходимым образом мыслимое нами неверным действительно не было таковым.

Ансельмо. Пойми, друг мой, правильно смысл вопроса. Я говорю не о том, каково творение, рассмотренное обособленно, в отрыве от целого. Следовательно, что один вместо совершенного произведения создает нечто совершенно превратное, а другой — вместо истинных положений высказывает лишь ложные, не есть, будучи рассмотрено в истинном свете, ни превратность, ни заблуждение. Напротив, если бы один человек, таков, каков он есть, мог создать нечто совершенное и что-либо иное вместо бессмысленного и глупого, то это можно было бы назвать заблуждением и подлинным искажением природы, но то и другое невозможно. Поскольку же человек всегда создает только то, что необходимо следует отчасти из своеобразия его природы, отчасти из воздействия на него извне, то каждый — один своим заблуждением, другой несовершенством своего творения — выражает высшую истину и высшее совершенство целого и именно своим примером подтверждает, что в природе ложь невозможна.

Александр. Ты как будто запутался в собственных изречениях. Ибо, что заблуждение одного есть истина, несовершенство другого — совершенство, действительно следует из признанной искаженности их природы, —

Ансельмо. которая, однако рассмотренная сама по себе, не является искаженностью. Ибо если, например, один человек родился от такого отца, а другой определен такими воздействиями извне, то их сложившиеся таким образом свойства вполне необходимы в соответствии с правилом и всеобщим порядком вещей.

Александр. При таком воззрении тебе следует остерегаться допускать начало несовершенства.

Ансельмо. Разумеется, как и вообще невозможно мыслить начало временного. Всякое несовершенство имеет место лишь в том воззрении, для которого закон причины и действия есть начало, а не в более высоком, которое, поскольку оно не допускает начала конечного, и несовершенное от века полагает в совершенном, т. е. полагает его

само в качестве совершенства. Однако не кажется ли тебе, что то, что мы до сих пор ограничивали преимущественно произведениями людей, должно быть распространено и на все творения природы, и вообще на все вещи и что ничто, рассмотренное само по себе, не является ущербным, несовершенным и негармоничным?

Александр. Кажется.

Ансельмо. Напротив, что они несовершенны только для рассмотрения во времени, не так ли?

Александр. И это верно.

Ансельмо. Пойдем дальше в наших рассуждениях; скажи, не следует ли признать, что производящей природе во всей ее деятельности не только в целом, но и в отдельных созиданиях предписан определенный тип, в соответствии с которым она образует виды и индивидуумы.

Александр. Очевидно, это так, поскольку мы видим, что не только животные и растения различных видов выражают в большей или меньшей степени одну и ту же основную форму, но и индивидуумы одного вида повторяют в точности тот же замысел.

Ансельмо. Если мы назовем природу в той мере, в какой она — живое зеркало, в котором даны исконные образы всех вещей, первообразной, а природу в той мере, в какой она выражает эти образы в субстанции, производящей, то, скажи, должны ли мы мыслить подчиненной закону времени и механизма первообразную или производящую природу?

Александр. Не первообразную, как мне кажется, ибо первообраз каждого существа должен быть мыслим всегда равным самому себе и неизменным, даже вечным, тем самым никоим образом не подчиненным времени, не возникающим и не преходящим.

Ансельмо. Следовательно, вещи в производящей природе подчинены тщете не по своей воле, а вынужденно. Вечные же прообразы вещей суть как бы непосредственные сыны и чада божьи; поэтому и сказано в Священном писании, что тварь жаждет и стремится к совершенству детей божьих, которое состоит в совершенстве тех вечных прообразов. Ибо необходимо, чтобы в первообразной природе, или в Боге, все вещи, поскольку они свободны от условий времени, были значительно прекраснее и совершеннее, чем они суть сами по себе. Так, например, созданная Земля не есть истинная Земля, а лишь отражение той Земли, которая не создана, не возникла и никогда не исчезнет. Но в идее Земли заключены и идеи

всех содержащихся в ней или обретающих на ней свое наличное бытие вещей. Следовательно, на Земле нет человека, животного, растения, камня, образ которого не сиял бы в живом искусстве и мудрости природы значительно совершеннее, чем в мертвом отпечатке созданного мира. Поскольку эта первообразная жизнь вещей никогда не начиналась и никогда не прекратится, а созданная, напротив, возникает и затем прекращается по закону времени, не свободно и соответственно только своей собственной природе, а под давлением условий, то мы должны допустить, что, как в своем вечном бытии ничто не может быть несовершенным и неполным, так во времени не может возникнуть какое бы то ни было совершенство, более того, все воспринимаемое во времени необходимо является несовершенным и неполным.

Александр. Мы не можем не утверждать это.

Ансельмо. Скажи мне теперь, считаешь ли ты красоту совершенством, а недостаток красоты несовершенством?

Александр. Разумеется, я полагаю, что красота, которая есть лишь внешнее выражение органического совершенства, есть самое безусловное совершенство, каким может обладать вещь, ибо всякое другое совершенство вещи оценивается по ее соответствию внешней цели, красота же, рассмотренная только сама по себе, безотносительно к внешнему отношению, есть то, что она есть.

Ансельмо. В таком случае ты еще скорее согласишься с тем, что красота, поскольку она из всех совершенств требует наибольшей независимости от условий, не возникает во времени и, напротив, ничто из того, что возникает во времени, не может быть названо прекрасным.

Александр. При таком воззрении мы бы совершали большую ошибку, называя иные создания природы или искусства прекрасными.

Ансельмо. Я ведь отрицаю не бытие красоты вообще, а только ее бытие во времени. Кроме того, я мог бы возразить тебе словами Сократа, которые приводит Платон, что тот, кто не посвящен недавно в мистерии, увидев чувственную красоту, заимствующую имя у красоты самой по себе, не поддается столь легко стремлению представить себе вечную красоту; посвященный же недавно, увидев божественный лик, подобие красоты или скорее бестелесного прообраза, поражается и сначала трепещет, охваченный страхом, подобным тому, который он некогда испытывал,

но затем поклоняется ей как божеству². Те, кто видел красоту саму по себе и для себя, привыкли, невзирая на недостатки, навязанные сопротивляющейся природе силою причинной связи, видеть в несовершенном отпечатке прообраз, но при этом любить все то, что напоминает им прежнее блаженство созерцания. То, что в каждом живом образе противоречит прообразу красоты, следует понимать исходя из естественного начала, но то, что этому прообразу соответствует, никогда не может быть понято таким образом, так как оно по своей природе предшествует естественному началу, основание этого заключено в самой идеальной природе и в единстве, которое мы должны полагать между производящей природой и природой первообразной и которое становится очевидным также из того, что красота выступает повсюду, где это допускает природный процесс, сама же она никогда не возникает, и повсюду, где она как будто возникает (но это всегда только кажется), она может возникнуть только потому, что она есть. Следовательно, когда ты называешь какое-либо творение или вещь прекрасными, это значит, что возникло только это творение, но не красота, которая по своей природе, даже проявляясь во времени, вечна. Таким образом, подводя итог нашим выводам, мы приходим к заключению, что вечные понятия не только совершеннее и прекраснее самих вещей, но, более того, что лишь они одни прекрасны, что вечное понятие вещи необходимым образом прекрасно.

А л е к с а н д р . Против этого заключения нельзя ничего возразить. Ибо, если красота есть нечто невременное, необходимо, чтобы каждая вещь была прекрасна только благодаря своему вечному понятию; если красота не может возникнуть, необходимо, чтобы она была первым, положительным, субстанцией самих вещей; если противоположное красоте есть лишь отрицание и ограничение, необходимо, чтобы оно не проникало в ту сферу, где есть одна только реальность, что, следовательно, вечные понятия всех вещей единственно и необходимо прекрасны.

А н с е л ь м о . Но разве мы раньше не пришли к согласию в понимании того, что именно эти вечные понятия вещей также единственно и абсолютно истинны, все остальные же иллюзорны и лишь относительно истинны и что познать вещи абсолютно истинными то же, что познать их в их вечных понятиях?

А л е к с а н д р . Действительно, мы пришли к такому согласию.

Ансельмо. Разве мы не показали таким образом высшее единство истины и красоты?

Александр. Мне нечего возразить, после того как ты втянул меня в эту цепь умозаключений.

Ансельмо. Следовательно, ты был совершенно прав, утверждая, что произведение искусства прекрасно только благодаря своей истине, ибо не думаю, что ты понимал под истиной нечто худшее или менее значительное, чем истину интеллектуальных прообразов вещей. Однако помимо этой истины есть еще истина подчиненная и иллюзорная, которая заимствует название первой, не будучи ей равной по существу, и состоит отчасти в сбивчивом и смутном, во всяком случае всегда только во временном сознании. Видеть в истине такого рода, которая мирится и с несовершенным и временным в образах, с тем, что навязано им извне, а не является живым развитием их понятия, видеть в ней правило и норму красоты может лишь тот, кто никогда не зрел бессмертной и святой красоты. Из подражания этой истине возникают произведения, в которых нас удивляет только то, с каким искусством они достигают сходства с миром природы, не будучи, однако, способны связать его с божественным. Об этой истине нельзя даже сказать словами Луциана, что она подчинена красоте, ибо она скорее не имеет с ней ничего общего. Та единственно высокая истина не случайна для красоты, не случайна и красота для истины, подобно тому как истина, которая не есть красота, не может быть истиной, так же и красота, которая не есть истина, не может быть красотой; чему мы, как мне кажется, имеем и очевидные примеры во многих известных нам произведениях. Ибо разве мы не видим, что большинство из них колеблется между двумя крайностями, в результате чего одни, стремящиеся только к истине, достигают вместо этого лишь грубого натурализма и, помышляя только об истине, упускают из виду то, что не может быть дано никаким опытом; другие же, совершенно чуждые истине, создают пустую и слабую видимость формы, вызывающую восторг невежд, которые называют ее красотой.

Однако, после того как мы доказали, друзья, высшее единство красоты и истины, мы доказали, как мне представляется, и единство философии и поэзии; ибо разве не стремится философия к той вечной истине, которая тождественна красоте, а поэзия — к той не ведающей рождения и смерти красоте, которая тождественна истине? Но хочешь ли ты, дорогой, продолжить исследование этого отношения, чтобы таким образом вернуться к тому, с чего мы начали?

Александр. Конечно, хочу.

Ансельмо. Следовательно, высшая красота и истина всех вещей созерцаются в одной и той же идее.

Александр. К этому мы пришли.

Ансельмо. Но эта идея есть идея вечного.

Александр. Не иначе.

Ансельмо. И так же как в этой идее истина и красота едины, они необходимо должны быть едины и в произведениях, подобных этой идее.

Александр. Это необходимо.

Ансельмо. Однако что же ты считаешь творческим началом таких произведений?

Александр. Трудно сказать.

Ансельмо. Ведь каждое произведение необходимым образом конечно?

Александр. Разумеется.

Ансельмо. Но конечное, как мы сказали, совершенно в силу того, что оно связано с бесконечным.

Александр. Верно.

Ансельмо. Как ты полагаешь, что же может связать конечное с бесконечным?

Александр. Очевидно, только то, посредством чего оно раньше было с ним единым.

Ансельмо. Следовательно, только вечное.

Александр. Ясно.

Ансельмо. Тем самым и произведение, изображающее высшую красоту, может быть создано только вечным?

Александр. По-видимому.

Ансельмо. Но вечным, просто рассматриваемым как вечное, или вечным, поскольку оно непосредственно относится к созидающему индивидууму?

Александр. Последнее.

Ансельмо. Однако, как ты полагаешь, посредством чего вечное относится к индивидууму?

Александр. Я не могу на это сразу ответить.

Ансельмо. Разве мы не сказали, что все вещи суть в Боге лишь посредством их вечных понятий?

Александр. Конечно.

Ансельмо. Тем самым вечное соотносится со всеми вещами посредством их вечных понятий, с созидающим индивидуумом, следовательно, посредством вечного понятия индивидуума, которое есть в Боге и столь же едино с душой, как душа с телом.

Александр. Следовательно, это вечное понятие индивидуума мы и будем рассматривать как творящее

начало произведения, в котором выражена высшая красота.

Ансельмо. Бесспорно. Но эта красота, выраженная в произведении, и есть сама вечное?

Александр. Несомненно.

Ансельмо. Но вечное, рассмотренное как таковое?

Александр. Маловероятно, так как произведение создается вечным лишь в той мере, в какой оно есть вечное понятие индивидуума и непосредственно соотносится с ним.

Ансельмо. Таким образом, вечное, отраженное в созданном, также предстает не само по себе, а постольку, поскольку оно относится к единичным вещам, или постольку оно есть понятие таких вещей.

Александр. Необходимо.

Ансельмо. Но каких вещей, тех ли, которые связаны с вечным понятием индивидуума, или таких, которые не связаны с ним?

Александр. Необходимо таких, которые связаны с ним.

Ансельмо. Не будет ли такое понятие необходимо обладать тем большим совершенством, чем теснее с ним связано в Боге понятие всех остальных вещей?

Александр. Бесспорно.

Ансельмо. Не видим ли мы поэтому, что, чем совершеннее и как бы органичнее это понятие, тем способнее созидающий изображать не самого себя, а другие вещи, более того, тем способнее он совершенно отречься от своей индивидуальности, и, напротив, чем несовершеннее и единичнее это понятие, тем менее способен он, как бы ни менялись производимые им формы, открыть что-либо, кроме самого себя?

Александр. Все это совершенно очевидно.

Ансельмо. Но не явствует ли из этого, что созидающее начало изображает не красоту саму по себе и для себя, а только красоту в вещах, следовательно, всегда только конкретную красоту?

Александр. Очевидно.

Ансельмо. Не сходно ли, однако, созидающее начало и в этом с тем, эманацией чего оно является? Ибо он, т. е. Бог, раскрыл ли он где-нибудь в чувственном мире красоту такой, как она есть в нем самом, и не дает ли он скорее идеям вещей, которые пребывают в нем, собственную и независимую жизнь тем, что предоставляет им существовать как души единичных тел? И не потому ли каждое творение, созидающее начало которого есть вечное

понятие индивидуума, живет двойной жизнью, независимой в самой себе и иной в созидающем начале?

Александр. Необходимо так.

Ансельмо. Следовательно, произведение, которое не живет в самом себе и не длится для себя независимо от того, кто его создал, мы не будем считать произведением, душа которого есть вечное понятие.

Александр. Невозможно считать его таковым.

Ансельмо. Не установили ли мы, далее, что каждая вещь в своем вечном понятии прекрасна? Тем самым, как мы признали, созидающее начало произведения и само созданное едины, оба они прекрасны. Следовательно, прекрасное создает прекрасное, божественное — божественное.

Александр. Это очевидно.

Ансельмо. Поскольку прекрасное и божественное в созидающем индивидууме непосредственно относится только к этому индивидууму, то мыслимо ли, что тем самым в нем содержится идея прекрасного и божественного сама по себе и для себя, и не следует ли предположить, что она необходимо содержится в чем-то другом, т. е. в том же, но рассматриваемом не как непосредственное понятие индивидуума, а просто как таковое?

Александр. Необходимо последнее.

Ансельмо. Не ясно ли, далее, что те, кто умело создает прекрасные произведения, часто в наименьшей степени обладают идеей красоты и истины самой по себе и для себя именно потому, что они одержимы ею?

Александр. Это естественно.

Ансельмо. Таким образом, если созидающий не познает божественное, он необходимо показывает себя скорее профаном, чем посвященным. Но, хотя он и не познает божественное, он выражает его в силу самой своей природы и открывает, не ведая того, тем, кто способен это понять, сокровеннейшие тайны, единство божественной и природной сущности и глубину той блаженнейшей природы, в которой нет противоположности; поэтому поэты уже в глубокой древности почитались как толкователи воли богов, как движимые и вдохновляемые их волей люди. Как ты думаешь, не следует ли нам всякое познание, которое открывает идеи только в вещах, а не сами по себе, называть экзотерическим, а то, которое, напротив, открывает прообразы вещей самих по себе и для себя, — эзотерическим?

Александр. Мне представляется, что это будет совершенно справедливо.

А н с е л ь м о . Однако созидающий никогда не изобразит красоту саму по себе и для себя, а изобразит только прекрасные вещи.

А л е к с а н д р . Так мы утверждали.

А н с е л ь м о . И искусство его познается не в идее самой красоты, а лишь в способности создавать по возможности большее количество подобных ей вещей.

А л е к с а н д р . Бесспорно.

А н с е л ь м о . Следовательно, его искусство необходимым образом экзотерично.

А л е к с а н д р . Само собой разумеется.

А н с е л ь м о . Но философ стремится познать не единичное истинное и прекрасное, а истину и красоту сами по себе и для себя.

А л е к с а н д р . Верно.

А н с е л ь м о . Следовательно, он внутренне совершает то же служение Богу, которое созидающий, не ведая того, совершает внешне.

А л е к с а н д р . Очевидно.

А н с е л ь м о . Но принцип философствующего есть не вечное понятие в той мере, в какой оно относится непосредственно к индивидууму, но это понятие как таковое и рассматриваемое само по себе.

А л е к с а н д р . К такому выводу нам придется прийти.

А н с е л ь м о . И философия по своей природе необходимо экзотерична, ее незачем держать в тайне, ибо она экзотерична сама по себе.

А л е к с а н д р . Это ясно.

А н с е л ь м о . Не следует ли нам считать существенным в понятии мистерий, что они экзотеричны сами по себе, а не вследствие внешних установлений?

А л е к с а н д р . Пример такого рода нам дали уже древние.

А н с е л ь м о . Несомненно, ибо, хотя все жители Эллады могли присутствовать при совершении мистерий и участие в них считалось блаженством, доступным в с е м , — ведь Софокл вводит одно из своих действующих лиц с такими словами:

Из смертных
Блаженны те, кто, узрев это посвящение,
Идут в Гадес! Ибо только они одни могут
Там еще жить, для других же там одно бедствие³,

и Аристофан в «Лягушках» вкладывает в уста хору блаженно почивших слова:

Лишь нам сияет солнышко
И светел ясный день,
Одни мы, посвященные,
меем чтить закон,
Общаясь с чужестранцами
И с нашими людьми⁴, —

тем не менее мистерии не переставали быть тайной и в качестве таковой почитаться и строго соблюдаться, из чего мы должны заключить, что в их природе было нечто такое, что, даже будучи сообщено большему скоплению народа, не могло утратить свою святость.

Цель же всех мистерий — не что иное, как показать людям прообразы того, что они привыкли видеть только в отражении; именно это убедительно обосновал под конец присутствовавший вчера при нашей беседе Полигимний. На обратном пути в город, когда мы беседовали о содержании мистерий, он сказал, что мы напрасно стремимся открыть более священные учения или более значительные символы и знаки, чем те, которым учили и которые представляли себе древние. А что касается первых, сказал он, то в мистериях люди впервые познали, что кроме вещей, бесконечно изменяемых и многообразно преобразующихся, есть нечто неизменное, единообразное и неделимое и что наиболее сходна с божественным и бессмертным душа, а с многообразным, делимым и всегда меняющимся — тело. Отдельные вещи посредством того, что в них есть различного и особенного, обособились от самого по себе и для себя равного, хотя и унесли с собой во временную жизнь в том, в чем они равны самим себе и индивидуальны, отпечаток и как бы оттиск абсолютно неделимого. Так как мы замечаем это сходство конкретных вещей с самим по себе равным и видим, что они, правда, стремятся стать подобными ему в единстве, но полностью этого подобия никогда не достигают, то мы вынуждены предположить, что познали прообраз самого по себе и для себя равного, абсолютно неделимого вневременным способом, как бы до нашего рождения; прообраз, который вещи выражали состоянием души, предшествующим ее состоянию в настоящем, состоянием, когда она была сопричастна непосредственному созерцанию идей и прообразов вещей и из которого она была вырвана только вследствие соединения ее с телом и перехода во временное бытие. Поэтому мистерии представлялись как таинство, способное посредством очищения души помочь тем, кто в нем участвует, вспомнить о некогда созерцавшихся идеях истины, красоты и добра самих по себе и тем самым при-

вести их к высшему блаженству. Поскольку же в познании вечного и неизменного и состоит возвышенная философия, то учение мистерий было не чем иным, как самой возвышенной, священной и совершенной философией, переданной нам из глубокой древности; мистерии действительно относятся к мифологии так же, как, по нашему мнению, философия относится к поэзии, и мы имели поэтому все основания утверждать, что мифология в самом деле должна быть предоставлена поэтам, но проведение мистерий — философам. Однако теперь, когда мы достигли в нашей беседе этого пункта, ваше дело решить, хотите ли вы, и если хотите, то каким образом, повести ее, отправляясь от него, далее.

Л у ц и а н. Перед нами открывается настолько прекрасная область для дальнейшей беседы, что остановиться на этом невозможно.

А л е к с а н д р. Я того же мнения.

А н с е л ь м о. Так послушайте же мое предложение. Мне представляется, что далее мы будем говорить об устройстве мистерий и свойствах мифологии, причем мне кажется наиболее подходящим, чтобы Бруно, который до сих пор присутствовал при нашей беседе как гость, сказал нам, какой философии следует, по его мнению, обучать в мистериях, чтобы в ней содержалось стремление к блаженной и божественной жизни, чего по праву можно требовать от священного учения; затем пусть Полигимний продолжит нить нашей беседы там, где Бруно ее прервет, и опишет символы и действия, посредством которых может быть выражено это учение. И наконец, кто-нибудь из нас или все мы вместе — как придется — поведем речь о мифологии и поэзии.

Б р у н о. С моей стороны было бы неблагодарностью, если бы я в меру сил не поделился с вами своими мыслями, после того как вы так часто и щедро знакомили меня со своими.

Итак, не желая отказываться от того, что велит мне долг, я прежде всего обращаюсь не к распорядителям земных мистерий, а к тем, кто владеет вечными тайнами, прославляемыми на земле светом звезд, вращением сфер, гибелью и возрождением родов; я обращаюсь к ним с мольбой, во-первых, позволить мне прийти к созерцанию нерушимого, простого, здорового и блаженного, затем, избавить меня от бед, от которых в большей или меньшей степени как в жизни, так и в искусстве, как в деятельности, так и в мышлении одинаково страдают все, пытаюсь уйти от

неумолимой судьбы, постановившей, чтобы в мире была не только жизнь, но и смерть, не только тела, но и души и чтобы универсум и человек покорялись совершенно одинаковой участи — состоять из смешения бессмертного со смертным, а не только из конечного или только из бесконечного.

Затем я обращаюсь к вам с просьбой простить меня, если я вам назову не ту философию, которую я считаю наилучшей и наиболее достойной того, чтобы ей обучали в мистериях, а скорее ту, которую я считаю истинной, и даже не назову ее, а только покажу, на какой почве она должна быть построена и возведена. Затем я попрошу вас также, чтобы вы позволили мне развивать мои мысли не последовательно в непрерывном изложении, а, как вы это обычно делаете, с помощью вопросов или ответов, как придется, и особенно чтобы вы позволили мне выбрать одного из вас, кто будет либо отвечать на мои вопросы, либо задавать мне вопросы, на которые я буду отвечать. Если для вас этот способ приемлем, то я попрошу прежде всего Луциана участвовать в беседе со мной и вести ее так, как ему покажется подходящим. Но что могу я или все остальные положить в основу нашего разговора более совершенное или более объединяющее нас, Ансельмо, если не то, к чему ты нас привел, — идею того, в чем все противоположности не столько объединяются, сколько составляют единство, и не столько снимаются, сколько вообще не разъединены?

Прежде всего я, следовательно, воздам хвалу первому, тому, что всему предшествует, так как иначе возможны лишь два случая: либо полагать первым единство, которому противостоит противоположность, но тогда это единство полагается вместе с противоположностью; либо — противоположности, но тогда они будут мыслиться без единства, что невозможно, ибо все, друг другу противоположное, истинно и реально только в том случае, если оно положено в одном и том же.

Луциан. Берегись, о превосходнейший (ибо я следую твоему предложению и хочу вовремя тебе напомнить), чтобы тебе с самого начала не запутаться в противоречиях. Ибо единству необходимо противостоит противоположность; следовательно, поскольку без противоположности оно столь же немислимо, как противоположность без него, то, должно быть, невозможно полагать единство, не полагая его с противоположностью.

Бруно. Только одно, дорогой друг, ты как будто упускаешь из виду: так как для нас первое есть единство всех противоположностей, единство же вместе с тем, что ты

называешь противоположностью, само опять образует противоположность, причем высшую противоположность, мы для того, чтобы сделать это единство наивысшим, мыслим содержащейся в нем и эту противоположность вместе с единством, ей противостоящим, и определяем это единство как то, в чем единство и противоположность, само себе равное и неравное, составляет единое.

Луц и а н. Ты очень ловко ушел от затруднения, полагая некое единство, которое объединяет единство и противоположность. Но как ты признаешь противоположность по отношению к последнему единству, не полагая его по отношению к первому единству? Следовательно, тебе никоим образом не удастся достигнуть чистого единства, такого, которое не замутнено различием.

Бруно. Хотя и кажется мне, друг, что ты считаешь замутненным как единство, противоположное различию, так и высшее единство, в котором оба едины, но, какое бы из них ты ни имел в виду, я надеюсь убедить тебя в обратном. Ибо если ты говоришь, что по отношению к этому высшему единству единство и различие противостоят друг другу и, следовательно, высшее единство само обременено противоположностью, то я отрицаю это, т. е. то, что они противоположны относительно высшего единства. Таким образом, ты можешь говорить о замутнении посредством различия только применительно к тому единству, которое противоположно различию, и поскольку оно ему противоположно, но не о том единстве, которое возвышается над различием и по отношению к которому этой противоположности не существует. Или не так?

Луц и а н. Я допускаю это.

Бруно. Следовательно, ты говоришь, что единство будет замутнено, поскольку оно противоположно различию?

Луц и а н. В самом деле.

Бруно. Но как противоположно: полностью или только относительно?

Луц и а н. Что ты называешь полностью противоположным и что — относительно?

Бруно. Относительно противоположным я называю такую противоположность, которая может перестать быть таковой в некоем третьем и стать единством. Абсолютно противоположным — то, о чем этого мыслить нельзя. Представь себе два противоположных по своей природе тела, которые могут соединиться и тем самым создать нечто третье, — вот пример первого. Представь себе предмет и его

отражение в зеркале — вот пример второго. Ибо можешь ли ты представить себе нечто третье, в котором отражение в каких бы то ни было условиях может перейти в предмет или предмет — в отражение, и разве не потому, что одно есть предмет, а другое — отражение, они необходимо вечно и полностью разъединены?

Луциан. Действительно.

Бруно. Какого же рода противоположность должен будешь ты полагать между единством и различием?

Луциан. Необходимо последнего рода, согласно твоему мнению, так как едиными ты допускаешь их только в чем-то высшем.

Бруно. Превосходно, но это единство ты ведь полагал как снятое. Разве ты не признавал единство замутненным лишь постольку, поскольку оно было противоположно различию?

Луциан. Так оно и было.

Бруно. Но оно противоположно ему только в том случае, если высшее единство мыслится снятым; ты, следовательно, мог мыслить оба только относительно противоположными.

Луциан. В самом деле.

Бруно. Будучи только относительно противоположными, они могут быть и едины только относительно и взаимно ограничивать и ставить предел друг другу, как два тела, о которых шла речь выше.

Луциан. Необходимо.

Бруно. И лишь поскольку они взаимно ограничиваются и ставят предел друг другу, будет замутнено единство, а под этим ты, конечно, понимаешь, что на него распространяется различие.

Луциан. Совершенно верно.

Бруно. Следовательно, полагая единство замутненным, ты необходимо полагаяешь между ними отношение причины и действия, подобно тем, кто, философствуя, полагает, как придется, здесь единство, там многообразие и допускает, что единство воздействует на многообразие, а многообразие на единство, и оба тяготеют друг к другу.

Луциан. Да сохраняют меня боги от того, чтобы серьезно предполагать нечто подобное.

Бруно. Следовательно, ты не можешь и серьезно предполагать, что единство, которое мы противопоставляем противоположности, мы необходимо полагаем замутненным.

Луциан. Конечно, нет. Но как же тогда, разве не

следует из твоих слов, что лишь абсолютно противоположное друг другу может быть также абсолютно единым и наоборот?

Бруно. Конечно, следует. Вернись к тому, о чем ты уже думал, и скажи, можешь ли ты мыслить более полное единство, чем единство предмета и его отражения, хотя и совершенно невозможно, чтобы то и другое когда-либо соединились в чем-то третьем. Поэтому ты необходимо полагаешь их соединенными посредством некоего высшего, в котором то, благодаря чему отражение есть отражение, а предмет — предмет, а именно свет и тело сами вновь едины. И если ты положишь такое предопределение и такое устройство мира, при котором везде, где есть предмет, есть и его отражение, а где есть отражение, есть и предмет, то именно поэтому и на этом основании, что они нигде не бывают вместе, они необходимо и повсюду будут вместе. Ибо только то, что абсолютно и бесконечно противоположно друг другу, может быть бесконечно соединено. Но то, что бесконечно соединено, ни в чем и никогда не может разъединиться; следовательно, то, что никогда и ни в чем не разъединено и абсолютно соединено, именно поэтому абсолютно противоположно друг другу. Ты должен, следовательно, отделить единство, и отделить его для себя, от того, в чем единство и противоположность составляют единство, различие же — относительно противоположить ему, чтобы оно было им замутнено; но первое для тебя невозможно, так как единство — ничто вне того абсолютного и вообще есть только в нем, и все, что о нем сказано, может быть сказано о нем только применительно к тому абсолютному. Но по отношению к абсолютному единство не может мыслиться как замутненное различенностью, ибо в его отношении к абсолютному единству оно вообще различенности не противоположно. Таким образом, здесь не что иное, как только прозрачность; ибо что в абсолютном единстве, которое, не соединяя конечное и бесконечное, содержит их нераздельно, нет ни мрака, ни смещения, ты сам видишь и уже согласился с этим.

Луцциан. Но уверен ли ты, что посредством того, что ты называешь единством единства и противоположности, ты устранил все противоположности, и как относятся к этой противоположности другие противоположности, которые вы имеете обыкновение вводить в философию?

Бруно. Как могу я не быть уверен в первом, если необходимо одно из двух: противоположности, которые обычно усматривают, должны быть отнесены либо к тому,

что мы называем противоположностью, либо к тому, что мы называем единством и противоположностью. Однако, поскольку ты как будто сомневаешься в этом и чтобы я одновременно мог ответить и на твой второй вопрос, назови нам противоположность, которую ты считаешь наивысшей.

Луциан. Такой, наивысшей противоположностью я считаю ту, которая выражена понятиями идеального и реального, высшее же единство, как мне кажется, должно быть положено в единство идеального и реального оснований.

Бруно. Мы не можем этим удовлетвориться и вынуждены еще просить тебя сказать нам, что ты представляешь себе в качестве этого единства идеального и реального оснований.

Луциан. Единство мышления и созерцания.

Бруно. Я не стану, друг мой, ни оспаривать это твое определение, ни спрашивать, не определяешь ли ты само это единство также как идеальное и реальное (ибо как может быть противоположно какому-либо из двух то, что возвышается над обоими?), ни исследовать, не есть ли то, что ты называл созерцанием, само уже единство идеального и реального. Всего этого мы теперь касаться не будем и обратимся к дальнейшему исследованию того, что ты сам мыслишь под этим единством созерцания и мышления. Ибо мне кажется, что ты хочешь этим выразить совершенно то же, что мы называли единством противоположности и единства, конечного и бесконечного. Так скажи мне, достойный друг, не считаешь ли ты созерцание полностью определенным в каждом отдельном случае и не утверждал ли ты, что определенное во всех отношениях созерцание едино с мышлением? Ибо только таким образом я могу мыслить как противоположность, так и единство того и другого.

Луциан. Действительно, так оно и есть.

Бруно. Однако ты ведь необходимо мыслишь созерцание определенным чем-то.

Луциан. Конечно, а именно другим созерцанием, его же — опять другим и так до бесконечности.

Бруно. Но как же можешь ты полагать одно созерцание определенным другим, если ты не полагаешь второе отличным от первого, а первое — от второго, следовательно, не полагая во всей сфере созерцаний различие, при котором каждое созерцание было бы особенным и ни одно не было бы полностью сходным с другим?

Луциан. Может быть только так, как ты говоришь.

Бруно. Представь себе, напротив, какое-нибудь понятие растения, фигуры или чего угодно и скажи, меняется ли и определяется ли это понятие так же, как меняются и определяются твои созерцания, если ты последовательно рассматриваешь несколько растений или несколько фигур, или это понятие останется неизменным и совершенно одинаковым образом соответствующим всем этим растениям и фигурам, или неразличимым по отношению к ним всем, какими бы различными они ни были?

Луциан. Верно последнее.

Бруно. Следовательно, ты определил созерцание как необходимо подчиненное различности, понятие же — как неразличенное.

Луциан. Верно.

Бруно. Затем ты мыслил созерцание как обладающее свойством особенного, понятие — свойством всеобщего.

Луциан. Ясно, что это так.

Бруно. Какую же высокую и прекрасную идею ты высказал, говоря о единстве созерцания и мышления! Ибо можно ли мыслить что-либо более прекрасное и совершенное, чем природа того, в чем посредством всеобщего положено и определено и особенное, посредством понятия положены и определены и предметы, так что в нем самом то и другое нераздельно; как высоко ты воспарил благодаря этой идее над конечным познанием, в котором все это существует раздельно, насколько выше еще — над мнимым знанием самонадеянных философов, которые сначала полагают единство, потом многообразие, а затем противопоставляют их друг другу. Будем поэтому неуклонно держаться этой идеи и, не примешивая к ней ничего другого, не отказываясь от первоначальной строгости, с которой мы ее мыслили, положим между мышлением и созерцанием такое единство, чтобы то, что выражается в одном, необходимо выражалось и в другом и они были едины не только в некоем третьем, но и сами по себе и до разделения; и не одновременно, а совершенно равным образом являли собой качества всего другого, что вытекает из совершенства той природы, которая сама по себе есть не одно или другое и не оба вместе, но их единство. Но разве ты не видишь, что в том, что мы называем единством созерцания и мышления, содержится и единство конечного и бесконечного и, наоборот, что, следовательно, пользуясь различными выражениями, мы признали наивысшим одно и то же начало?

Луциан. Полагаю, что это, безусловно, так. Ибо поскольку каждое понятие само по себе содержит беско-

нечность, соответствуя как бесконечному ряду вещей, так и каждой отдельной из них, а особенное, напротив, будучи предметом созерцания, необходимо есть единичное и конечное, то с единством понятия и созерцания мы необходимо полагаем и единство конечного и бесконечного. Однако, поскольку этот предмет представляется мне достойным внимательного рассмотрения, я прошу тебя продолжить это исследование, обратив при этом особое внимание на то, каким способом реальное связывается с идеальным, конечное — с бесконечным.

Бруно. Ты справедливо утверждаешь, что данный предмет вообще достоин рассмотрения в первую очередь; ты был бы еще более прав, если бы сказал, что он — единственный, достойный философского рассмотрения, единственный, который представляет для него интерес. Ибо разве не очевидно, что стремление полагать бесконечное в конечном и конечное в бесконечном господствует во всех философских беседах и исследованиях? Эта форма мышления вечна, как сущность того, что находит в ней свое выражение, она не теперь возникла и никогда не исчезнет; она, как говорит Сократ у Платона, — бессмертное, непреходящее свойство каждого исследования⁵. Юноша, впервые его узнав, ощущает такую радость, будто открыл кладезь премудрости, и, вдохновленный своей радостью, с удовольствием берется за всякое исследование, то соединяя в единстве понятия все, что ему встречается, то вновь разъединяя и разделяя все на множество. Эта форма — дар богов людям, который вместе с чистейшим небесным огнем принес на землю Прометей. При такой природе вещей, когда все, что считается вечным, состоит из бесконечного и конечного, а все, что мы истинно различаем, должно быть либо тем, либо другим, необходимо, чтобы обо всем была единая идея, следовательно, чтобы все было заключено в единой идее. Ибо идея отличается от понятия, содержащего лишь часть ее сущности, тем, что понятие есть только бесконечность и именно поэтому непосредственно противоположно множеству, идея же, объединяя множество и единство, конечное и бесконечное, относится к обоим совершенно одинаково. Поскольку мы уже раньше усвоили, что философия должна заниматься только вечными понятиями вещей, то единственным предметом всякой философии должна быть идея всех идей; она же — не что иное, как то, в чем содержится нераздельность различного и единого, созерцания и мышления. Природа этого единства — это природа самой красоты и истины. Ибо прекрасно то, в чем

общее и особенное, род и индивидуум абсолютно едины, так, как они едины в образах богов. Это и единственно истинное, и поскольку мы рассматриваем эту идею как высшее мерило истины, то и абсолютно истинным будем считать лишь то, что истинно применительно к этой идее, относительными же и обманчивыми истинами — то, что применительно к этой идее не обладает истиной. Тем больше у нас оснований направить наше исследование на способ соединения конечного и бесконечного в наивысшем. Прежде всего нам следует вспомнить, что нами была положена их абсолютная нераздельность, так что сущность абсолютного, хотя она не есть ни то ни другое из двух, именно поэтому абсолютна, а все существующее при соотношении с этим абсолютным, являясь идеальным, непосредственно и реально, являясь же реальным, непосредственно и идеально. Однако очевидно, что в нашем познании это не так, ибо в нем то, что идеально, понятие, являет себя как простая возможность, то же, что реально, в е щ ь , — как действительность; и не относится ли это ко всем возможным понятиям, посредством которых мы выражаем противоположность между идеальным и реальным? Разве мы не вынуждены будем, например, сказать, что в том, в чем идеальное не отделено от реального, а реальное — от идеального, едины и соединены абсолютно и множество с единством, граница с неограниченным и, наоборот, неограниченное с границей?

Луциан. Действительно, это так.

Бруно. Но не очевидно ли, что для конечного познания в единстве содержится лишь бесконечная возможность, в множестве, напротив, — действительность вещей и, далее, что в безграничной реальности мы видим только бесконечную возможность всякой действительности, в границе, напротив, ее действительность, что, следовательно, отрицательное становится здесь положительным, а положительное — отрицательным? Так же то, что считается существенным во всех вещах, субстанция, содержит для конечного познания лишь возможность некоего бытия, напротив, то, что является только случайным и называется акциденцией, содержит действительность; одним словом, что в конечном рассудке при сравнении его с высшей идеей и способом бытия в ней всех вещей все оказывается перевернутым, как бы поставленным на голову, примерно так, как отражение вещей на водной поверхности.

Луциан. Все то, что ты говоришь, трудно подвергнуть сомнению.

Б р у н о. Не вправе ли мы поэтому далее умозаключить, что, поскольку противоположность между идеальным и реальным, а также между возможностью и действительностью положена всеми нашими понятиями, все понятия, основанные на этой противоположности или исходящие из нее, столь же неверны и лишены всякого значения перед лицом высшей истины, как эта противоположность?

Луциан. Необходимо прийти к этому выводу.

Б р у н о. Следует ли считать совершенством нашей природы или ее несовершенством то, что мы можем мыслить нечто, что не есть, что, следовательно, мы вообще обладаем понятием небытия наряду с понятием бытия и можем выносить суждения как о том, что нечто не существует, так и о том, что оно существует?

Луциан. По сравнению с высшей идеей мы никак не можем считать это совершенством нашей природы. Ибо понятие небытия предполагает мышление, не выраженное в созерцании, что невозможно в абсолютном, так как применительно к нему то, что выражено в одном, должно быть непосредственно выражено и в другом.

Б р у н о. Следовательно, по отношению к высшей идее невозможно мыслить различие между бытием и небытием, так же как и понятие невозможности.

Луциан. И это понятие также, ибо оно полагает противоречие между понятием и созерцанием, что по отношению к абсолютному также немислимо.

Б р у н о. Но разве мы не установили, что идеальное уже в качестве идеального не может быть ограничено, следовательно, и каждое понятие само по себе бесконечно; как же ты мыслишь эту бесконечность? Как такую, которая порождается во времени и, следовательно, по самой своей природе никогда не может быть завершена, или как полностью наличную, завершенную в себе бесконечность?

Луциан. Последнее, если понятие по своей природе бесконечно.

Б р у н о. Разве из этого не становится понятным, что люди, не обладающие достаточным опытом, радуются, будто они сделали величайшее открытие, обнаружив, что для постижения понятия треугольника — пространства, ограниченного тремя линиями, — как бесконечного нет необходимости в созерцании всех треугольников, которые когда-либо были или будут, или даже в созерцании всех различных видов треугольников — равностороннего и разностороннего, равнобедренного и неравнобедренного и т. д., — и тем не менее можно быть уверенным в том, что это

понятие треугольника включает в себе все возможные треугольники, которые были, есть и будут, что оно независимо от их типов и одинаково применимо ко всем. В понятии же самом по себе и для себя хотя и содержится, как мы знаем, бесконечная возможность всех вещей, которые соответствуют ему в бесконечности времени, но только как возможность, вследствие чего оно, несмотря на то что ему дана полностью независимая от времени природа, тем самым все-таки не может еще считаться абсолютным.

Луциан. Действительно, так оно и есть.

Бруно. Абсолютное мы определили как нечто, ни идеальное, ни реальное по своей сущности, ни как мышление, ни как бытие. По отношению же к вещам оно необходимо есть то и другое с одинаковой бесконечностью, ибо в отношении абсолютного, как мы сказали, все, что есть, будучи реальным, одновременно и идеально, будучи идеальным, — реально.

Луциан. Совершенно правильно.

Бруно. Бесконечную идеальность мы можем определить как бесконечное мышление, а ему противополжить то, что ты назвал созерцанием.

Луциан. С этим я совершенно согласен.

Бруно. Не следует ли полагать в бесконечном мышлении понятия всех вещей, а, поскольку каждое понятие по своей природе бесконечно, полагать эти понятия совершенно и вне всякого отношения ко времени бесконечными?

Луциан. Да, придется.

Бруно. Следовательно, бесконечное мышление мы будем в противоположность созерцанию рассматривать как всегда самой себе равную, не состоящую ни в каком отношении ко времени бесконечную возможность всех вещей.

Луциан. Необходимо.

Бруно. Но поскольку мышление и созерцание совершенно едины в абсолютном, то и вещи выражены в нем как в высшем единстве мышления и созерцания не только посредством своих понятий бесконечными, но и посредством своих идей вечными, тем самым без какого-либо отношения, даже без отношения противоположения, ко времени и с абсолютным единством возможности и действительности. Ибо поскольку ты рассматриваешь отношение созерцания к мышлению так же, как другие, — отношение к мышлению бытия или реальности, то в созерцании, рассмотренном как бесконечное, реальное, содержится для бесконечного мышления возможность всех вещей, только вследствие абсолютного единства обоих непосредственно

с возможностью полагается и равная ей действительность; следовательно, поскольку понятия бесконечны и между понятием и созерцанием нет ничего, что бы их разъединяло, то в идеях должны быть выражены кроме понятий и созерцания вещей, а созерцания должны быть выражены полностью соответственно понятиям, тем самым бесконечно.

Луциан. Но разве мы сами не установили ранее, что каждое созерцание определено другим созерцанием, которое в свою очередь определено другим, и так до бесконечности?

Б р у н о . Совершенно верно, ибо поскольку мы положили конечное как созерцание, то мы могли полагать причинную связь только между созерцаниями.

Луциан. Но как же ты можешь согласовать с вечным бытием вещей в их идеях эту бесконечную определенность вещей друг другом, которая как будто относится только к временному наличному бытию?

Б р у н о . Посмотрим. Ты ведь полагаешь понятие бесконечным, созерцание — конечным, а то и другое едиными и совершенно нераздельными в идее или не так?

Луциан. Да, так.

Б р у н о . Но идею — как единственное само по себе реальное?

Луциан. И это верно.

Б р у н о . Следовательно, по отношению к идее, т. е. истинно, ни бесконечное, ни конечное не есть нечто для себя и независимое от нашего различения. Так как каждое из них есть то, что оно есть, не само по себе, а только посредством того, что ему противоположно, то мы не можем ни отдать предпочтение одному перед другим, ни отказаться от одного ради другого.

Луциан. Это невозможно.

Б р у н о . Следовательно, если есть бесконечное, то в том, что мы положили как вечное, с этим бесконечным и нераздельно от него необходимо должно быть и конечное.

Луциан. Очевидно, так как в противном случае нам пришлось бы полагать одно бесконечное, а оно само бесконечно лишь в противоположении конечному.

Б р у н о . Однако ты ведь сказал, что конечное как таковое всегда необходимо есть определенное и в качестве этого определенного определено другим конечным, которое в свою очередь определено другим, и так до бесконечности.

Луциан. Верно.

Б р у н о . Это уходящее в бесконечность конечное

положено, однако, в идее единым с самим по себе и для себя бесконечным и непосредственно связано с ним.

Луциан. Так мы признали.

Бруно. Но это само по себе и для себя бесконечное есть понятие?

Луциан. Согласен.

Бруно. Понятию же вообще не может быть равна или соответственна никакая иная конечность, кроме бесконечной.

Луциан. Это ясно.

Бруно. Но бесконечная во времени?

Луциан. Это, как мне кажется, невозможно; ибо то, что бесконечно вне зависимости от всякого времени, не может быть исчерпано временем, будь оно даже бесконечным, и никакая бесконечность, которая относится ко времени, не может быть равна независимому от времени бесконечному или соответствовать ему.

Бруно. Следовательно, конечность безвременно бесконечна?

Луциан. По-видимому, надо сделать такой вывод.

Бруно. Но безвременно бесконечно ведь только понятие?

Луциан. Так мы приняли.

Бруно. Следовательно, безвременно бесконечна только такая конечность, которая бесконечна сама по себе и для себя, или по своей сущности.

Луциан. И это верно.

Бруно. Но конечность, бесконечная по своей сущности, никогда и никоим образом не может перестать быть конечной.

Луциан. Никогда.

Бруно. Далее, бесконечная не посредством времени, а сама по себе и для себя, она и при устранении времени не может перестать быть бесконечно конечной.

Луциан. Не может.

Бруно. Следовательно, она также не может перестать быть конечной сама по себе и потому, что она есть в абсолютном и безвременно налична в нем.

Луциан. И потому. Однако, хотя это и не представляется мне не совсем неясным, я все-таки попрошу тебя развить твою мысль, ибо это один из самых темных предметов, которые не могут быть постигнуты сразу.

Бруно. Следовательно, мы обособили бесконечное мышление от идеи, в которой оно без опосредствования едино с конечным, только нашим различием. В аспекте

возможности в бесконечном мышлении все едино без различия времени и вещей, в аспекте действительности же оно не едино, а составляет множество и необходимо и бесконечно конечно. Однако не менее чем само по себе и для себя бесконечное и само по себе и для себя конечное превосходит всякое время, и так же, как оно не могло бы обрести бесконечность посредством времени, поскольку она исключена из него его понятием, так же оно не может лишиться своей конечности посредством отрицания времени. Следовательно, для того чтобы мыслить бесконечно конечное в абсолютном и у него, нет необходимости во времени, хотя и необходимо, чтобы бесконечно конечное, мыслимое обособленно от абсолютного, было распространено в бесконечное время. Однако в бесконечном времени оно не станет более бесконечно конечным, чем оно было бы по своей природе в мгновении, если бы в отношении к абсолютному оно могло быть хотя бы только в мгновении. Но это ты можешь приблизить к созерцанию следующим образом.

Основание существования всякого конечного как такового заключается не в нем самом, но необходимо вне его; следовательно, оно есть действительность, возможность которой заключена в другом. Вместе с тем оно получает от бесконечно многого другого только возможность без действительности, и именно поэтому оно необходимо и до бесконечности несовершенно. В отношении абсолюта, однако, это совершенно немислимо. Ибо в нем, поскольку мы имеем в виду форму, одинаковую с самой сущностью, реально, правда, по своему понятию необходимо и вечно противоположно идеальному, как отражение — образу, и, хотя оно по своему понятию необходимо конечно, реально же или на деле оно абсолютно равно идеальному. Поэтому, если ты рассматриваешь конечное только в его понятии, то оно необходимо и до бесконечности единично, и, будучи само действительностью, возможность которой заключена в другом, оно само в свою очередь содержит бесконечную возможность других единичных вещей, которые по той же причине содержат также бесконечную возможность других единичных вещей, и так до бесконечности. Если же рассматривать его реально, т. е. в абсолютном единстве с бесконечным, то, во-первых, с бесконечной возможностью других единичных вещей, которая в нем содержится, непосредственно связана действительность, и, далее, на том же основании с ним самим в качестве действительного связана его возможность; следовательно, все, поскольку оно в Боге, само абсолютно вне всякого времени и обладает

вечной жизнью. Единичное же именно потому и есть единичное и обособляется, что содержит только возможность других без действительности или само содержит действительность, возможность которой не находится в нем. Но, какое бы конечное и с каким бы различием между его возможностью и действительностью ты ни положил, подобно тому как вместе с бесконечной возможностью всего тела, которая присуща каждой части органического тела, применительно к ней непосредственно положена без всякого отношения ко времени и действительность и, наоборот, каждая отдельная органическая часть тела обладает своей возможностью не перед собой или вне самой себя, а непосредственно с собой в других, так же и в конечном, поскольку оно заключено в абсолютном, не отделена ни действительность от его возможности, ни его возможность от действительности. Следовательно, ближе всего к способу всех известных и зримых конечных вещей пребывать в бесконечном — тот способ, посредством которого единичное в органическом теле связано с целым; так же, как отдельная часть не положена в органическое тело в качестве отдельной, и единичное не положено в абсолютное в качестве единичного, и как органическая часть посредством того, что она, рассмотренная реально, не единична и не перестает быть идеальной или самой для себя единичной, так и конечное, поскольку оно содержится в абсолютном. Поэтому отношение единичного к единичному в абсолютном не есть отношение причины и действия, а подобно отношению части органического тела к другой единичной его части; отличие лишь в том, что в абсолютном связь конечного с бесконечным бесконечно более совершенна, чем та, которая существует в органическом теле, ибо всякое органическое тело обладает еще возможностью, действительностью которой находится вне его и к которой оно относится как причина к действию; оно также — лишь отражение некоего прообраза в абсолютном, в котором со всякой возможностью связана ее действительность, а именно поэтому со всякой действительностью — ее возможность.

Именно потому, что истинный универсум преисполнен абсолютной полноты, что в нем нет ничего вне другого, раздельного, что все абсолютно едино и друг в друге, он в своем отражении необходимо растягивается на безграничное время, подобно тому как единство возможного и действительного, пребывающее в органическом теле вне времени, будучи растянуто в отражении, потребовало бы

для своего становления время, которое не могло бы иметь ни начала, ни конца. Следовательно, конечное само по себе никогда не находится вне абсолюта и не есть единичное только для самого себя, ибо то, что в конечном идеально без времени, в абсолюте также и реально, и если названное отношение возможности есть отношение причины к действию, то конечное само полагает себе это отношение, и если это отношение не лишено времени, то конечное само полагает себе свое время, причем то, которое содержится в нем только как действительность без возможности, — в качестве прошлого, а то, которое содержится в нем только как возможность без действительности, — в качестве будущего; следовательно, то, что полагает свое время, есть свое понятие или определенная отношением к единичному реальному возможность, которая в нем содержится и определенность которой исключает как прошлое, так и будущее. Следовательно, в абсолюте, напротив, бытие и небытие непосредственно связаны. Ибо в вечном и несуществующие вещи, и понятия этих вещей содержатся так же, как существующие вещи и понятия этих вещей, т. е. вечно. Вместе с тем и существующие вещи и их понятия содержатся в абсолюте таким же образом, как несуществующие вещи и их понятия, а именно в их идеях. Всякое же иное существование — лишь видимость.

Ни одно понятие единичного не отделено в Боге от понятия всех вещей, которые суть, были или будут, ибо эти различия по отношению к нему самому не имеют значения. Так, например, бесконечная возможность в понятии человека соединена в нем не только с бесконечной действительностью всех остальных людей, но и со всем тем, что из этой возможности в качестве действительной проистекает; поэтому в нем прообраз жизни единичного чист и ясен и значительно блаженнее собственной жизни единичного, так как то, что в единичном являет себя нечистым и смутным, созерцаемое в вечном существе, служит совершенству и божественности целого.

Таким образом, друг мой, если мы постигнем истинный и высший смысл того единства, которое ты сам установил, то искать его мы будем отнюдь не в конечном познании, но уверуем в то, что оно безгранично возвышается над ним. В существе того единого, которое не есть ни та ни другая из противоположностей, мы познаем вечного и незримого отца всех вещей; никогда не выходя за пределы своей вечности, он в едином акте божественного познания охватывает бесконечное и конечное: бесконечное есть дух, единство

всех вещей, конечное же, само по себе, правда, равное бесконечному, посредством своей собственной воли есть страдающий и подчиненный условиям времени Бог. Каким образом эти три могут быть едины в одном существе и как конечное в качестве конечного, однако без времени, может пребывать в бесконечном, я, как мне кажется, уже показал.

Луциан. Друг, ты ввел нас глубоко в природу непостижимого; но хотел бы я знать, как ты вернешься оттуда к сознанию, после того как ты далеко перенесся за его пределы.

Бруно. Хотя я и не знаю, дорогой, следует ли воспринимать твои слова о том, что я перенесся, как ты это называешь, за пределы сознания, как упрек, я это упреком не считаю; ведь скажи прежде всего, совершил ли я что-либо иное помимо того, что взял идею, которую ты превратил в принцип, в ее высшем смысле?

Луциан. Ничего иного ты действительно не совершил, но то, что ты совершил, приводит к тому, что единство перестает быть принципом знания, а тем самым, как мне кажется, и принципом философии, которая есть наука о знании.

Бруно. В этом я готов с тобой согласиться, только боюсь, не понимаешь ли ты знание как некое подчиненное знание, которое поэтому и требует подчиненного принципа. Поэтому скажи нам прежде всего, в чем ты ищешь знание?

Луциан. Я полагаю знание в том единстве мышления и созерцания, из которого мы исходили.

Бруно. И определяешь это единство также как начало знания?

Луциан. Да.

Бруно. Рассмотрим же, друг, как ты мыслишь это единство в качестве принципа знания и в качестве самого знания. Поэтому прошу тебя, скажи мне прежде всего, мыслишь ли ты идеальное и реальное в знании столь же единым, как мы определили это в абсолюте, или же предполагаешь, что это единство в принципе знания носит иной характер? Такой же характер? Тогда мы с тобой не расходимся, и ты будешь в этом случае утверждать, говоря о принципе знания, то же, что мы утверждаем об абсолюте; однако тогда ты будешь согласен со мной, но не с самим собой. Ибо если для тебя в принципе знания выражено то же абсолютное единство, которое для нас выражено в абсолюте, то ты перенесешься с самим знанием за пределы знания и сознания.

Луциан. Ты упускаешь из виду, что мы познаем

единство, поскольку оно есть принцип знания, правда, как абсолютное, но как абсолютное именно только в его отношении к самому знанию и в качестве принципа знания.

Бруно. Не знаю, понимаю ли я тебя. Знание в качестве единства мышления и созерцания есть сознание. Но принцип сознания есть то же единство, только мыслимое чисто и абсолютно; оно есть абсолютное сознание, напротив, первое — производное, или обоснованное, сознание. Или твое мнение сводится к тому, что у нас нет основания выходить в философствовании за пределы чистого сознания, данного в сознании обоснованном, или вообще рассматривать чистое сознание иначе чем в его отношении к знанию, принцип которого оно есть?

Луциан. Это в самом деле мое мнение.

Бруно. Следовательно, ты необходимо утверждаешь, что единство в обоснованном сознании иное, чем в абсолютном.

Луциан. Столь же необходимо, как вообще необходимо, чтобы единство в принципе было иным, чем в том, принцип чего оно есть.

Бруно. Но единство в абсолютном сознании то же, что и в абсолютном, рассмотренном само по себе.

Луциан. Верно.

Бруно. Но единство в абсолютном мы мыслили абсолютным?

Луциан. Конечно.

Бруно. Следовательно, единство в знании не абсолютным.

Луциан. Да.

Бруно. Тем самым относительным.

Луциан. Ты совершенно прав.

Бруно. Но если относительным, то необходимо мыслить идеальное и реальное различимыми.

Луциан. Необходимо.

Бруно. Но мы ведь мыслили их в абсолютном неразличимыми, полностью неразличенными.

Луциан. Так мы мыслили их.

Бруно. Но если неразличимыми, совершенно едиными, то не может быть определения, посредством которого одно, например идеальное, полагалось бы как идеальное так, чтобы тем же определением и другое, реальное, не было положено как реальное и наоборот.

Луциан. Это невозможно отрицать.

Бруно. Следовательно, уже никогда не будут положены ни чистое идеальное, ни чистое реальное?

Луциан. Никогда.

Бруно. А всегда лишь относительное единство обоих?

Луциан. Бесспорно.

Бруно. Следовательно, так же как оба они едины в вечном, так и отделиться они могут от абсолютного единства только одно вместе с другим, реальное — только вместе с идеальным, идеальное — только вместе с реальным? Где этого нет, там не положено ни одно, ни другое, но абсолютное единство обоих. Ты с этим согласен?

Луциан. Безусловно.

Бруно. Тогда ты согласишься и с неизбежностью того, что как только вообще положено относительное единство, например реальное обособляется от идеального, непосредственно и необходимо посредством своего отношения к реальному полагается как обособленное и противоположное ему, т. е. идеальное, что, следовательно, как только вообще мы отвлекаемся от абсолютного единства, то вышшее единство необходимо должно явить себя разделенным в двух пунктах — в одном посредством реального будет положено идеальное, в другом — посредством идеального реальное как таковое.

Луциан. Все это бесспорно. К тому же можно и непосредственно доказать, что как только вообще полагается сознание, пусть даже мое собственное, то произведенное тобой разделение становится необходимым.

Бруно. Но знание есть относительное единство?

Луциан. Так мы предположили.

Бруно. Следовательно, ему противостоит иное единство.

Луциан. Согласен и с этим.

Бруно. Как ты назовешь то, что противостоит знанию, следовательно, то, чего я не знаю?

Луциан. Бытием.

Бруно. Следовательно, бытие, как и знание, есть относительное единство.

Луциан. Такой вывод как будто напрашивается.

Бруно. Следовательно, так же как знание не есть чистая идеальность, бытие не есть чистая реальность.

Луциан. Верно.

Бруно. Однако ни одно из этих двух единств не есть нечто само по себе, ибо каждое из них есть лишь посредством другого.

Луциан. По-видимому, так.

Бруно. Это очевидно; ведь ты так же не можешь полагать знание, не полагая непосредственно одновременно

и бытие, как и бытие, не полагая одновременно и знание.

Луциан. Это очевидно.

Бруно. Следовательно, ни одно из двух единств не может быть принципом другого.

Луциан. Ни одно.

Бруно. Ни знание, поскольку оно есть относительное единство, — принцип бытия, ни бытие, поскольку оно есть относительное единство, — принцип знания.

Луциан. Согласен.

Бруно. Следовательно, ни одну из этих определенностей ты не можешь растворить в другой, ибо каждая из них существует и исчезает с другой, так что, устраняя одну, ты уничтожаешь и другую.

Луциан. Конечно, я и в мыслях не имел этого.

Бруно. Ты хочешь оба растворить в абсолютном сознании.

Луциан. Действительно.

Бруно. Но абсолютное сознание есть единство лишь постольку, поскольку ты видишь в единстве принцип определенного относительного единства, которое есть знание.

Луциан. Конечно.

Бруно. Однако нет основания рассматривать абсолютное единство как принцип преимущественно одного из двух относительных единств, например знания, и снимать в рассмотренном таким образом единстве относительные противоположности; ибо оно есть одинаково принцип обоих, и ты либо рассматриваешь его так же по отношению к знанию, как само по себе, — тогда нет основания вообще ограничивать его этим отношением, либо рассматриваешь его не само по себе — тогда с равным основанием можно рассматривать его по отношению к противостоящему относительному единству, которое столь же реально, как и первое, и имеет такое же происхождение. Почему же ты, вместо того чтобы познавать это единство только по отношению к знанию, не считаешь его всеобщим, вездесущим, всеобъемлющим и не распространяешь его на все? Только тогда я поверю, что ты в самом деле познаешь его само по себе и обладаешь его интеллектуальным созерцанием, если ты освободишь его и от отношения к сознанию. В вещах ты видишь только искаженные образы абсолютного единства, и даже в знании, поскольку оно — относительное единство, ты видишь также только смещенный в другом направлении образ того абсолютного познания, в котором бытие столь же не определено мышлением, как мышление — бытием.

Луциан. В этом, друг мой, мы могли бы прийти

к согласию, ибо и мы свели философию к сознанию лишь потому, что противоположности знания и бытия, или, как бы их еще ни называли, вне сознания не имеют истины, что в обособлении от сознания бытие как таковое так же не есть, как не есть знание как таковое. Поскольку на смещении или относительном разделении и восстановлении этого единства, как ты сам говоришь, покоится все то, что вообще считают реальным, а само это разделение только идеально и совершается в сознании, то ты видишь, почему это учение есть идеализм, — не потому, что оно определяет реальное идеальным, а потому, что оно видит саму их противоположность только идеальной.

Бруно. Это я, конечно, понимаю.

Луциан. Однако, о друг, мы, правда, пришли к согласию в вопросе о том, что это разделение по отношению к высшей идее лишено истины, но ты еще совсем не объяснил, даже не коснулся того, как этот выход из вечного, с которым связано сознание, сам может быть понят не только как возможный, но и как необходимый.

Бруно. Ты вправе требовать от меня, чтобы я высказал свое мнение об этом. Ибо, полагая, что абсолютное единство уже изначально познается в его отношении к относительному единству знания, ты оставляешь нерешенным вопрос, который есть лишь частный случай общего исследования происхождения конечного из вечного. Следовательно, твое мнение, достойный друг, сводится, по видимому, к тому, что я, отправляясь от точки зрения вечного и не предполагая ничего, кроме высшей идеи, прихожу к происхождению действительного сознания и к положенным одновременно с ним обособлению и разделению. Ибо и это разделение вместе с тем, что полагается с ним, вновь заключено в этой идее, и, как бы единичное ни расширяло сферу своего наличного бытия, идея все-таки держит и заключает в себе ту вечность, и никому не дано переступить железное кольцо, положенное вокруг всего.

Вспомни, что в высшем единстве, рассматриваемом нами как священная бездна, из которой все исходит и в которую все возвращается, по отношению к которой сущность есть форма, а форма — сущность, мы полагаем, правда, прежде всего абсолютную бесконечность, но не противоположно, а совершенно соразмерно ей, как удовлетворяющее ее, не будучи само ограничено и не ограничивая ее, безвременно наличное и бесконечное конечное, оба как одну вещь, различаемую и различенную только в являющемся, по существу совершенно единую, но по понятию вечно различ-

ную, подобно мышлению и бытию, идеальному и реальному. Однако в этом абсолютном единстве, поскольку в нем, как было показано, все совершенно и само абсолютно, ничто не отличается от другого, ибо вещи отличаются друг от друга только своим несовершенством и границами, полагаемыми им различием сущности и формы, — в этой всесовершеннейшей природе форма всегда равна сущности, так как конечное, которому только и присуще относительное различие обеих, содержится в самом абсолютном единстве не как конечное, а как бесконечное без всякого различия обеих.

Однако, поскольку конечное, хотя оно реально полностью равно бесконечному, все-таки идеально не перестает быть конечным, в этом единстве содержится также различие всех форм, но в нем самом не отделенное от неразличенности и, следовательно, по отношению к нему самому неразличенное, однако содержится оно таким образом, что каждое единичное может брать из него для самого себя свою собственную жизнь и, правда идеально, переходить в различенное существование. Таким образом, в этом вечном единстве, как в бесконечном зародыше, покоится универсум со всем преизбытком своих образов, с богатством жизни и полнотой своих во времени бесконечных, здесь же просто наличных развитии; покоятся в вечном единстве прошдшее и будущее; оба бесконечные для конечного, пребывают они здесь вместе, нераздельно, под общей оболочкой. Каким образом в этой абсолютной вечности, которую мы вместе с другими можем называть и вечностью разума, содержится конечное, не переставая быть для себя конечным, я, друг мой, достаточно пояснил раньше. Следовательно, если конечное, будучи для себя конечным, тем не менее пребывает в бесконечном, то оно в качестве конечного, тем самым, правда, не в отношении к бесконечному, а для самого себя, есть относительное различие идеального и реального и полагает этим различием, во-первых, само себя и свое время, затем и действительность всех вещей, возможность которых содержится в его собственном понятии.

Однако это ты поймешь непосредственно из того, что ты сам допустил ранее, а именно что единство мышления и созерцания вездесуще, всеобщее, из чего следует, что нет ни вещи, ни существа, которые могли бы быть без этой нераздельности, что каждое пребывает как это определенное только при определенном равенстве мышления и созерцания; а после того, как ты определил одно как

различенность, другое как неразличенность, — что нет ни вещи, ни существа, в чем как выражение созерцания не присутствовала бы различенность, как выражение мышления — неразличенность, причем первому соответствует то, что мы называем телом, а второму — то, что мы называем душой.

Таким образом, все вещи, от века содержащиеся в той безвременной, находящейся в бесконечном, конечности, непосредственно одушевлены своим бытием в идеях и в большей или меньшей степени обретают способность к состоянию, посредством которого они для самих себя, но не для вечности обособляются от нее и достигают существования во времени. Ты ведь не думаешь, что отдельные вещи, многообразные формы живых существ или вообще все, что ты различаешь, действительно содержатся в универсуме такими раздельными сами по себе и для себя, какими ты их видишь; вернее ведь, что только для тебя они так обособляются, им же самим и каждому существу единство открывается в той мере, в какой это существо само обособилось от него; например, камень, который ты видишь, находится в абсолютном равенстве со всеми вещами, для него ничто не обособляется и не выступает из сплошной ночи; напротив, животному, жизнь которого находится в нем самом, всеполнота открывается в большей или меньшей мере, в зависимости от большей или меньшей индивидуальности его жизни, и, наконец, перед человеком оно рассыпает все свои сокровища. Устрани это относительное равенство, и ты увидишь, как все опять сольется в единое.

Но не кажется ли тебе, что именно такое понимание убеждает нас в том, что наличное бытие всех существ может быть понято из одного и того же основания, что для познания всех вещей есть лишь одна формула, а именно что каждая вещь обособляется от всеполноты с относительной противоположностью между конечным и бесконечным, но в том, что соединяет то и другое, сохраняется отпечаток и как бы слепок вечного; ведь поскольку единство конечного и бесконечного, реального и идеального, в своем совершенстве есть вечная форма, а в качестве формы одновременно и сущность абсолютного, то вещь, достигая относительного единства, уносит с собой отблеск того, в чем идея есть и субстанция, а форма — нечто совершенно реальное.

Поэтому законы всего конечного могут быть в своем общем виде поняты из того относительного равенства и противоположения конечного и бесконечного, которое там, где

оно живо, называется, правда, знанием, но выражается в вещах таким же образом, как в знании.

Однако все это я утверждаю в общей форме и не удивлюсь, если без применения к единичному кто-нибудь сочтет это недостаточно ясным.

Что же касается видимого универсума и воплощения идей в телах, то, мне думается, их следует представлять себе таким образом.

В том, что ты назвал созерцанием, в самом по себе различия нет — оно есть в нем лишь постольку, поскольку созерцание противоположно мышлению. Будучи само по себе свободно от всякой формы и всякого образа, созерцание поэтому открыто для всего, от века оплодотворено бесконечным мышлением всеми формами и различиями вещей; однако оно бесконечно соответственно ему, связано с ним в абсолютное единство, в котором уничтожается всякое многообразие, и именно потому, что в нем содержится все, в нем не может содержаться ничего различного. Следовательно, только по отношению к самой единичной вещи, а не по отношению к тому, в чем мышление и созерцание, как ты утверждаешь, едины, созерцание и мышление обособляются в противоположность (ибо только в единичной вещи созерцание недостаточно для мышления); однако, обособляясь, созерцание увлекает с собой во временное состояние то, в чем созерцание и мышление едины, идею, которая тогда является как реальное, и если там она была первой, то здесь становится третьей.

Однако ни мышление, ни созерцание не подчинены временному состоянию сами по себе, но каждое из них — лишь посредством своего относительного отделения от другого и соединения с другим. Ибо, как передано нам уже древними, то, что во всех вещах восприимчиво к различию, есть материнское начало, а понятие или бесконечное мышление — отцовское, третье же, происшедшее из обоих, возникло и носит характер возникшего; однако, будучи по своей природе причастно обоим и связывая в себе вновь мышление и бытие преходящим образом, оно иллюзорно воспроизводит абсолютную реальность, из которой оно произошло; для себя же самого оно необходимо единично, но оно есть единичное и это определенное только посредством относительной противоположности реального и идеального, каждое из которых, не будучи смертным для себя, а будучи таковым посредством другого, предает временно существованию и саму вещь, или реальное.

Следовательно, возникшее необходимо и до бесконечно-

сти конечно, но лишь относительно. Ибо истинно для себя конечное никогда не существует, а существует только единство конечного с бесконечным. Следовательно, конечное, рассмотренное для себя, есть с тем, посредством чего оно реально, вновь само это единство, с тем же, что в нем форма, — относительное единство конечного и бесконечного. Чем вещь совершеннее, тем больше она стремится уже в том, что в ней конечно, изобразить бесконечное, чтобы тем самым по возможности отождествить само по себе конечное с самим по себе и для себя бесконечным. Чем больше конечное в каком-либо существе имеет от природы бесконечного, тем больше в нем непреходящести целого, тем продолжительнее и постояннее, совершеннее в себе самом оно является, тем менее оно нуждается в том, что вне его.

Таковы звезды и все небесные тела, идеи которых наиболее совершенны из всех, которые суть в Боге, потому что они в наибольшей мере выражают в Боге бытие конечного в бесконечном.

Понимай, однако, под этими небесными телами первое единство каждого из них, из которого многообразие и разделенность на нем единичных вещей произошли таким же образом, как из абсолютного единства — бесконечное многообразие всех вещей. Поскольку каждое небесное тело не только стремится отразить собой весь универсум, но и действительно его отражает, то все они, несмотря на то что, подобно органическому телу, они способны к бесконечным превращениям, сами по себе нерушимы и непреходящи, свободны, независимы, как идеи вещей, не связаны, самим себе довлеют, одним словом — блаженные животные, а по сравнению со смертными людьми — бессмертные боги.

Однако, чтобы понять, каким образом они таковы, заметь следующее.

Идея каждого абсолютна, освобождена от времени, истинно совершенна. Но то, что в явлении соединяет заключенное в них конечное с бесконечным и создает эту производную реальность, о которой речь шла выше, есть непосредственное отражение самой идеи, которое, будучи, так же как сама идея, не способно к различию, полагает вечно равным образом всеобщее в особенное, особенное во всеобщее. Хотя само по себе оно есть совершенное единство, но возникшее и не обусловленное, но по отношению к противоположности оно создает единство.

Противоположность же эта, как ты знаешь, есть противоположность между конечным и бесконечным. А само

конечное в свою очередь относится к бесконечному как различенность к неразличенности.

Однако конечному для себя не присуща реальность, более того, оно относится к субстанции таким образом, что становится равным ей лишь умноженное на свой квадрат. О том, что я понимаю под его квадратом, ты можешь, вероятно, отчасти догадаться из предыдущего, в дальнейшем же это станет тебе еще более ясным.

Тому, что мы называли в вещах конечным, противоположно бесконечное. Поскольку оно непосредственно относится к конечному, оно есть также только бесконечное этого конечного: не бесконечное единство всего конечного, а относительное единство этого конечного, или понятие, которое непосредственно относится только к нему, как его душа.

Это относительное единство, с которым как со всеобщим в каждой вещи конечное связано в качестве особенного посредством того, в чем единство и противоположность нераздельны, есть то, посредством чего вещь обособляется от всеполноты вещей и, пребывая в своем обособлении, остается вечно одной и той же, отличной от других, равной только самой себе.

Однако первое условие, при котором само по себе и для себя бесконечное может быть бесконечным этого конечного, исключая все остальное, состоит в том, чтобы само это конечное было просто, а не бесконечно конечным.

Но здесь в отношении к конечному положено не только бесконечное, но и то, что их соединяет, и его мы определили как отражение вечного.

То, что возникает из отношения конечного, бесконечного и вечного к конечному в том случае, если первые два абсолютно равны, есть пространство, вечно покоящийся, недвижимый образ вечности. Понятие же, непосредственно относящееся к конечному, выражено в вещи через первое измерение, или чистую длину. Ибо, что линия в протяжении соответствует понятию в мышлении, ты познаешь и из того, что, во-первых, рассмотренная для себя, она бесконечна и не содержит в себе основания для конечности; далее, и из того, что она есть самый высокий и чистый акт обособления от всеполноты пространства, душа всех фигур, вследствие чего и геометр, не будучи способен вывести ее или произвести из всеполноты, постулирует ее как бы для того, чтобы показать, что она скорее действие, чем бытие.

Акт обособления есть как бы нечто замутняющее во всеобщем единстве, и в нем из того, в чем ничего разли-

чено быть не может, все оседает как особенное, ибо, поскольку единство в нем относительно и противоположно особенностям, в нем может быть положено не абсолютное, а только относительное равенство субъекта и объекта.

Выражением этого в вещи служит то, посредством чего она едина с самой собой и так же связана, как (очевидно, для нас) вследствие относительного равенства природы железо связано с магнитом и каждая вещь — с тем, что наиболее родственно ей, или наиболее сходно с ее природой.

Однако поскольку относительное единство может существовать только в отношении к единичному конечному или к различию, то с первым измерением необходимо связано второе.

Из этого ты видишь, что подобно тому, как абсолютное единство противоположности и единства есть вечное, так то, в чем единство и противоположность, с одной стороны, и то, в чем они соединены, — с другой, различаются, есть возникшее. Следовательно, развернутый образ внутренних отношений абсолютного есть каркас трех измерений, абсолютное равенство которых есть пространство. Однако это станет еще яснее из последующего.

Следовательно, понятие, как мы сказали, поскольку оно непосредственно относится только к этому определенному конечному, само так же конечно и есть лишь душа этого единичного. Но само по себе оно бесконечно. Конечное относится к бесконечному понятию, как корень к своему квадрату. Поскольку понятие в качестве бесконечного находится вне вещи, постольку она, так как она не содержит в себе самой время, необходимо подчинена времени.

Ибо время есть постоянно движущийся, вечно свежий, гармонически текущий образ бесконечного мышления, и то относительное равенство вещи есть само выражение в ней времени. Следовательно, там, где это относительное равенство живо, бесконечно, деятельно и выступает в качестве такового, оно есть само время, а в нас — то, что мы называем самосознанием. В вещи же, поскольку бесконечное понятие не связано с ней абсолютно, содержится лишь мертвый отпечаток этой живой линии, а сам акт, который находит в ней выражение через единство ее с самой собой, остается скрытым в бесконечном.

Следовательно, посредством такого единства, при котором вещь равна самой себе и, таким образом, есть субъект и объект самой себя, она, так же как времени, подчинена и прямой линии.

Однако единична и вне бесконечного понятия вещь лишь для самой себя, или идеально, — реально же она единична только посредством того, что связывает ее с бесконечным понятием и посредством чего она принята во всеполноту вещей.

Поскольку она утверждает лишь относительное равенство с самой собой, общее и особенное связано с ней так, как линия — с углом, т. е. в виде треугольника.

Но поскольку она связана с бесконечным понятием вещей, которое относится к конечному в ней, как квадрат к своему корню, то бесконечное понятие может быть связано с ней только как ее квадрат.

Между тем квадрат может быть связан с вещью только посредством того, в чем всеобщее и особенное абсолютно едины и что для самого себя, как ты знаешь, не способно к различию; следовательно, вещь, поскольку она в качестве таковой существует только благодаря противоположности между всеобщим и особенным, не равна тому, единому, свободному от противоположности, и не есть оно само, но обособленна от него и находится к нему скорее в отношении различия. Поэтому по отношению к вещи это единое являет себя не как то, что существует, а как то, что есть основание существования.

Если же умножить квадрат на то, квадратом чего он является, то возникнет куб, который есть чувственное изображение идеи или абсолютного единства противоположности и самого единства.

Но это ты поймешь также из последующего.

Реальное в своем явлении, так же как истинное реальное, может быть только таким, которое связывает бесконечное и конечное. Ибо как единство для себя, так и различие для себя суть лишь идеальные определения, а реально в вещах лишь то, что выражено в них от единства того и другого. А так как одно представлено в вещах первым измерением, а другое — вторым измерением, то их единство должно найти свое наиболее совершенное выражение посредством того, в чем первые два взаимно уничтожают друг друга, т. е. в высоте, или глубине.

То начало, к которому вещи находятся в отношении различия и которое связывает в них душу, или выражение бесконечного мышления, с телом, есть тяжесть; но подчинены они ей лишь постольку, поскольку время не находится в них самих и не становится в них живым. Поскольку это есть, они самостоятельны, живы, свободны, сами абсолютны, как небесные тела.

Тяжесть же (это необходимо знать заранее), беспрерывно вносящая различенность во всеобщую неразличенность, сама по себе неделима; поэтому, как бы ни делилась чувственная вещь, тяжесть остается неделимой и сама по себе не увеличивается и не уменьшается; далее, поскольку по самой своей природе она есть неразличенность пространства и времени, она не может быть противоположна ни тому ни другому и не может ни уменьшаться с увеличением пространства (что служит выражением различенности), ни увеличиваться с его уменьшением. Чем больше вещь обособляется от всеполноты, тем меньше в ней, в идеальном ее рассмотрении, желания или стремления вернуться к единству всего; но тяжесть от этого не меняется и остается в своей неподвижности равной всему.

То, что определяет вещи только для прямолинейности и конечного понятия, есть неорганическое в них; то, что дает им форму, или определяет их для суждения или восприятия особенного всеобщим, — органическое. То, посредством чего они выражают абсолютное единство всеобщего и особенного, — разумное.

Поэтому то, что мы в каждой вещи требуем для ее действительности, может быть выражено тремя ступенями, или потенциями, и каждая вещь, таким образом, по-своему выражает универсум.

Однако раньше мы установили, что третье в единичных вещах есть само по себе первое; оно для себя есть высшая чистота, неомраченная ясность, замутненная в вещах тем, что мы до сих пор называли единством и противоположностью, что мы, однако, когда оно является живым, можем назвать самосознанием и ощущением.

Реальным измерением является только разум, самое непосредственное отражение вечного, абсолютное же пространство есть только по отношению к различенности. Относительное единство и противоположность, поскольку они, как уже было сказано, суть только определения формы, приводят чистое единство к наполнению пространства именно тем, что замутняют его.

До сих пор я говорил преимущественно о менее совершенных вещах, имеющих бесконечное понятие вне себя, теперь же обратись к рассмотрению более совершенных, которых иные называют небесными телами; мы же будем называть их животными, обладающими чувствами и рассудком. Ведь очевидно, что их время им врожденно, а бесконечное понятие придано им в качестве души, направляющей и упорядочивающей их движения.

Отображая в том, что в них конечно, бесконечное, они выражают идею как идею и живут не зависимой и обусловленной жизнью, как подчиненные понятию вещи, а жизнью абсолютной и божественной.

После всего сказанного ранее тебе не будет непонятно, как то, что в самом по себе и для себя бесконечном есть от века, может содержаться в конечном, в неисчислимо бесконечной полноте, которая в свою очередь вновь есть единство, объединяющее силу бесчисленных вещей. По тому же закону, по которому единое обособляется от высшего единства, оно само, будучи порождающим множества вещей, разделяет совершенство первого единства и вдыхает в бесчисленное количество существ то, что оно само обрело свыше.

Таким образом, все, что есть, обладает единством, из которого оно произошло и от которого оно отделено относительным противоположением конечного и бесконечного в нем самом, тогда как это единство в свою очередь возникло из более высокого единства, содержащего неразличность всех вещей, находящихся в нем.

Вещь либо имеет бытие в самой себе и есть сама для себя субстанция, что возможно только в том случае, если конечное в ней равно бесконечному, если она может как бы представлять даже в своей обособленности универсум; либо вещь не есть сама для себя субстанция, тогда она постоянно подвергается принуждению быть там, где она только и может быть, и возвращаться к тому единству, из которого она взята.

Чистая различенность или чисто конечное в вещи есть то, посредством чего свечение идеи вообще попадает в пространство, но это — такая часть истинной идеи, что она равна ей, лишь будучи трижды помножена на саму себя, а так как, далее, степень этой различенности определяет и величину расстояния, отделяющего в пространстве вещь от отражения ее единства, то и это единство находится к истинному, наполняющему пространство отражению в том же отношении, в котором чистая различенность находится к самой идее.

Расстояние же либо реально, либо только идеально; идеально оно всегда в тех случаях, когда вещь не есть сама для себя субстанция, так как и многообразные вещи, которые ты видишь соединенными в некое целое, как Земля, тяготеют к ней как к единству, но каждая с известного расстояния, которое определяет величину ее особенного тяготения.

Время же, живое единство, соединяется, как тебе известно, с различенностью в тяжести, а из соединения единства с различием возникает мера времени — движение; следовательно, вещь, не имеющая субстанции в самой себе, необходимо движется по направлению к тому, в чем для нее заключено бытие, но так, что время движения равно не расстоянию (чувственному выражению различия), а квадрату расстояния; поэтому и, наоборот, если вещь движется по направлению к тому, в чем она есть, время уменьшается и пространство становится равным его квадрату.

Что касается более совершенного, содержащего бытие и жизнь в самом себе, то различенность — или то, что в нем чисто конечно, — не перестает по своему понятию быть противоположным бесконечному, хотя реально и в отношении субстанции оно совершенно равно ему. Поскольку оно идеально противоположно бесконечному, бесконечное относится к нему, как его квадрат, и постольку оно определяет для того, конечное чего оно есть, линию его расстояния от отражения единства. Реально, однако, или в том, что само для себя есть жизнь, конечное таким образом связано с бесконечным, что бесконечное относится к нему уже не как его квадрат, а как равное к совершенно ему равному.

Вместе с тем конечное может стать самому себе субстанцией лишь посредством того, что линия его удаления становится в нем живой, живой же она становится лишь посредством того, что различенность, или чисто конечное, в нем становится равным бесконечному понятию, которое, поскольку оно есть время, будучи объединено с расстоянием, превращает его линию в круговую.

Таким способом в сферы внедрено их время, им же самим предписано их небесной природой служить своим круговым движением символом всеполноты, которая, распространяясь во всей природе, всегда вновь возвращается к своему единству.

Ибо то, посредством чего они обособляются и удаляются от отражения их единства, и то, посредством чего они вбираются в бесконечное понятие, в них не разделено, как в земных вещах, и не обособлено в виде борющихся сил, а гармонически соединено, и, так как только они истинно бессмертны, только они наслаждаются в обособленном бытии блаженством универсума.

Однако в своем обращении, которое есть уничтожение всякого противоречия и чистое единство, сама абсолютная

самостоятельность, они вдыхают божественный покой истинного мира и величие первых движущих сил.

Вникни же, друг, в смысл законов, который, вероятно, открыл нам божественный ум (Verstand).

Существо самостоятельное и богоподобное не подчинено времени, а заставляет его покориться и подчиниться ему. Далее, полагая конечное само по себе равным бесконечному, оно смиряет властное время таким образом, что оно становится равным истинной идее, уже умноженное не на то, квадрат чего оно есть, а на само себя. Из этого усмирения времени возникает небесная мера времени, то движение, в котором пространство и само время полагаются как совершенно равные величины, порождающие, будучи умножены на самих себя, это существо божественного рода.

Мысли само обращение как нечто совершенно целое, простое, не как составленное, а как абсолютное единство, в котором то, посредством чего вещь есть в единстве и что обычно называют тяжестью, и то, посредством чего вещь есть в самой себе и что рассматривается как противоположное тяжести, суть полностью равные формы, одно целое, одна вещь. Ибо вещь, пребывая в единстве, может быть отдаленной от него в самой себе или, пребывая в самой себе, быть в единстве только потому, что конечное в ней абсолютно связано с бесконечным; но, связанные таким образом, они никогда и никоим образом не могут отделиться друг от друга, и все то, что мы различаем в движущемся теле, не есть то или другое, а всегда и необходимо есть само единство конечного и бесконечного.

Следовательно, ни одна из сфер не будет ни удалена от своего единства, ни связана с ним ничем иным, кроме своего врожденного совершенства, которое состоит в том, что она может превратить то, посредством чего она обособлена, в само абсолютное единство и, наоборот, — единство в то, посредством чего она обособлена.

И если бы то, что движется посредством самого себя, могло таким совершенно одинаковым образом вобрать различность саму по себе в неразличность, а неразличность в свою очередь положить в свою различность, то возникла бы фигура, которая есть совершеннейшее выражение разума, единства всеобщего и особенного, возникла бы окружность.

Если бы эта форма была всеобща, те небесные животные описывали бы в одинаковое время совершенно одинаковые кривые, и то различие пространства и времени, которое ты

видел в движении единичного по отношению к единству, в падении, было бы совершенно уничтожено.

Но тогда все были бы одинаково совершенны; однако нерожденная красота, которая в них открывается, хотела, чтобы вообще в том, посредством чего она становится зримой, оставался след особенного и тем самым ее могли увидеть и чувственным взором те, кто, познавая ее в особенных вещах, приходит в восхищение; взоры же нечувственные, отправляясь от этого выраженного в самой различности, неустранимого единства, достигали бы созерцания абсолютной красоты и ее сущности самой по себе и для себя.

Поэтому также, открывая свой лик на небе для чувственных взоров, она желала, чтобы то абсолютное равенство, которое властвует над движением сфер, являло себя разделенным на две точки, в каждой из которых было бы выражено, правда, одно и то же единство различности и неразличности, но в одной различность приравнивалась бы к неразличности, в другой — неразличность к различности, следовательно, истинное единство было бы в наличии по существу, но не по видимости.

Таким образом происходит, во-первых, то, что сферы движутся по линиям, которые, правда, возвращаются к самим себе, подобно окружности, но движутся в отличие от нее не вокруг одного центра, а вокруг двух разделенных фокусов, поддерживающих друг друга в равновесии; один из них наполняет лучезарное отражение единства, из которого они взяты, другой же выражает идею каждого, поскольку он сам для себя есть всеполнота, поскольку он абсолютен и самостоятелен, чтобы в самом различии были познаны единство и судьба каждого единства — пребывать в качестве особенного существа абсолютным и в качестве абсолютного — особенным.

Однако, поскольку различность должна была быть только для явления, истинно же и сама по себе она быть не должна, эти небесные создания обучены истинно божественным искусством то умерять и задерживать свое движение, то свободнее следовать своему врожденному влечению, и для того, чтобы тем самым время и пространство вновь уравнивались и расстояние, которое живет лишь благодаря своему равенству с исконно родственным ему временем, не переставало быть живым, они на большем расстоянии проходят меньший круг в то же время, в которое на меньших расстояниях проходят больший.

Благодаря этой мудрости, которая выше смертной

мудрости, в самой различности сохраняющей равенство, происходит то, что светила, орбиты которых по видимости суть лишь снятые окружности, истинно и согласно идее описывают в своих орбитах круги.

Однако, если бы мы вознамерились, друг мой, рассмотреть все то, что я до сих пор говорил о порядке небесных движений, так, как этот предмет того заслуживает, это завело бы нас дальше того, ради чего мы предприняли данное исследование. Об этом мы сможем поговорить и потом. Но речь смертного не способна отдать должное той небесной мудрости или измерить глубину ума, созерцаемую в этом движении.

Если же ты хочешь, друг мой, чтобы я сказал, какими законами определены порядок, число, величина и прочие познаваемые свойства светил, то я могу сказать следующее: что касается порядка, то, хотя в целом материя едина, лишь многообразно измененная, внутри ее есть две различные области; в одной из них обитают те сферы, с которыми время связано более совершенно, чем с другими, и единство которых в наибольшей степени близко к абсолютному единству, в другой области живут те, которые менее совершенно заключают в себе время и менее самостоятельны.

А поскольку каждая вещь, с которой время жизненно связано, несет на себе и внешний отпечаток того, что есть линия и что в связи с материей есть сцепление и плотность, то каждая из них, включая даже наиболее совершенные, прежде всего несет на себе отпечаток времени, линию, которую мы называем ее осью, а крайние точки — югом и севером, и, далее, этот отпечаток настолько выражен в рамках целого, что все вместе они образуют общую линию и в зависимости от места, которое они в ней занимают, обнаруживают большую или меньшую степень связи и единства между собой; крайние же точки целого вновь выступают как юг и север.

Следовательно, те сферы, которые в целом отражают связь юга и севера, состоят из более крепкого и прочного материала, а между собой они распределены так, чтобы внутри каждой связи объединялись все страны света, а каждая связь выражалась тремя светилами, первое из которых, наименее далекое от отражения единства, принадлежало бы одной стране света, третье, или самое далекое, — противоположной, а среднее изображало бы различность обоих в этой связи, так что ни одно не отличалось бы существенно от другого, число же всех

светил, находящихся в этой связи, равнялось бы двенадцати.

Им приданы самые совершенные движения. Однако, подобно тому как одни, взятые в целом, отражают связь юга и севера, так другие, те, которые обитают во второй области, отражают связь востока и запада, но таким образом, что внутри самого этого противоположения вновь переплетены и связаны все страны света, каждая из которых необходимо выражена в каждой телесной вещи.

Эти другие, поскольку они содержат в себе единство такого рода, которое наименее абсолютно именно потому, что оно меньше всего обособлено от абсолютного единства, вследствие этого в большей или меньшей степени отклоняются от совершеннейшего движения. Открыть же закон их числа, которое растет в большой пропорции, никому не под силу.

В каком порядке, далее, увеличиваются расстояния между светилами, которые заключают в себе более совершенную жизнь, мог бы постигнуть тот, кто продолжил бы нашу мысль, уже из того, что было сказано раньше, а еще в большей степени, если бы он открыл тайну треугольника.

Что же касается массы и плотности, то это небесное искусство пожелало, чтобы в целом наибольшие массы занимали середину, а самые плотные были ближе всего к единству всех или к образу единства; в каждом же отдельном случае среди трех светил одного порядка за тем, которое отличается наибольшей плотностью, должно следовать обладающее наибольшей массой, а за ним — то, которое больше всего отклоняется в своем движении от округности.

Вообще же существует следующий закон.

Вещи в универсуме более или менее совершенны в зависимости от того, в большей или меньшей степени в них внедрено время. Внедрено же оно во все те вещи, которые отличаются от других.

Ибо выражение времени в единичной вещи есть, как мы сказали, линия, или чистая длина, следовательно, та вещь, которая наиболее совершенным способом выражает длину саму по себе, содержит в себе и время более совершенным образом, чем другие чисто телесные и единичные вещи. Если же время в качестве времени связано с ней жизненно, деятельно, то и в ее понятии должна в большей или меньшей степени содержаться возможность других вещей. Поэтому мы видим, что камень, который древние называли камнем Геракла, а позже стали называть магнитом, со-

держит, хотя он и представляется единичным, знание и чувство других вещей, которым он придает движение, притягивая к себе или отталкивая от себя; далее, что ему не чужда и смена времен года, так же как перелетной птице, направляющей свой полет в другой климатический пояс, что он служит и указателем времени и, подобно небесным светилам, но только менее совершенно и подчиняясь единству, пребывающему вне его, имеет свои годы и дни. Если же время не внедрено в него более совершенно, то причина этого состоит в несовершенстве его тела или того, что составляет в нем чистое различие.

Следовательно, во-первых, чем более связано с вещью время, тем менее она нуждается в единстве вне себя, ибо она сама есть для себя единство, тем менее она может принадлежать к вещам, которые наиболее подчинены тяжести и наиболее плотны. И наоборот, именно поэтому наиболее плотные вещи менее совершенно связаны со временем; те же, которые в наименьшей степени содержат в себе время, наименее индивидуальны и обособлены от единства и тем меньше подчинены, следовательно, тяжести, требующей от вещи отношения различия.

Если ты применишь это к светилам, то поймешь, почему те, в которые наиболее полно внедрено время, следовательно, наиболее совершенные и наиболее выражающие в своих движениях содержащееся в них равенство относятся к менее плотным и, наоборот, почему самые плотные именно потому, что они наименее совершенно содержат в себе время, в большей степени, чем первые, отклоняются от самого прекрасного вида движения; и, наконец, почему те, которые в наименьшей степени заключают в себе выражение времени, форму и образ и больше всего отклоняются от прекраснейшего движения, суть и наименее плотные, — не потому, что они меньше всего нуждаются в единстве, но потому, что они наименее обособились от него.

И в этом заключается тайна различий, которые мы наблюдаем в небесных телах в отношении того совершенства, с которым они подражают в своих движениях прекраснейшей фигуре.

После того как все было наилучшим образом приведено в порядок соответственно мере и числу и каждой сфере было сообщено двойное единство — то, посредством которого она стала абсолютно самой собой и наиболее сходной с тем совершеннейшим объединением в Боге конечного с бесконечным, идею которого мы можем называть абсолютным животным, и тем самым стала органичной, сво-

бодной и живой, и то, посредством которого она находится в абсолюте и принята в единство вместе с тем, что в ней составляет различенность; когда вслед за тем небесная мудрость пожелала, чтобы равенство двух единств сохранялось только в различии, то одновременно с этой различенностью было совершено разделение, с одной стороны, на вещи, которые в качестве различенности способны быть лишь приняты в неразличенность, а из-за несовершенного способа содержать в себе время полностью подчинены тяжести, вследствие чего они являют себя как мертвые и неодушевленные, с другой — на вещи, в которых сама различенность есть неразличенность и которые, обладая в самих себе более совершенно временем и жизнью, суть живые и органичные и наиболее совершенно из всех единичных существ выражают то единство сфер, посредством которого они сами для себя суть всеполнота, свободны и разумны.

Таким образом, небесные сферы, по мере того как от их единства отделялось то, чему было предназначено жить в другом, одновременно заселялись живыми существами всех видов и всякого совершенства, содержавшегося в первом единстве; и произошло это в силу того же решения, которое заставило их орбиты отклоняться в большей или меньшей степени от окружности.

Чем совершеннее сфера объединяла то единство, посредством которого она была органической, с тем, которое делало ее неорганической, тем больше она необходимо приближалась к прообразу движения.

В центре же всех, в отражении их единства, загорелся бессмертный свет, идея всех вещей. Ибо поскольку идея, которая есть форма, равна субстанции, более того, есть сама субстанция, то в том, в чем все вещи универсума едины по своей субстанции, должна быть выражена и идея их всех. Следовательно, для того чтобы единство сущности и формы стало очевидно, небесное искусство создало то светило так, чтобы оно всецело было массой и светом, очагом мира или, как говорят другие, священным стражем Зевса; но поскольку оно само взято из более высокого единства и тем самым единично, то это единство выразило существующее в нем еще различие темными пятнами, рассеянными по сиянию его света.

Однако так как свет в качестве идеи есть одновременно неразличенность пространства и времени, то далее было установлено, чтобы свет, во-первых, пронизывал пространство по всем направлениям, не наполняя его, и освещал все

вещи, чтобы он служил факелом и стрелкой времени, а также мерой как годов, так и дней.

Ибо Солнце сверх того, что оно есть неразличенность всех вещей, содержащихся в его системе, постоянно стремится также установить связь с тем, что составляет чистую различенность в других движущихся вокруг него сферах, продолжить посредством их свое относительное единство, возрасти посредством их, одним словом, составить с ними такое единство, каким является с самим собой одна вещь.

Однако, чем совершеннее в вещь внедрено время, тем более она равна самой себе, поэтому мы видим, что Земля, отражая отпечаток живого времени и в том, что в ней мертво, соединяет посредством единства понятия различенность и линию, которая служит выражением ее самосознания и в явлении представляется осью, крайние точки которой мы обозначили как юг и север.

Соединяя в себе таким образом особенное со всеобщим, Земля тяготеет к Солнцу, которое стремится полагать особенное как особенное и связать его с выражением времени, которое оно содержит в самом себе.

Поскольку Земля и вообще всякая сфера полагает относительное равенство с самой собой, которое состоит в том, что различенность в ней связана с понятием в направлении длины, то Солнце, пытаясь соединить с особенным каждой сферы ее понятие, стремится создать такое же относительное единство в направлении ширины.

Благодаря тому что каждая сфера противится этому стремлению ценой своей собственной жизни, возникли, во-первых, день и ночь (ибо названное стремление Солнца заставляет каждую сферу вращаться вокруг себя самой), затем отделен год от дня и было воспрепятствовано тому, чтобы врожденное и живое время каждой сферы полагалось единым и равным времени той сферы, которой она подчинена.

Ибо если бы Солнце стало единым с какой-либо сферой таким образом, как вещь едина сама с собой, то такая сфера совершала бы в то время, в которое она совершает один оборот вокруг себя самой, и оборот вокруг Солнца; тогда год был бы равен дню и одна половина Земли не видела бы ни лица Солнца, ни радостного света, подобно тому как низшие сферы, именуемые нами лунами, всегда (как мы замечаем) поворачиваются к тем сферам, с которыми они связаны, одной стороной, и время вращения их вокруг своей оси равно времени их вращения вокруг такой сферы.

Но различенность Земли, живая только благодаря сое-

динению с понятием Земли и ее душой, будучи соединена с относительным единством Солнца, означала бы смерть.

Следовательно, таким образом, как мы показали, универсум внутренне связан с самим собой, все более стремится быть подобным самому себе и стать единым телом и единой душой.

Однако, подобно тому как в животном душа обособляется в разнообразные члены и каждый берет из нее свою особенную душу, подобно тому как все единичное, хотя и соединенное в целое, тем не менее живет для самого себя, так и каждому дано свое особенное время, чтобы оно в множестве было единым и в бесконечности — конечным; целое же так создано по подобию Бога, что оно содержит время абсолютно в себе самом, следовательно, само пребывает вне времени и устроено так, что не может умереть.

Вечную идею всех телесных вещей мы назвали, друг мой, светом. Там, где в вещи конечное становится равным бесконечному, в ней выражена идея, или то абсолютное познание, в котором нет противоположности между мышлением и бытием. Форма ее есть субстанция, субстанция — форма, то и другое неотделимо друг от друга.

Но, чем более вещь единична и упорствует в своей единичности, тем больше она отделяется от вечного понятия всех вещей, которое пребывает в свете вне ее, как бесконечное понятие во времени; сама же эта вещь принадлежит тому, что не есть, но составляет только основание существования, предвечной ночи, матери всех вещей.

Свет, который доступен чувственному взору, есть неразличенность мышления и бытия не в абсолютном рассмотрении, а лишь постольку, поскольку эта неразличенность относится к различности, подобной различности Земли или какой-либо другой сферы. По мере того как земное тело обособляется от всеполноты Земли, оно необходимо становится непрозрачным; чем меньше степень этого обособления, тем тело необходимо прозрачнее.

Что же касается степени одушевления, то я утверждаю, что вещь одушевлена в той степени, в какой она содержит в себе самой время и свет.

Форма как таковая не есть душа вещи, но, чем она совершеннее, тем более она подобна субстанции; душа же есть понятие вещи, которое, рассмотренное как конечное, определено быть душой единичной существующей вещи.

Следовательно, в душу каждой вещи попадает от универсума лишь столько, насколько вещь выразила его. Чисто

телесная вещь, как мы знаем, необходимо и до бесконечности единична.

Напротив, органическое существо, в котором свет и форма становятся самой субстанцией, содержит в своем понятии помимо единичной вещи возможность бесконечного множества вещей, будь то возможность его самого в бесконечных порождениях посредством продолжения рода, или возможность других вещей, которые отличны от него и все-таки суть в нем и которые оно связывает с собой с помощью движения, или, наконец, возможность вещей, одновременно отличных от него и тем не менее пребывающих в нем, поскольку в него самого внедрена идея, которая в отношении к различности есть созерцающее.

Однако, так как органические существа, обладая, правда, бесконечным понятием и жизнью в самих себе, тем не менее вынуждены принимать различие, всегда соразмерное этому понятию, и условие жизни извне, они из-за этого прежде всего зависимы, доступны нужде, затем, подвержены болезням, старости и смерти; таким образом, они ни в коей мере не уподобляются совершенству небесных вещей.

Однако органические существа, заключая в себе более или менее несовершенно то единство, вследствие которого Земля есть субстанция самой себя, относятся к этому единству как к своему основанию, не будучи им самим, и хотя они разумны в своих действиях, но не благодаря содержащемуся в них самим разуму, а благодаря пребывающему в универсуме разуму, который находит в них выражение в качестве их тяжести.

Но так как они единичны и необходимо несовершенны из-за противоположности между идеальным и реальным, душой и телом, то все их действия направлены к единству не ими самими, а божественным началом, которое ими руководит. Это начало дало им такое единство со всеми вещами, относящимися к их существованию, что они чувствуют себя в этих вещах и всячески стремятся прийти к единству с ними. Оно наделило их и искрой живого искусства, созидающего все вещи, и обучило их достигать вне себя посредством более или менее сложных движений неразличности мышления и бытия, которой они лишены в себе, достигать ее в творениях, представляющихся целесообразными потому, что с понятием, одушевляющим их, более или менее связано понятие других вещей. Оно приобщило их также отчасти к небесной музыке, существующей во всем универсуме, в свете и в сферах, и научило тех,

кто был определен обитать в эфире, возвращаться в единство, забываясь в своем пении.

Иным единство предоставило большую свободу и разрешило иметь ее больше в себе, чем вне себя, подобно тому как плодovitая и обладающая многими качествами мать возрождается во всех своих детях, но в одних — в большей степени, в других — в меньшей и лишь в одном — полностью.

Но единство, полагая в каждом с различенностью то, что есть в нем самом, сделало различимым то, что в нем самом неразлично, ибо каждое особенное свойство живых существ возникает от того, что ни одно такое существо не содержит в себе всю неразличенность единства, которая, будучи воплощением всех форм, не может выражать ни одну из них в отдельности.

Однако существо, не заключающее в себе самом субстанцию полностью, не может и полностью обособиться от единства и есть только в нем. Что касается вещи только телесной, то мы знаем, что в ней содержится лишь мертвое выражение понятия, а живое понятие находится вне ее, в бесконечном и что она обладает лишь внешней жизнью в абсолюте. Однако каждому страдательному роду бытия в универсуме соответствует деятельный род, и каждое животное, помимо того что оно есть особенный способ бытия, обладает и частью в живом понятии, и внутренним бытием в абсолюте; однако, обладая лишь частью понятия и более несовершенно выражая бесконечное и в том, что в нем конечно, оно не есть само созерцающее начало, а находится к нему в отношении различия.

Поскольку душа той же природы, что и само по себе и для себя бесконечное, тело же, будучи конечным, но в конечном бесконечным, отражает универсум, то во временном существе открывается то скрытое в Боге абсолютное равенство бесконечного, прообраза, с бесконечно-конечным, с отражением.

Следовательно, сущность вечного, неделимого, в котором идея есть и субстанция, содержит в себе то, по отношению к чему душа и тело, мышление и бытие абсолютно едины, душа же — сама по себе, бесконечное познание — в качестве души этого существующего есть бесконечная возможность всего того, действительность чего выражена в существующем. Существующее, которое мы определили как тело, хотя оно не есть конечное, а бесконечно-конечное бытие и отражает собой всеполноту, все-таки идеально необходимо единично, следовательно, и необходимо опреде-

ляемо в противоположность другим вещам, выражающим бесконечное или конечное бытие и содержащимся в понятии тела либо как возможность без действительности, либо как действительность без возможности.

Следовательно, если мыслить бесконечное мышление, которое, становясь равным бытию, предстает в конечном в качестве бесконечного познания, как душу тела, необходимо единичного, то это мышление только в конечном необходимо явится бесконечным и единичным, хотя и самым совершенным, понятием бесконечного познания; напротив, рассмотренное само по себе, оно есть не душа этой вещи, а бесконечное понятие самой души и то, что общее всем душам.

Следовательно, полагая бесконечное познание, живую и бессмертную идею всех вещей существующей, ты вновь непосредственно полагаешь также, поскольку без отношения к единичной вещи это невозможно, противоположность между различенностью и неразличенностью и как бы двойную душу — ту, в которой заключается действительность бесконечного познания, и ту, в которой заключается его бесконечная возможность.

Если теперь, друг мой, мне удастся доказать, что одновременно с этим разделением положено и сознание — не по отношению к абсолюту, но, как и все остальное, относящееся к отраженному миру, по отношению к самому себе и для самого себя, — а для сознания одновременно и временное бытие вещей и весь мир явлений, то я достигну поставленной тобой цели и выведу происхождение сознания из самой идеи вечного и его внутреннего единства, не допуская и не признавая при этом какой-либо переход от бесконечного к конечному.

Однако сначала остановимся еще на пребывающем и на том, что мы должны полагать как неподвижное, полагая то, что находится в движении и преобразовании, ибо душа не устает все время возвращаться к созерцанию совершеннейшего; затем вспомним, как для всего, что как будто выходит из этого единства или отрывается от него, заранее определена возможность бытия для себя; действительность же обособленного бытия находится только в самом этом бытии, и оно только идеально, но и в качестве идеального оно имеет место лишь постольку, поскольку вещи способом бытия в абсолютном дана способность быть для самой себя единством.

Следовательно, вещь может быть определена длительностью лишь постольку, поскольку она есть объект души,

которая конечна и существование которой определено длительностью, а существование души как длительность может быть определено, лишь поскольку она определена быть понятием единичной существующей вещи. Поэтому ни душа, ни тело не суть сами по себе, ибо как одна, так и другое имеют временное существование только в другом; само по себе есть их единство только в том, что не подчинено длительности, в той всеблаготворной природе, где возможность не отделена от действительности, мышление не отделено от бытия, — следовательно, в прообразе, несотворенном и истине непреходящем. Не бессмертна душа, которая непосредственно относится к телу, поскольку оно не бессмертно, и существование души вообще определимо только длительностью и определено тем, сколько длится существование тела; не бессмертна и душа души, которая относится к душе, как душа к телу.

Далее, душа, поскольку она есть только посредством относительной противоположности с телом, следовательно, вообще не есть сама по себе, является определенной к бытию только посредством этой противоположности, тем самым лишь поскольку она есть понятие единичного бытия; но ее бытие определено не связью с вещью, а ее собственной конечностью, в силу которой возможность, связанная в Боге с ее действительностью, и действительность, связанная в нем с ее возможностью, по отношению к самой душе находятся вне ее. Ибо понятия, будучи непосредственными понятиями конечных вещей, соотносятся друг с другом как сами вещи, так же как они противоположны бесконечному понятию и соответствуют ему лишь постольку, поскольку они в конечности бесконечны.

Понятие, поскольку оно совершенно конечно, полагает себе свое время так же, как полагает свое время вещь, обладая действительностью, возможность которой находится вне ее самой, или возможностью, действительность которой вне ее. И как применительно к вещам, так и применительно к непосредственным понятиям вещей то бесконечное единство, в котором каждая возможность непосредственно имеет в себе свою действительность, а каждая действительность — свою возможность, будучи разделено в рефлексии, образует отношение причины и действия, так что каждое понятие представляется определенным к наличному бытию посредством другого понятия, в котором созерцается его непосредственная возможность, а оно в свою очередь — посредством другого такого же рода, и так до бесконечности.

Поскольку, таким образом, конечные понятия суть сами конечные вещи и абсолютны с ними, то и противоположность конечного и бесконечного может быть вообще выражена как противоположность конечных понятий и бесконечного понятия всех понятий; следовательно, конечные понятия будут относиться к бесконечному понятию как реальное к идеальному, и, следовательно, само различие между идеальным и реальным есть различие в сфере понятий.

Но только отделенное от своего бесконечного понятия и рассмотренное в этом разделении понятие является определенным к наличному бытию, а его идея, или оно само в своей связи с бесконечным, пребывает в вечном общении с Богом. В конечное же понятие, поскольку оно оказывается отделенным, попадает из того, что в Боге вечно, безвременно, лишь то, что одновременно с ним обособляется от всеполноты, а это в свою очередь определено возможностью других вещей, которая связана с ним в Боге.

Если бы мы познали закон, по которому душа, пусть только для самой себя, обособляется и представляется определенной к наличному бытию, это позволило бы нам, — так как каждая душа есть часть бесконечного органического тела, заключенная в идее, — хотя бы издали бросить взгляд на гармонию того сияющего мира, который мы здесь познаем только как в зеркале.

Однако открыть такой закон столь же трудно, сколь невозможно высказать его всем.

Открыть же наиболее всеобщие законы, по которым абсолютный мир отражается в конечном познании, — высокая цель мышления.

Поэтому попытаемся, друг мой, достигнуть этой цели, отправляясь в наших умозаключениях от точки, которую мы наметили раньше, т. е. от того, что посредством отношения бесконечного познания к единичной вещи непосредственно и необходимо в самом познании положена относительная противоположность конечного и бесконечного.

И вернее всего мы вернемся к первоначалу и истокам всех вещей, если покажем, что все противоположности, посредством которых определены и различены конечные вещи, положены тем одним разделением, которое само совершается только в вечном и не в отношении абсолютного, а только в отношении того, что обособилось от него для самого себя.

Однако не хочешь ли ты, чтобы для большей верности

мы еще раз кратко повторили то, по поводу чего мы пришли к согласию?

Луциан. Полностью согласен.

Бруно. Следовательно, бесконечное познание может существовать только как душа вещи, которая представляет собой конечное бесконечно, т. е. универсум?

Луциан. Так и есть, ибо всякое понятие существует, как мы сказали, только благодаря тому, что оно есть понятие существующей вещи.

Бруно. Но эта вещь необходимо единична и, поскольку она существует в качестве таковой, подчинена времени и длительности.

Луциан. В самом деле.

Бруно. Следовательно, в такой же степени и душа, непосредственный объект которой эта вещь есть?

Луциан. В такой же.

Бруно. Таким образом, душа в качестве понятия этой вещи (о душе мы еще поговорим в дальнейшем особо) есть также лишь часть бесконечной возможности, которая вне времени действительна в Боге, в единичную же душу попадает только действительность того, возможность чего содержится в ней самой.

Луциан. Необходимо.

Бруно. Но не предположили ли мы, что душа есть само бесконечное познание?

Луциан. Действительно, но мы полагаем это, лишь поскольку рассматриваем ее саму по себе; поскольку же речь идет о душе как душе этой вещи, мы полагаем ее необходимо конечной и подчиненной длительности.

Бруно. Следовательно, у нас необходимо возникает двойное воззрение на душу?

Луциан. Конечно, ибо если мы полагаем ее только как относящуюся к тому, понятие чего она есть, то мы полагаем ее не как бесконечное познание, а если только как бесконечное, то мы не полагаем ее как понятие существующей вещи, тем самым и ее не как существующую. Следовательно, мы необходимо полагаем душу одновременно как конечную и как бесконечную.

Бруно. Таким образом, бесконечное познание существует или является только в форме различности и неразличности.

Луциан. Так и есть.

Бруно. Но мы полагали их необходимо связанными — душу, поскольку она едина с телом, даже есть само тело, и душу, поскольку она есть бесконечное познание?

Луциан. Связанными вечным понятием, в котором конечное и бесконечное равны.

Бруно. Только эта идея есть в Боге, противоположность же различности и неразличности есть только в самой душе, поскольку она существует.

Луциан. И это верно.

Бруно. Но разве ты не сказал, что душа, рассмотренная в одном аспекте, едина с телом, даже есть само тело?

Луциан. Сказал.

Бруно. В каком же отношении находится, по твоему мнению, душа, рассмотренная как бесконечная, к душе, рассмотренной как конечная?

Луциан. Необходимо в отношении души к телу.

Бруно. Следовательно, мы переместили противоположность между душой и телом в саму душу.

Луциан. По-видимому.

Бруно. Таким образом, душе, поскольку она конечна, мы должны будем приписать все отношения, которые необходимо приписываются телу.

Луциан. Иначе мы поступить не можем.

Бруно. Однако душу, поскольку она относится к телу, мы определили как возможность, действительность которой выражена в теле.

Луциан. Совершенно верно.

Бруно. Не должны ли мы поэтому, раз мы определили душу как непосредственное понятие тела, а само тело как единую вещь, противопоставить душу, поскольку она непосредственно относится к телу, душе, поскольку она бесконечна, как действительность возможности, а вторую первой — как возможность действительности?

Луциан. Бесспорно.

Бруно. Но эту возможность мы необходимо полагаем как совершенно бесконечную, а действительность, напротив, как конечную?

Луциан. Как же иначе?

Бруно. Следовательно, у тебя не возникнет сомнения, если мы первую назовем бесконечным понятием познания, а вторую, поскольку она есть мышление по отношению к бытию, — самим познанием, объективно существующим познанием.

Луциан. Почему бы не называть их так?

Бруно. Однако, поскольку это объективное познание, будучи конечным, равно телу и подчинено связи причины и действия, оно необходимо до бесконечности определенное, единичное.

Луциан. Бесспорно.

Бруно. Но как ты думаешь, чем оно определено? Чем-то вне его или самим собой?

Луциан. Необходимо второе.

Бруно. Следовательно, ты полагаешь связь причины и действия в нем самом, причем такую связь, при которой всякое единичное познание определено другим познанием, это — опять-таки другим, и так до бесконечности.

Луциан. Так оно и есть.

Бруно. Именно поэтому ты полагаешь каждое познание этого ряда отличным от того, которым оно определено, в качестве необходимо различного до бесконечности.

Луциан. Не иначе.

Бруно. То бесконечное понятие познания ты мыслишь равным самому себе, неизменяемым, независимым от всего временного, не определяемым такой связью, которую мы только что приняли.

Луциан. Необходимо.

Бруно. Следовательно, между объективным познанием и познанием бесконечным ты полагаешь теперь совершенно такое же отношение, как раньше между созерцанием и мышлением.

Луциан. По-видимому.

Бруно. Но ведь именно в это единство мышления и созерцания ты положил единство идеального и реального.

Луциан. В самом деле.

Бруно. Ты видишь, таким образом, что выражение для этого единства ты нашел, исходя из одной точки, так, будто оно ограничено ею. Тем важнее должно быть для нас определить эту точку, чтобы уяснить ее значимость. Итак, полагая единство созерцания и мышления, ты необходимо полагаешь объективное познание равным бесконечному понятию познания?

Луциан. Полагаю.

Бруно. Но объективное познание конечно лишь постольку, поскольку оно относится к телу как к своему непосредственному объекту, следовательно, бесконечно, поскольку оно относится к понятию познания?

Луциан. Как будто так.

Бруно. Но оно также бесконечно?

Луциан. Верно.

Бруно. Значит, относящееся и то, к чему оно относится, едины и неразличимы.

Луциан. Необходимо.

Бруно. Следовательно, бесконечное приходит к беско-

нечному; а как можно определить, по твоему мнению, это возвращение бесконечного к самому себе, какое существует для этого выражение?

Луциан. Я.

Бруно. Ты назвал понятие, которым, как по мановению волшебной палочки, открывается мир.

Луциан. Безусловно, оно — выражение высшей обособленности конечного от конечного.

Бруно. Но какие же дальнейшие определения вы обычно даете этому понятию?

Луциан. То, что мы называем Я, есть лишь единство идеального и реального, конечного и бесконечного; но само это единство есть лишь его собственная деятельность. Действование, посредством которого Я возникает, есть одновременно оно само, следовательно, нет ничего независимого от этого действования и вне его, но все только для самого себя и посредством самого себя. И сами по себе вечные вещи также проникают в объективное и временное познание, в котором они определяются временем, только посредством того, что бесконечное мышление становится самому себе объектом в конечном.

Бруно. Однако эта объективация бесконечного мышления и есть именно то, что мы только что назвали единством конечного и бесконечного?

Луциан. Необходимо, ибо то, что мы полагаем в конечном познание или в вещи, и то, что мы полагаем в бесконечное понятие познания, — одно и то же, лишь рассмотренное с разных сторон, в одном случае объективно, в другом — субъективно.

Бруно. На этом одновременно субъективном и объективном, бесконечном и конечном бытии основано Я.

Луциан. Разумеется.

Бруно. Следовательно, и конечные, и являющиеся вещи также суть для Я и только посредством Я; ибо ты ведь говоришь, что они проникают во временное познание только благодаря названной объективации бесконечного в конечном.

Луциан. Таково мое мнение.

Бруно. Видишь, мы полностью согласны. Следовательно, высшее обособление конечного от равного ему — такое, в котором конечное вступает в единство и как бы в непосредственную общность с бесконечным. Но, поскольку оно конечно, бесконечное может сделать в нем действительной содержащуюся в его мышлении безграничную возможность лишь конечным способом, и все то, что есть

в нем в бесконечном предобразе, будет лишь отраженно сиять в конечном.

Так, то, что в вечном есть возможность и действительность в абсолютном единстве, обособляется в объективном Я как действительность, в субъективном — как возможность, но в самом Я, которое есть единство субъективного и объективного, оно отражается в качестве необходимости, вечного образа божественной гармонии вещей, как бы неподвижного отражения единства, из которого все они вышли. Согласен ли ты и с этим?

Луциан. Полностью.

Бруно. Не потому ли во всех конечно познанных вещах познается выражение бесконечного, которое они отражают, и конечного, в котором они отражаются, а также третьего, в котором то и другое едины? Ибо мы уже сказали раньше, что первое в абсолютном необходимо станет в отражении третьим.

Луциан. Твои выводы бесспорны.

Бруно. Следовательно, определения и законы конечных вещей могут быть непосредственно постигнуты, и для этого от нас не требуется выходить за пределы природы знания. Ибо не разделяешь ли ты и того мнения, что объективное познание мы так же не можем назвать знанием себя, как и то, что мы ему противопоставили?

Луциан. Знание состоит лишь в единстве обоих.

Бруно. Необходимо, ибо помимо того, что всякое знание есть действительное познание, с ним связано еще и понятие этого знания; тот, кто знает, тот и непосредственно знает, что он знает, и это знание его знания и знание об этом знании его знания едины и непосредственно связаны с первым знанием; всякий возврат в бесконечность исключен, так как связанное со знанием понятие знания, которое есть принцип сознания, есть само по себе и для себя бесконечное.

Однако теперь, для того чтобы развить эти запутанные отношения изнутри, надо рассмотреть каждое из них само по себе. Итак, знание, как ты сказал, заключается в единстве объективного познания с его бесконечным понятием. Между тем объективное познание ты прежде приравнял созерцанию, утверждая, что оно необходимо конечно, определено временным образом и в противоположность мышлению связано с различенностью. Однако едва ли ты можешь положить только конечное или чистую различенность, следовательно, если ты ее полагаешь, то только в противоположность другому. Но полностью распутать эту спле-

тенную из конечного и бесконечного сущность может лишь тот, кто поймет, что во всем содержится все и даже в единичном заключена полнота целого, и поймет также, каким образом это возможно.

Следовательно, созерцание есть конечное, бесконечное и вечное и только в целом подчинено конечному. Конечное в нем то, что принадлежит ощущению, бесконечное — то, что в нем есть выражение самосознания. Первое в противоположность второму есть необходимая различенность, вторая в противоположность первому — неразличенность, первое реально, второе идеально; то, в чем идеальное и реальное, неразличенность и различенность едины, есть в созерцании то, что подражает в нем природе чисто реального или вечного. Думаешь ли ты теперь, что можешь это вечное в созерцании противопоставить мышлению, как ты это сделал?

Луциан. В самом деле, не вижу, как это возможно.

Бруно. Созерцание ты ведь определил как различенность, мышление как неразличенность?

Луциан. Конечно.

Бруно. Но созерцание в созерцании не есть ни различенность, ни неразличенность, а то, в чем оба они едины. Как же могло случиться, что ты положил его противоположным мышлению и реальным в единстве идеального и реального?

Луциан. Прошу тебя, объясни мне это.

Бруно. Ты хотел, как я тебе только что доказал, ограничить единство идеального и реального определенной точкой и сделать реальное подлинной противоположностью идеального; между тем эта противоположность вечно только идеальна, и то, что ты определяешь как реальное, само также состоит из единства идеального и реального, так что то, что в нем истинно реально, есть само это единство, а то, что покоится в нем на противоположности идеального и реального, есть лишь идеальное определение реального. Таким образом, ты нигде не найдешь чисто реального в противоположность идеальному; что же касается, в частности, созерцания, то для того, чтобы обнаружить, что ты с каждым созерцанием, каким бы оно ни было, полагаешь единство мышления и бытия, достаточно спросить себя, что же ты, собственно, созерцаешь, когда говоришь, что созерцаешь треугольник, круг или растение? Без сомнения — понятие треугольника, понятие круга, понятие растения, и вообще ты никогда не созерцаешь ничего, кроме понятий. Следовательно, причина того, что ты назы-

ваше созерцанием то, что само по себе есть понятие или способ мышления, заключается в том, что ты мышление полагаешь в бытие; а то, посредством чего ты его полагаешь, не может быть ни мышлением, ни бытием, а только тем, в чем они всегда неразличимы.

Абсолютное тождество мышления и бытия в созерцании есть основание очевидности геометрического созерцания. Созерцающее же в каждом созерцании есть то, что не способно к противоположению всеобщего и особенного, есть само по себе абсолютный разум в отвлечении от всего того, что привносится в результате отражения в конечном, есть неомраченное единство, высшая ясность и совершенство.

То же, что привносится в отражение, есть, как уже было показано, относительная противоположность бесконечного, которое в созерцании есть единство, и конечного, которое есть в нем различенность; первое есть в нем выражение понятия, второе — суждения, одно — полагающее первого измерения, другое — первого и второго измерения.

То, что в созерцании непрозрачно, эмпирично, не есть чистое пространство, чистое тождество мышления и бытия, есть то, что определено в нем тем относительным противоречием.

Основание же того, что в созерцании конечное, бесконечное и вечное подчинены конечному, заключается лишь в непосредственном отношении души к телу как к единичной вещи. Ибо поскольку тело и душа суть одна вещь и обособлены от всеполноты только друг с другом и одно посредством другого — так что по отношению к бесконечному понятию совершенно безразлично, определять ли тело как конечное бытие или как понятие конечного бытия, а в понятии тела необходимо содержится понятие других вещей, — то и это понятие, т. е. сама душа, поскольку она есть понятие единичной существующей вещи, определена понятием других вещей. Таким образом, неделимое, состоящее из конечного, бесконечного и вечного, подчинено в душе конечному, и это созерцание, подчиненное времени, необходимо единичное и отличное от самого себя, ты противопоставил мышлению. Но поскольку созерцание, определенное таким образом, есть не истинное созерцание, а лишь смутная видимость его, то из этого следует, что единство мышления и созерцания, так, как ты его определил и положил в качестве высшего, единично, подчинено по своему характеру и взято только из опыта. Поэтому откажись от этой узости, которой ты придерживался, ограничивая высшее единство сознанием, и последуй за мной в свободный

океан абсолютного, где нам будет доступно и более живое движение, и более непосредственное познание бесконечной глубины и высоты разума. Остается еще сказать, каким образом триединство конечного, бесконечного и вечного подчинено в созерцании конечному, в мышлении — бесконечному, в разуме же — вечному.

Следовательно, в созерцание всегда попадает лишь часть универсума, понятие же души, непосредственно, жизненно связанное с душой, есть бесконечное понятие всех вещей. Обособление объективного познания от этого понятия положено временем. Отношение же конечного познания к бесконечному создает знание, не абсолютно вневременное познание, а познание на все времена. Посредством этого отношения созерцание вместе со всем тем, что в нем конечно, бесконечно и вечно, необходимо становится одновременно бесконечным и бесконечной возможностью познания. Бесконечное, положенное бесконечно, есть то, что мы называем понятием, конечное же, воспринятое бесконечным, порождает суждение, подобно тому как вечное, положенное бесконечно, — умозаключение.

Однако все в этой сфере обладает бесконечностью, хотя только рассудочной бесконечностью. Понятие бесконечно, бесконечно суждение, бесконечно умозаключение. Ибо они значимы для всех объектов и на все времена. Но каждое из них следует рассмотреть отдельно.

Бесконечное в созерцании, которое в понятии вновь полагается бесконечным, есть выражение бесконечного понятия души, единого с самой душой; конечное — выражение души, поскольку она служит непосредственным понятием тела и едина с ним; вечное же — выражение того, в чем они едины. Бесконечное понятие души содержит, как мы знаем, бесконечную возможность всех созерцаний; душа, непосредственный объект которой есть т е л о , — бесконечно-конечную действительность; то, в чем они е д и н ы , — бесконечную необходимость.

Поскольку понятие есть бесконечно положенное бесконечное, оно есть положенная *бесконечной* бесконечная возможность различных для себя созерцаний; суждение же, поскольку оно полагает конечное бесконечно, есть бесконечно определяющее действительности, а умозаключение, поскольку оно есть в е ч н о е , — необходимости.

Таким образом, само понятие есть вновь понятие и, следовательно, бесконечная возможность не только бесконечного, конечного и вечного, но и бесконечного, конечного и вечного, подчиненных бесконечному, конечному и вечно-

му, так что три первых, умноженные на самих себя и проникнутые самими собой, определяют число понятий. В этом заключено трудно распутываемое переплетение и определенное расчленение; но если ты захочешь попытаться распутать его вместе со мной, то, я надеюсь, мы достигнем цели.

Итак, бесконечность понятия есть просто бесконечность рефлексии, схема же рефлексии — линия, привносящая в вещи, в которых она выражена, время, но, будучи положена жизненно и деятельно, как в объективном познании, она есть само время.

Как ты думаешь, какого же рода понятиями выражены бесконечное, конечное и вечное, подчиненные бесконечному?

Луциан. Необходимо понятиями времени, а именно, как мне кажется, следующим образом.

Только бесконечная возможность времени содержит само чистое единство, бесконечно-конечная действительность времени — различенность или множество; вся действительность времени в целом, определенная бесконечной возможностью, есть всеполнота.

Бруно. Прекрасно, настолько, что вряд ли необходимо обращать твое внимание на то, что первое из этих понятий Соответствует количественной неразличенности или самому понятию, второе, поскольку оно полагает неразличенность в различенность, восприятие различного единым, соответствует суждению, третье же, тотальность, относится к двум первым, как умозаключение относится к понятию и суждению.

Поскольку единство не есть единство, множество не есть множество, если первое не положено во второе, а второе не воспринято первым, постольку то, в чем они едины и что являет себя в рефлексии третьим, есть необходимо первое.

Если ты устранишь все относительное, привнесенное в рефлексию, то получишь высшие понятия разума: абсолютное единство, абсолютную противоположность и абсолютное единство единства и противоположности, содержащееся в тотальности.

Бесконечное, конечное и вечное, подчиненные конечному, порождают с ним следующие понятия.

Бесконечная возможность всей действительности для рефлексии содержит безграничную реальность; действительность действительного, то, что есть абсолютная нереальность, только граница, эта действительность действи-

тельного, определенная всей возможностью, содержится в том, в чем безграничное и граница совершенно едины и что, рассмотренное абсолютно, есть опять первое, а в созерцании — абсолютное пространство. Но очевидно, что подобно тому, как посредством понятий времени вещи были определены преимущественно для понятия, так посредством понятий пространства они определены преимущественно для суждения. И бесконечное и конечное, связанные с вечным, должны порождать двойные понятия, причем каждое, так как в природе вечного самой по себе и для себя уже объединены природа конечного и бесконечного, так что одно из понятий необходимо участвует в природе конечного, а другое — в природе бесконечного.

Следовательно, форма вечного выражается в бесконечном двумя понятиями, первое из которых есть в рефлексии опять возможность, второе — действительность, а оба, связанные такими, как они суть, порождают необходимость.

Эти понятия мы называем субстанцией и акциденцией. В конечности же, или действительности, вечное отражается понятиями причины и действия, из которых первая есть в рефлексии только возможность действия, второе — действительность, а оба в соединении — необходимость. Однако в рефлексии между возможностью и действительностью вступает время, и только благодаря этому понятию вещи делятся. Наконец, в необходимости вечное выражает себя посредством понятия всеобщего взаимного определения вещей, и это — высшая тотальность, которую можно познать в рефлексии.

Теперь, когда нам стало ясно, что бесконечное, конечное и вечное, подчиненные конечному, или различности, являют себя как пространство, а подчиненными бесконечному, или относительному единству, — как время, то очевидно, что то же единство, созерцаемое в форме вечного, есть сам разум и выражает себя в понятии как разум.

Из этого легко усмотреть, в чем состоит единство и различие трех наук: арифметики, геометрии и философии.

Развивать далее организм рефлектирующего разума в суждении, который таков же, как в понятии, если принять во внимание определенное ранее различие между суждением и понятием, — лишний труд.

Что касается умозаключения, полагающего вечное бесконечно, то достаточно заметить, что так как в каждом умозаключении для себя уже содержатся в своей сово-

купности возможность, действительность и необходимость, то все дальнейшее их различие ограничено тем, что единство этих трех элементов всех умозаключений выражено в форме бесконечного, конечного или вечного.

Бесконечная форма есть категорическая, конечная — гипотетическая, та, в которой больше всего от природы вечного, — дизъюнктивная. Однако при всех различиях умозаключений в каждом из них большая посылка по отношению к меньшей всегда категорична или бесконечна, меньшая посылка — гипотетична или конечна, а заключение — дизъюнктивно и соединяет в себе то и другое.

Луциан. О поразительная форма ума! Какое удовольствие проникать в твои отношения и повсюду — от структуры телесных вещей до формы заключения — обнаруживать один и тот же отпечаток вечного. Исследователь, познавая в тебе отражение самого прекрасного и благого, погружается в рассматривание тебя. В этом отражении движутся светила и проходят предписанный им путь, в нем все вещи суть то, в качестве чего они являются, и это необходимым образом. Основание же этой необходимости заключено в их истинной природе, тайна которой ведома только Богу, а среди людей тому, кто познает его.

Бруно. Однако для познания начал вещей, пребывающих в Боге и определяющих являемость вещей, прежде всего важно знать, что относится к отражению, чтобы не уподобляться тем, кто, искажая и философию и божественную сущность, философствует наобум и как придется, в одном случае отвергая нечто относящееся к явлению, в другом — считая его истинным.

Ибо помимо абсолюта, природу которого они не ясно познают, они принимают и многое из того, что им нужно, что им необходимо для создания того, что они называют своей философией, не отделяя и не обособляя то, что истинно только для явления, от того, что истинно в Боге. Некоторые из них опускаются даже ниже явления и исходят из материи, которой они приписывают форму внеположности и бесконечного многообразия. Между тем абсолютно или по отношению к божественной природе, помимо нее самой и того, благодаря чему она совершенна, нет ничего, кроме абсолютного единства и противоположности, следовательно, есть, правда, и противоположность, и единство, но абсолютно равные вне времени, так что нигде нет ни разделения, ни отражения по отношению к самому единству.

Некоторые определяют и мир явлений так, будто он

противоположен божественной природе, тогда как по отношению к ней он вообще ничто. Ибо то, что мы называем миром явлений, не есть то конечное, которое совершенно нечувственным образом соединено с бесконечным в идее, а только отражение его, каким оно заключено в идее. Так как в универсуме кроме познаваемых вещей вечно содержится сама по себе и для себя идея того, чему было определено познать универсум в зримом отражении, то идея есть, правда, до мира явлений, но не предшествует ему во времени, подобно тому как всеобщий свет существует до отдельных освещенных вещей не по времени, а по своей природе; отбрасываемый бесчисленными вещами и отражаемый каждой в зависимости от ее собственной природы, он сам не становится многообразным и, оставаясь незамутненным в своей ясности, вбирает в себя все эти отражения. Ведь истинный мир не тот, который единичность создает для себя в отражении и идею которого берет из того, что находится над ней, а неподвижное и гармоничное пламенеющее небо, парящее над всеми и охватывающее всех.

Пока, друг мой, нам удалось показать, как конечное, бесконечное и вечное подчинены конечному в созерцании, бесконечному — в мышлении.

Однако если мы обращаемся к отношению объективного познания к бесконечному, то возникают все те понятия, посредством которых вещам дается всеобщее и необходимое определение и которые поэтому как будто предшествуют предметам. Но едва ли, как мне кажется, ты согласишься, что вещи определены таким образом независимо от этих понятий.

Луциан. Никогда я этому не поверю.

Бруно. Однако поскольку они не могут быть отделены от этих определений, то вне этих понятий они вообще ничто.

Луциан. Просто ничто.

Бруно. А как ты называл это единство объективного познания с его бесконечным понятием?

Луциан. Знанием.

Бруно. Значит, эти вещи будут ничем и независимо от знания?

Луциан. Совершенно ничем. Они возникают только посредством знания и суть сами это знание.

Бруно. Прекрасно. Видишь, мы согласны по всем пунктам. Следовательно, весь мир явлений, рассматриваемый для себя, может быть понят только из знания.

Луциан. Так должно быть.

Бруно. Но из какого знания, из такого, которое само по себе реально или само есть лишь являющееся?

Луциан. Конечно, необходимо из второго, если вообще противоположение конечного познания бесконечному и их тождество относятся к явлению.

Бруно. Можешь ли ты после всего сказанного сомневаться в этом? Следовательно, во всей этой только что описанной нами сфере знания, возникающей посредством отношения конечного, бесконечного и вечного в познании к бесконечному, господствует совершенно подчиненный вид познания, который мы называем рефлексивным или рассудочным.

Луциан. Согласен.

Бруно. Следует ли нам и познание посредством умозаключений считать истинным познанием разума или скорее простым познанием рассудка?

Луциан. Вероятно, второе.

Бруно. Не иначе. Ибо если ты полагаешь в понятие неразличительность, в суждение — различительность, а в умозаключение — единство того и другого, то это — единство, подчиненное рассудку; ибо, хотя разум есть во всем, в созерцании он подчинен созерцанию, в рассудке — рассудку, и если в разуме рассудок и созерцание абсолютно едины, то в умозаключении ты в большей посылке имеешь то, что соответствует рассудку, в меньшей — то, что соответствует созерцанию, в первой — всеобщее, во второй — особенное, но отдельно они суть только для рассудка и в заключении тоже соединены только для рассудка.

Поэтому самая большая ошибка — считать этот подчиненный рассудку разум самим разумом.

Луциан. Без сомнения.

Бруно. Учение, которое возникает вследствие такого подчинения всей целостности разума рассудку, те, кто жил до нас, называли логикой. Следовательно, логику, если мы последуем этому, мы будем рассматривать только как рассудочную науку?

Луциан. Необходимо.

Бруно. Но на что может уповать в области философии тот, кто ищет философию в логике?

Луциан. Ни на что.

Бруно. Наука о вечном, которая может быть создана такого рода познанием, будет ведь и останется рассудочным познанием?

Луциан. Приходится это признать.

Бруно. Подобно тому как в трех формах умозаключе-

ний абсолютное распадается по своей форме на бесконечное, конечное и вечное рассудка, так по своей материи абсолюте распадается в умозаключениях служащего рассудку разума на душу, мир и Бога, которые, будучи отделены друг от друга и обособлены, представляют для рассудка величайшее разделение того, что в абсолюте совершенно едино.

Следовательно, обо всех тех, кто ищет философию в познании такого рода и хочет доказать бытие абсолюта таким способом или вообще доказать его, мы вынесем суждение, согласно которому они еще не переступили порога философии.

Луциан. Это справедливо.

Бруно. Так как, далее, то, что многие философы до нас и почти все, считающие себя таковыми теперь, называют разумом, относится еще к сфере рассудка, то мы поставим высший вид познания на недостижимую для этих философов высоту и определим его как то, посредством чего мы видим конечное или бесконечное в вечном, а не вечное в конечном и бесконечном.

Луциан. Это доказательство представляется мне законченным.

Бруно. Далее, как ты думаешь, удовлетворяется ли этот высший вид познания тем, чтобы видеть конечное только вообще как идеальное, поскольку идеальное есть не что иное, как само бесконечное, или это познание заключается в том, чтобы не признавать ничего, кроме вечного, и не признавать конечное для себя ни в идеальном, ни в реальном смысле?

Луциан. Такой вывод напрашивается.

Бруно. Итак, заслуживает ли, по нашему мнению, идеализм, относящийся только к конечному, наименования философии?

Луциан. По-видимому, нет.

Бруно. Может ли вообще какое-либо познание, кроме того, которое определяет вещи так, как они определены в той высшей неразличности идеального и реального, считаться абсолютно истинным?

Луциан. Это невозможно.

Бруно. Все, друг мой, что мы называем в вещах реальным, таково только благодаря своему участию в абсолютной сущности, но ни одно из этих отражений не представляет ее в полной неразличности, кроме одного, в котором все достигает такого же единства мышления и бытия, как в абсолюте, — кроме разума; познавая самого

себя, полагая всеобщее, абсолютно ту неразличенность, которая в нем есть, как материю и форму всех вещей, он единственный непосредственно познает все божественное. Но никогда не достигнет созерцания его неподвижного единства тот, кто не может отвернуться от отражения.

Ибо он, отец и царь всех вещей, пребывает в вечном блаженстве, вне всякого противоборства, уверенный и недостижимый в своем единстве, как в неприступной цитадели. Но чувствовать даже в некоторой степени внутреннюю природу того, что само по себе не есть ни мышление, ни бытие, а единство того и другого, способен лишь тот, кто более или менее причастен ему. Однако эта сокровенная тайна его сущности — не содержать в себе самом ничего от мышления и от бытия, но быть единством обоих, единством, возвышающимся над ними, не будучи замутненным и м и , — открывается в природе конечных вещей; ибо в отражении форма распадается на идеальное и реальное; не потому, что уже прежде реальное содержалось в идеальном, а для того, чтобы оно было познано как то, что есть только единство обоих, не будучи само таковым.

Тем самым познать вечное — означает видеть в вещах бытие и мышление соединенными только его сущностью, а не полагать понятие как действие вещи или вещь как действие понятия. Это дальше всего от истины. Ибо вещь и понятие едины не посредством связи между причиной и действием, а посредством абсолюта; истинно рассматриваемые, они — лишь различные воззрения на одно и то же, так как не существует ничего, что не было бы выражено в вечном конечно и бесконечно.

Трудно смертными словами выразить природу вечного саму по себе и для самой себя, так как язык взят из отражений и создан рассудком. Если мы как будто с полным основанием называли то, что не ведает противоположности ни над собой, ни в себе, а ведает ее только ниже себя, единым, тем, что есть, то ведь именно это бытие не заключает в себе противоположности по отношению к тому, что во всех других отношениях определяется как формальная сторона бытия, т. е. по отношению к познанию; ибо к природе абсолюта относится и то, что форма в нем есть сущность, а сущность — форма; поскольку же оно выражено в разуме как в абсолютном познании по своей форме, оно выражено в нем и по своей сущности, следовательно, по отношению к абсолюту не остается бытия, которое могло бы быть противоположно познанию; если же мы захотели бы определить абсолют как абсолютное познание, то и это мы

не могли бы сделать в том смысле, что противоположили бы это абсолютное познание бытию, ибо в абсолютном рассмотрении истинное бытие есть только в идее, а идея в свою очередь есть также субстанция и само бытие.

В качестве же неразличенности познания и бытия абсолют также определим лишь по отношению к разуму, ибо только в нем познание и бытие могут встречаться как противоположности.

Но больше всего удалился бы от идеи абсолюта тот, кто захотел бы определить его природу через понятие деятельности, чтобы не определять ее как бытие.

Ибо всякая противоположность деятельности и бытия существует только в отраженном мире, так как — отвлекаясь от того, что абсолютно и для себя вечно, — мы видим внутреннее единство его сущности либо в конечном, либо в бесконечном, но в том и другом необходимо одинаково, чтобы тем самым в отражении также из соединения того и другого, конечного и бесконечного, миров вновь родилось единство в качестве универсума.

Но абсолют не может отражаться ни в конечном, ни в бесконечном, не выражая в каждом из них все совершенство своей сущности; единство конечного и бесконечного, отраженное в конечном, являет себя как бытие; отраженное в бесконечном — как деятельность; однако в абсолюте оно ни то и ни другое и выступает не в форме конечного и не в форме бесконечного, а в форме вечности.

Ибо в абсолюте все абсолютно; если, следовательно, совершенство его сущности являет себя в реальном как бесконечное бытие, в идеальном — как бесконечное познание, то в абсолюте и бытие и познание абсолютны и, поскольку каждое из них абсолютно, ни одно из них не имеет вне себя, в другом, противоположности, но абсолютное познание есть абсолютная сущность, а абсолютная сущность — абсолютное познание. Поскольку, далее, безграничность вечной сущности одинаково отражена в конечном и бесконечном, то в обоих мирах, в которых явление разделяется и разворачивается, поскольку эти миры едины, должно содержаться одно и то же, следовательно, то, что выражено в конечном, или в бытии, должно быть выражено и в бесконечном, или в деятельности.

Следовательно, то, что в реальном или природном мире ты обнаруживаешь выраженным как тяжесть, а в идеальном обнаруживается как созерцание, или то, что в вещах из-за разделения общего и особенного являет себя определенным как относительное единство и относительная про-

тивоположность, а в мышлении — определяющим как понятие или суждение, есть одно и то же; ни идеальное как таковое не есть причина определения в реальном, ни реальное — причина определения в идеальном; ни одно из них не имеет преимущественной ценности по сравнению с другим, и одно не может быть понято из другого, поскольку ни одно из них не обладает достоинством начала, но оба, как познание, так и бытие, — лишь различные отражения одного и того же абсолюта.

Поэтому истинно, или есть само по себе, только единство, которое лежит в основе тивоположности всеобщего и особенного в вещах и той же тивоположности в познании, а не бытие или познание, мыслимые в тивоположности друг другу.

Но где в каждом для себя, будь то в реальном или в идеальном, достигнуто абсолютное тождество тивоположных сторон, там непосредственно выражена в самом реальном или идеальном неразличенность познания и бытия, формы и сущности.

Отраженное в идеальном, или в мышлении, вечное единство конечного и бесконечного являет себя растянутым в безначальном и бесконечном времени, в реальном, или в конечном, оно предстает непосредственно и необходимо законченным в качестве единства и есть пространство; хотя только в реальном, но оно являет себя как высшее единство познания и бытия. Ибо пространство, являя себя, с одной стороны, как высшая ясность и покой, а тем самым и как высшее бытие, которое, будучи основано и завершено в самом себе, не выходит из себя и не действует, с другой стороны, есть одновременно абсолютное созерцание, высшая идеальность и в зависимости от того, обращено ли внимание на субъективное или объективное, тивоположность которого по отношению к нему полностью уничтожена, — высшая неразличенность деятельности и бытия.

В остальном же деятельность и бытие во всех вещах относятся друг к другу как душа к телу; поэтому и абсолютное познание не может быть мыслимо как деятельность, хотя оно вечно в Боге и есть сам Бог. Ибо душа и тело, следовательно, деятельность и бытие, суть его формы, которые пребывают не в нем, а под ним; и подобно тому, как сущность абсолюта, отраженная в бытии, есть бесконечное тело, сущность его, отраженная в мышлении или в деятельности в качестве бесконечного познания, есть бесконечная душа мира; в абсолюте же не могут содержаться ни деятельность как деятельность, ни бытие как бытие.

Поэтому тот, кто нашел бы выражение для деятельности, которая покойна, как глубочайший покой, для покоя, столь же деятельного, как высшая деятельность, в некоторой степени приблизился бы в понятиях к природе совершеннейшего.

Однако недостаточно познать конечное, бесконечное и вечное в реальном или в идеальном, и тот, кто не созерцает истину в вечном, никогда не узрит ее саму по себе и для себя.

Разделение же двух миров, того, который выражает всю сущность абсолюта в конечном, и того, который выражает ее в бесконечном, есть и отделение божественного начала от природного начала вещей. Ибо последнее является как страдательное, первое — как деятельное. Поэтому различные виды материи, например, вследствие их страдательной и воспринимающей природы принадлежат, как нам представляется, к природному началу, а свет вследствие его созидательной и деятельной природы представляется нам божественным.

Но даже единичное, которое в мире, подчиненном конечному, или в мире, подчиненном бесконечному, характером своего бытия наиболее непосредственно выражает природу абсолюта, не может быть, как и сам абсолюта, понято только как бытие или только как деятельность.

Повсюду, где душа и тело положены в вещь тождественно, в ней содержится отражение идеи, и подобно тому, как в абсолюте идея есть бытие и сама сущность, в этом отражении форма есть и субстанция, субстанция — форма.

Таков среди реальных вещей организм, среди идеальных — то, что создано искусством и прекрасно: организм связывает с материей в качестве природного начала свет, или выраженную в конечном вечную идею, искусство — свет того света, или выраженную в бесконечном вечную идею в качестве божественного начала. Но только организм, поскольку он необходимо являет себя как единичная вещь, находится с абсолютным единством все еще в том же отношении, как тела вследствие их тяжести, т. е. в отношении различности. Следовательно, хотя в его форме деятельность и бытие всегда положены тождественно (деятельное есть и пребывающее, а пребывающее — деятельное), но, поскольку организм единичен, это тождество создано не им самим, а единством, к которому он для самого себя относится как к своему основанию. Поэтому деятельность и бытие являются в нем соединенными еще не для высшего покоя в высшей деятельности, а лишь для дей-

ственности как среднего или общего, состоящего из пребывания и действия.

Мир, в котором бытие кажется положенным деятельностью, а конечное — бесконечным, противопоставляется природе, где бесконечное есть в конечном и посредством его, и рассматривается как мир и как бы град божий, воздвигнутый свободой.

Вследствие этого противоположения люди привыкли видеть природу вне Бога, а Бога вне природы и, лишив природу святой необходимости, подчинили ее несвятой, которую они именуют механической, превратив тем самым идеальный мир в арену не ведающей закона свободы. Вместе с тем, определив природу как чисто страдательное бытие, они сочли себя вправе определять Бога, которого они возвышают над природой, как чистую деятельность, только действие, как будто каждое из этих понятий не зависит полностью от другого, тогда как ни одно из них не обладает истиной для себя.

Если же им говорят, что природа находится не вне Бога, а в Боге, то они понимают природу как мертвую вследствие отделения ее от Бога, как будто она вообще есть что-то сама по себе, а*не просто их собственное создание. Свободная часть мира, так же как и природная, не отделена от того, в чем они не просто едины, а вообще не обособлены. Невозможно, чтобы они в том, в чем они едины, были таковыми посредством того же, посредством чего они суть вне его, а значит, чтобы одна часть находилась в единстве вследствие необходимости, другая — вследствие свободы.

Следовательно, высшее могущество, или истинный Бог, есть то, вне которого нет природы, так же как истинная природа — та, вне которой нет Бога.

Познание в непосредственном сверхчувственном созерцании того священного единства, в котором Бог не отделен от природы и которое в жизни изведено нами как судьба, есть посвящение в высшее блаженство, испытываемое лишь в созерцании высочайшего совершенства.

Данное мною обещание открыть вам в общих чертах, насколько это в моих силах, основание истинной философии мне представляется выполненным; при этом я все время стремился показать в различных образах то единое, что есть предмет философии.

Как строить на этом основании дальше и довести до полного развития божественный росток философии, какую форму вы сочтете наиболее соответственной подобному учению, вам надлежит решить самим.

Ансельмо. И особенное внимание нам следует, дорогой друг, обратить, как мне кажется, на формы; ибо хотя вообще не только познание наивысшего в общем, но и изображение его с неизменной устойчивостью и ясностью в вечных, неизменных чертах, подобно его изображению в природе, есть то, что делает искусство искусством, а науку наукой и отличает их от любительства, но до тех пор, пока материи благороднейшего и прекраснейшего, составляющего философию, не приданы содержание и форма, она не спасена от гибели; быть может, менее совершенные формы должны были исчезнуть, а благородный материал, связанный с ними, после того как он от них освободился, должен был быть заменен неблагородным, затем рассеяться и наконец стать совершенно неузнаваемым, чтобы возникла необходимость создать более прочные, менее изменчивые формы.

Но, кажется, никогда материал философии не был столь подвержен изменению, как в наши дни, у нас, когда наряду с сильнейшим беспокойством очевидно стремление к непреходящему. Ибо, если одни видят этот материал философии в самом неделимом и простом, другие обнаруживают его в воде, одни представляют его себе сухим песком, для других он становится все тоньше, прозрачнее и как бы подобным воздуху.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что большинство считает, будто философии доступны лишь явления, напоминающие метеоры, и даже более высокие формы, в которых она открылась, разделяют у людей судьбу комет, относящихся, как полагают, не к пребывающим и вечным творениям природы, а к преходящим явлениям огненных паров.

Вследствие этого большинство считает, что могут существовать различные философии, даже едва ли не каждый, стремящийся философствовать, необходимо имеет свою собственную философию. Однако всех их гнетет могущественное время: все прикованы к одному и тому же кольцу и могут удаляться лишь на длину цепи, те же, кто хочет уйти дальше других, отбрасываются назад, как правило, дальше всех.

Строго говоря, все они страдают от одного и того же зла: от того, что им ведом лишь один вид познания, который состоит в заключении от действия к причине. Осудив разум, подвластный только рассудку, и полагая, что тем самым они доказали, что сам разум способен только запутаться в неизбежных ошибочных заключениях и незрел-

шимых противоречиях, они считают себя вправе превратить свой страх перед разумом в философию. Если же они решаются переступить эти границы, то наибольший страх им внушает абсолют, а также категорическое, аподиктическое знание. Они и шагу ступить не могут, не исходя из конечного, и, отправляясь от него, делают заключения как придется, независимо от того, достигнут ли они чего-то, что есть просто и посредством самого себя. То, что они полагают как абсолют, они необходимо и всегда полагают вместе с его противоположностью, чтобы он не стал действительно абсолютом. Между этим абсолютом и противоположным ему вновь устанавливается только отношение причины и действия, и во всех формах повторяется одно и то же начинание, одно и то же стремление — не признать единство того, что они разделили в рассудке, и превратить в философию врожденное и непреодолимое раздвоение их природы.

Однако это относится к философствующей в наши дни черни. Но даже лучшее, что дал этот век и что до сих пор считается наивысшим, превратилось в изображении и понимании большинства в чистое отрицание. Они полностью объяснили бы конечное через форму, если бы вечное упорно не отказывало им в материале. Их философия состоит в доказательстве того, что то, что в самом деле есть ничто, чувственный мир, действительно есть ничто, и эту философию, категоричную лишь по отношению к ничто, они называют идеализмом.

Великие же и истинные формы в большей или меньшей степени исчезли. Материал философии по своей природе неразложим, и в каждой форме содержится лишь столько истинного и верного, сколько в ней этого неразложимого. Однако подобно тому, как один центр тяжести Земли может быть рассмотрен с четырех сторон и одно исконное вещество выражено в четырех металлах, одинаково благородных, одинаково неделимых, так и это неделимое разума выразилось преимущественно в четырех формах, которые как бы обозначают четыре страны света философии; ибо западу принадлежит как будто то, что у нас называют материализмом, востоку — интеллектуализм, югом мы можем назвать реализм, севером — идеализм. Но цель высшего стремления — познать в его чистоте и основательности единый металл философии, который везде один и тот же. Однако знать эти особенные формы и их судьбы, как мне представляется, важно тому, кто хочет возвыситься над ними, приятно — тому, кто уже возвысился над ними.

Поэтому я предлагаю, если вы согласны, чтобы Александр изложил нам историю той философии, которая познает вечное, божественное начало в материи, я открою сущность учения об интеллектуальном мире, Луциан же и ты, Бруно, покажете, в чем состоит противоположность идеализма и реализма.

Мне представляется, что мы лучше всего завершим здание, воздвигнутое в ходе нашей беседы, показав, что идея, которую мы научились первой предполагать и искать в философии, лежит в основе всех форм и самых различных проявлений формирующегося в философии разума.

А лександр. Итак, друзья, что касается судьбы того учения, которое положило в основу своего наименования материю, то я могу кратко определить ее, показав, что она ничем не отличается от судьбы, которую с течением времени претерпевает каждое умозрительное учение, и что в гибели самой философии материализм нашел и свою гибель. То, что нам известно о смысле этого учения от древних, в достаточной мере свидетельствует о том, что в нем содержались более или менее развитые зародыши высшего умозрения.

Истинная же идея материи была рано утрачена и всегда была известна лишь немногим.

Она — само единство божественного и природного начал, следовательно, совершенно проста, неизменна, вечна.

Последующие же философы, и даже Платон, понимали под материей только субъект природных и меняющихся вещей, но это не может быть сделано началом; между тем создатели этого учения называли материей единое, возвышающееся над всякой противоположностью, в котором только различается и противопоставляется друг другу то, что в вещах природно, и то, что в них божественно.

В более поздние века путали материю и тела, смешивая то, что по своей природе тленно и преходяще, с нетленным и непреходящим.

После этого было уже нетрудно считать истинной, изначальной материей грубую неорганическую массу. Однако идея материи находится не там, где органическое и неорганическое уже разделились, а там, где они вместе и едины. Поэтому узреть это можно не чувственным, а только интеллектуальным взором.

А как из этого единства произошли все вещи, можно представить себе следующим образом.

В материи самой по себе нет многообразия. Она со-

держит все вещи, но именно поэтому неразличимыми, неразделенными, как некую бесконечную, замкнутую в себе возможность. То, посредством чего все вещи едины, и есть сама материя; то, посредством чего они отличаются и обособляются друг от друга, есть форма. Все формы преходящи, не вечны; вечна же и непреходяща, как сама материя, форма всех форм, необходимая и первая форма, которая, поскольку она есть форма всех форм, не похожа ни на одну особенную форму и не тождественна ни одной из них; она абсолютно проста, бесконечна, неизменна и именно поэтому должна быть тождественна материи. Однако из нее не исключена ни одна форма, она бесконечно плодотворна, материя же сама по себе бедна; поэтому, когда древние создали из богатства и бедности Эроса, а ему приписали создание мира, они этим отношением хотели, по видимому, указать на отношение материи к изначальной форме.

Для нее в материи заключена бесконечная возможность всех форм и образов; материя же, совершенная в своей бедности, одинаково удовлетворяет все, и поскольку перед лицом совершеннейшего возможность и действительность вне времени едины, то и все формы выражены в ней от века и по отношению к ней во все времена или, вернее, вне всякого времени действительны.

Следовательно, посредством формы всех форм абсолютное может быть всем, посредством сущности оно есть все. Конечные вещи как таковые суть, правда, во всякое время то, чем они в это мгновение могут быть, но не то, чем они могли бы быть по своей сущности. Ибо сущность во всех них всегда бесконечна, поэтому в конечных вещах форма и сущность различны, первая конечна, вторая бесконечна. То, в чем сущность и форма совершенно едины, есть всегда то, чем оно может быть в любое мгновение и сразу, без временного различия; но таким может быть только единое.

Вследствие названного различия существование отдельных вещей носит временной характер, ибо поскольку одна часть их природы бесконечна, а другая конечна, то, хотя в первой заключена бесконечная возможность всего того, что по своей потенции заключено в ее субстанции, во второй необходимо и всегда содержится лишь известная доля ее, чтобы тем самым форма и сущность были различны; таким образом, конечное в вещах соответствует их сущности только в бесконечности. Но эта бесконечная конечность есть время, которое предоставляет бесконечному в вещи

возможность и начало, конечному — действительность.

Таким образом, абсолют, поскольку он сам для себя есть абсолютное единство, поскольку он совершенно прост без всякой множественности, переходит в явлении в абсолютное единство множества, в замкнутую тотальность, которую мы называем универсумом. Всеполнота есть тем самым единство, единство — всеполнота, то и другое не различны, а суть одно и то же.

Однако для того, чтобы эту форму всех форм, которую мы действительно могли бы вместе с другими называть жизнью и душой мира, кто-нибудь не мыслил как душу, противоположную материи как телу, следует заметить, что материя есть не тело, а то, в чем тело и душа существуют. Ведь тело необходимо смертно и преходяще, сущность же — бессмертна и непреходяща. Та форма всех форм, рассматриваемая абсолютно, не противоположна материи, а едина с ней; но в своем отношении к единичному, поскольку оно никогда не есть полностью то, чем оно может быть, она необходимо и всегда полагает противоположность, а именно противоположность бесконечного и конечного, а это и есть противоположность души и тела.

Следовательно, душа и тело сами заключены в этой форме всех форм, которая потому, что она проста, есть все, а именно потому, что она есть все, не может быть ничем особенным и совершенно едина с сущностью. Таким образом, душа как таковая необходимо подчинена материи и в этом подчинении противоположна телу.

Итак, из сказанного следует, что все формы однородны материи, а форма и материя во всех вещах необходимо составляют одну вещь. Некоторые, видя, как во всех вещах материя и форма ищут друг друга, образно выразили это так: материя жаждет формы, как женщина жаждет мужчины, и горячо предана ей; иные же, исходя из того, что хотя в абсолютном рассмотрении материя и форма совершенно неразличимы, но материя, будучи выражена в конечном и становясь телом, является доступной различению, в бесконечном же, или поскольку она становится душой, представляется единством, назвали по примеру пифагорейцев, которые именовали монаду отцом, а диадку матерью чисел, форму — отцом, материю же — матерью вещей. Но то, в чем материя и форма полностью едины, причем душа и тело в этой форме неразличимы, пребывает выше всякого явления.

Достигнув познания того, как душа и тело могут

разделяться в материи, мы поймем, далее, что в поступательном движении этого противоположения нет границы; однако какого бы совершенства душа и тело в нем ни достигли, это развитие происходит только внутри всеобъемлющего и вечного начала материи.

Существует один свет, освещающий все, и одна сила тяжести, которая учит тела наполнять пространство и придает устойчивость и сущность творениям мысли. Свет — это день, сила тяжести — ночь материи. Сколь бесконечен ее день, столь же бесконечна и ее ночь. В этой всеобщей жизни ни одна форма не возникает внешним образом, а только посредством внутреннего, живого и нераздельного со своим произведением искусства. Существует только одна судьба всех вещей, одна жизнь, одна смерть; ничто не опережает другое, существует лишь единый мир, единое растение, и все, что есть, составляет лишь его листья, цветы и плоды, отличающиеся друг от друга не своей сущностью, а ступенью своего развития; существует лишь один универсум, в котором все превосходно, истинно божественно и прекрасно, он же сам по себе не сотворен, вечен, подобно самому единству, существует от века и неувядаем.

Так как универсум всегда целостен, совершенен, так как действительность в нем соответствует возможности и нигде не обнаруживается недостаток, упадок, то не существует ничего, что могло бы вывести его из его бессмертного покоя. Он живет неизменным, всегда самому себе равным бытием. Всякая деятельность и всякое движение — лишь способ рассмотрения, присущий единичному, и в качестве такового — лишь продолжение этого абсолютного бытия, непосредственно проистекающего из его глубочайшего покоя.

Так же как универсум не может находиться в движении, ибо пространство и время, в которых он мог бы двигаться, заключены в нем, сам же он не находится ни во времени, ни в пространстве, он не может и изменить свой внутренний образ, ибо всякое изменение, усиление или ослабление благородства форм существуют лишь в восприятии единичного; если же мы могли бы узреть универсум в целом, то перед нашим восхищенным, опьяненным взором возник бы его неизменно радостный, самому себе равный лик.

Что же касается того изменения, которое присуще непреходящему, то невозможно утверждать ни что оно начиналось, ни что оно не начиналось. Ибо оно зависит от вечного, не по времени, а по своей природе. Следовательно,

и конечно оно не по времени, а по понятию; это означает, что оно вечно конечно. Этой вечной конечности никогда не может быть соразмерно время, ни то, которое имеет свое начало, ни то, которое его не имеет.

Но время, которое все убивает, которое убило и тот особенный век в существовании мира, когда люди научились отделять конечное от бесконечного, тело от души, природное от божественного и помещать то и другое в совершенно различные миры, поглотило и это учение и погребло его во всеобщей могиле природы, предав его смерти, участи всех наук.

После того как была убита материя и грубое изображение заменило сущность, постепенно само собой сложилось убеждение, что все формы материи возникли под внешним воздействием; так как они только внешние и, помимо них, нет ничего непреходящего, они должны быть и неизменно определены; тем самым были уничтожены внутреннее единство и родство всех вещей, мир расщеплен на бесконечное множество фиксированных различий, в результате чего возникло общее представление, согласно которому живое целое подобно некоему складу или жилищу, где помещены вещи, не причастные друг другу, не живущие и не действующие одна в другой.

Поскольку истоки материи были мертвы, смерть стали считать началом, а жизнь — чем-то производным.

После того как материя подчинилась этой смерти, для того чтобы уничтожить последнего свидетеля ее жизни, оставалось только превратить и свет, этот всеобщий дух природы, форму всех форм, в такое же телесное существо, как и все остальное, и так же механически разделить и его; поскольку тем самым жизнь во всех органах целого угасла, и даже живые явления тел друг другу были сведены к мертвым движениям, то оставалось только преодолеть высочайшую и последнюю вершину, а именно попытаться механически вернуть к жизни умерщвленную вплоть до последних ее глубин природу. Это стремление было впоследствии названо материализмом; в безумии своем он не мог вернуть своих последователей к первоисточнику, сумев лишь подтвердить смерть материи, поставить ее вне всякого сомнения; вместо этого он создал такое грубое представление о природе и ее сущности, по сравнению с которым верования народов, называемых обычно грубыми, поклоняющихся солнцу, звездам, свету, животным или отдельным телам природы, кажутся нам достойными уважения.

Но поскольку жизнь так же не может полностью исчезнуть из мышления людей, как она не может исчезнуть из универсума, и меняются только ее формы, она бежала из непосредственной природы в иной по своей видимости мир, и с падением этой философии сразу же возникла новая жизнь древнего учения об интеллектуальном мире.

А н с е л м о . Ты справедливо, друг мой, восхваляешь древность того учения, по которому все вещи универсума обретают существование только благодаря сообщению им свойств и обусловленности их натурами, более совершенными, чем они. И тот, кто полагает, что знание вечных вещей свойственно лишь богам, с полным основанием приходит к выводу, что это знание возникло в то время, когда смертные общались с богами; в своем же происхождении и там, откуда оно впервые пришло, это знание было неотделимо от почитания богов и от святой, соответствующей такому познанию жизни.

Следовательно, для существ, друзья, есть три ступени. Первая — ступень являющихся, которые не суть сами по себе, истинно и независимо от единств, занимающих вторую ступень. Но каждое из этих единств — лишь живое зеркало прообраза мира. Он же — единственное реальное.

Следовательно, все истинное бытие заключено только в вечных понятиях, или в идеях вещей. Истинно абсолютен, однако, только такой прообраз, который не есть лишь первичный образ и содержит или создает противоположность вне себя, в другом, а такой, который одновременно соединяет в себе первичный образ и его отображение таким образом, что каждое отражающее его существо берет непосредственно из него, но только с ограничением совершенства единство и противоположность, из первичного образа — душу, из отображения тело.

Однако тело, поскольку оно необходимо конечно, выражено в том, в чем оно от века находится у первичного образа, бесконечно, но без нарушения конечности.

Следовательно, идея, или абсолютное единство, есть неизменное, не подчиненное длительности, субстанция в абсолютном рассмотрении, простым отражением которой следует считать то, что обычно называют субстанцией.

Единства же суть производные от идей; ибо если обратиться к субстанции в них, причем рассматривать ее так, как она есть сама по себе, то они суть сами идеи; если же обратиться к тому в них, посредством чего они индивидуализированы и обособлены от единства, и к субстанции, поскольку она в нем реальна, то она по своей видимости

также остается верной природе неизменного, подобно телесной субстанции, которая, как ни многообразно преобразуется ее форма, сама не меняется, не увеличивается и не уменьшается; индивидуализированное же необходимо подвержено изменению, преходяще и смертно.

Если, следовательно, в идее заключено бесконечное единство предобразного и реального мира, то отраженное единство возникает из нее, когда понятие берет из бесконечной полноты отраженного мира, единичное, к которому оно относится, а именно относится как душа к телу. Чем больше часть отраженного мира, чем больше в нем созерцается универсум, чем больше, следовательно, конечное отражение, которое приближается к природе предобраза, тем больше приближается и единство к совершенству идеи, или субстанции.

То, что служит отражением, всегда и необходимо обладает определяемой природой, то же, чему оно соответствует, — определяющей. Поскольку в идее всех идей та и другая совершенно едины, она же сама есть жизнь жизни, деятельность всей деятельности (ибо только потому, что она сама есть деятельность, о ней нельзя сказать, что она действует), то первую можно рассматривать в ней как воление, вторую — как мышление.

Таким образом, раз в каждой вещи есть определяемое и определяющее, то первое служит выражением божественной воли, второе — божественного ума. Однако как воля, так и ум суть не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они открываются в созданных вещах. Объединяет же определяющее с определяемым подражание самой абсолютной субстанции, или идее.

Невозможно сказать, где начинается и где кончается предобразное и отраженное. Ибо поскольку каждое бесконечно связано с другим в идее, то они ни в чем не могут быть разделены, они необходимо и до бесконечности вместе.

Следовательно, то, что в одном отношении есть определяемое, само по себе есть единство, сходное с первообразным, а что в этом единстве является как определяемое, будучи рассмотрено само по себе, есть единство определяемого и определяющего. Ибо действительность в отраженном мире столь же бесконечна, как возможность в первообразном мире, и все более и более высокие отношения возникают между возможностью в одном мире и действительностью в другом.

Чем больше в каком-либо существе определяемое имеет

в себе от природы определяющего, которое бесконечно, тем выше выраженное в нем единство возможности и действительности. Поэтому нет необходимости доказывать, что из всех определяемых наиболее совершенны органические тела, а из них — то, которое наиболее органично.

Вследствие того что душа непосредственно есть лишь единство тела, необходимо единичного, по своей природе конечного, ее представления необходимо неотчетливы, путанны, сбивчивы. Ибо субстанция представляется ей не сама по себе, но в соотношении с противоположностью определяющего и определяемого, не как то, в чем они абсолютно едины, а как то, что связывает их конечным образом.

Сама же идея, или субстанция, души и тела вступает в том отношении души к телу во внешнее отношение к абсолютной субстанции и сама определяется этим отношением подчинять времени и длительности прежде всего тело и душу, а потом и другие, связанные с понятием тела вещи, саму же ее, абсолютную субстанцию, познавать только как основание бытия (а это наиболее противоположно совершенному познанию) и полагать это основание как вне себя, в других вещах, так и в себе самой. Ибо, как она сама по отношению к определенному единству тела и души есть лишь отражение истинного единства, таковым для нее становится и все, что реально в других вещах. Таким именно образом мир явлений возникает из единств.

Однако каждое единство, рассмотренное само по себе, в отвлечении от противоположности души и тела, есть совершенное и сама абсолютная субстанция, ибо она, будучи неделима не относительно, а совершенно и сама по себе, есть по отношению к каждому единству тот же абсолют, в котором возможность и действительность едины; поскольку же сама ее природа не дает ей быть сопричастной количеству и она едина по своему понятию, то каждое единство есть заверченный мир, довлеющий себе, и миров существует столько, сколько существует единств, а эти миры в свою очередь, поскольку каждый из них одинаково целостен, каждый есть абсолютно сам по себе, не отделены друг от друга, но составляют единый мир.

Если мы рассмотрим это «само по себе бытие» каждого единства, то увидим, что ничто не может проникнуть в него извне, ибо оно есть само абсолютное единство, которое все содержит в себе и все из себя производит, которое никогда не бывает разделено, как бы ни обособлялись формы. Следовательно, производящее в каждом единстве — совершенство всех вещей, то же, посредством чего вечное, которое

есть в этом совершенстве, превращается для этого единства во временное, есть ограничивающее и индивидуализирующее начало в нем.

Ибо «само по себе бытие» каждого единства представляет всегда одинаково универсум, особенное же отражает в себе столько от абсолютного единства, сколько выражено в нем посредством относительного противоположения души и тела; а так как характер этого противоположения определяет большее или меньшее совершенство души и тела, то каждое единство во временном рассмотрении изображает универсум в соответствии со степенью своего развития, и в каждом от этого содержится столько, сколько оно положило в себя индивидуализирующим началом. Всякое единство определяет для себя одинаковым образом свою страдательность и деятельность, выступая из общности с вечным, в котором идеи всех вещей содержатся, не страдая друг от друга, каждая совершенна, одинаково абсолютна.

Следовательно, субстанция как субстанция не может испытывать воздействие другой или сама воздействовать на другую, ибо в качестве таковой каждая из них неделима, целостна, абсолютна, есть само единое. Отношение души к телу есть не отношение различного друг к другу, а отношение единства к единству; каждое из них, рассмотренное само по себе, отражая соответственно своей особенной природе универсум, находится в соответствии с другим не посредством связи причины и действия, а посредством предустановленной гармонии в вечном. Тело же как такое приводится в движение телом, ибо оно само относится только к видимости; в истинном мире нет перехода, ибо «само по себе» есть единство, которое, если рассматривать его истинно, так же не способно к воздействию, как и не нуждается в нем, но, будучи всегда равно самому себе, постоянно создает бесконечное из бесконечного.

Единое же, существующее абсолютно, есть субстанция всех субстанций, которую мы называем Богом. Единство его совершенства есть всеобщее пребывание всех единств и относится к ним так, как в царстве видимости его подобие, бесконечное пространство, относится к телам, проходя через все, невзирая на границы единичного.

Лишь постольку, поскольку представления единств несовершенны, ограничены, сбивчивы, они представляют себе универсум вне Бога, относящийся к нему как к своей основе, поскольку же их представления адекватны, они представляют его в Боге, Следовательно, Бог есть идея всех

идей, познание всякого познания, свет всякого света. Из него все исходит, и к нему все возвращается. Ибо, во-первых, мир явлений заключается только в единствах и не отделен от них, так как, лишь поскольку они взирают на замутненную видимость единства, универсум в них чувствен, состоит из обособленных вещей, переходящих и беспрестанно меняющихся. Сами же единства в свою очередь обособлены от Бога лишь в своем отношении к миру явлений, сами по себе они в Боге и едины с ним.

Этих основных пунктов данного учения, друзья, я думаю, достаточно, чтобы доказать, что и эта форма философии ведет к единому, определенному как то, в чем содержится все без противоположности и в чем только и созерцается совершенство и истина всех вещей.

Бруно. Согласно вашему желанию, друзья, осталось еще рассмотреть противоположность между реализмом и идеализмом. Однако время наше уже на исходе. Попробуем поэтому, Луциан, выразить в немногом главное и, если ты сочтешь это удобным, положим в основу вопрос: какому реализму противоположен идеализм и какому идеализму — реализм?

Луциан. Прежде всего надо, по-видимому, вообще определить, как могут различаться идеализм и реализм. Различие не может состоять в предмете, если тот и другой ставят перед собой одну цель — высший вид познания, ибо предмет необходимо лишь один. Если же они вообще не умозрительны по своему характеру — один из них или оба, — то в первом случае сравнение невозможно, а во втором установить их различие не стоит труда. Единое же всякой философии есть абсолют.

Бруно. Следовательно, это должно быть в обоих предметом высшего вида познания.

Луциан. Необходимо.

Бруно. Следовательно, ты полагаешь, что они отличаются друг от друга способом рассмотрения?

Луциан. Думаю, что так.

Бруно. Но каким же образом? Разве в абсолюте есть различие или двойственность, разве он не необходимо и совершенно един?

Луциан. Двойственность не в нем, а лишь в рассмотрении его. Ибо если в нем рассматривают реальное, то возникает реализм, если идеальное — идеализм. А в нем самом реальное есть и идеальное и, наоборот, идеальное — реальное.

Бруно. По-видимому, необходимо, чтобы ты опреде-

лил, что ты называешь реальным и что идеальным, поскольку этим словам, как нам известно, придают самые различные значения.

Луциан. Согласимся на том, что в нашем исследовании реальное мы понимаем как сущность, идеальное — как форму.

Бруно. Следовательно, реализм возникает вследствие размышления о сущности, а идеализм — когда внимание направлено на форму абсолюта.

Луциан. Так оно и есть.

Бруно. Но как же, разве мы не утверждали, что в абсолюте форма и сущность необходимо едины?

Луциан. Настолько же необходимо едины, насколько в конечном сущность и форма различаются.

Бруно. Но как же они едины в абсолюте?

Луциан. Не посредством связи, а так, что каждое для себя есть одно и то же, а именно каждое для себя — абсолют в целом.

Бруно. Следовательно, если реализм рассматривает абсолют со стороны сущности, а идеализм — со стороны формы, они необходимо и вне всякого противоречия рассматривают в обеих лишь одну вещь (если вообще вещь) — один предмет.

Луциан. Очевидно.

Бруно. Как же лучше всего обозначить такое единство, которое основано не на одновременном, а на совершенно равном бытии?

Луциан. Мы уже раньше, и, как мне представляется, довольно удачно, обозначили его как неразличенность, выразив тем самым, что для рассмотрения эта направленность безразлична.

Бруно. Однако если идеализм и реализм представляют собой высшую противоположность в философии, то не следует ли из подобного понимания неразличенности такое понимание философии, в котором она лишена какого бы то ни было противоречия, понимание философии как таковой?

Луциан. Без сомнения.

Бруно. Продолжим исследование этой величайшей тайны. Не установили ли мы уже раньше, что абсолют сам не есть ни одна из противоположностей, что он есть чистое тождество, вообще не что иное, как он сам, т. е. что он полностью абсолютен?

Луциан. Конечно.

Бруно. Что же касается формы, то мы пришли к заключению, что она может принадлежать как тому, так

и другому, а именно идеальности и реальности, субъективному и объективному, но в обоих случаях с одинаковой бесконечностью.

Луциан. Так оно и есть.

Бруно. Однако всякое единство субъективного и объективного, мыслимое деятельным, есть познание.

Луциан. Конечно.

Бруно. Следовательно, познание, которое одинаково бесконечно идеально и реально, есть абсолютное познание.

Луциан. Несомненно.

Бруно. Далее, абсолютное познание не есть мышление в противоположность бытию, оно содержит в самом себе мышление и бытие уже объединенными, и абсолютным образом.

Луциан. Бесспорно.

Бруно. Значит, мышление и бытие ниже, а не выше его.

Луциан. Абсолютное познание необходимо выше того и другого, поскольку они суть противоположности.

Бруно. Но это познание находится с сущностью вечного в отношении абсолютной неразличности.

Луциан. Необходимо, поскольку оно есть форма.

Бруно. Поскольку же мышление и бытие ниже его, мы не можем превратить мышление или бытие в непосредственные атрибуты самого абсолюта по его сущности.

Луциан. Это невозможно.

Бруно. Можем ли мы, следовательно, считать совершенным со стороны формы такой реализм, который рассматривает мышление и протяженность как непосредственные свойства абсолюта, реализм, который обычно считают наиболее совершенным?

Луциан. никоим образом не можем.

Бруно. А тех, кто тем или иным образом превращает мышление как таковое в начало и противопоставляет ему бытие, мы вообще будем считать новичками в философии.

Луциан. Хорошо сказано.

Бруно. Но не следует ли нам описать абсолютное познание как таковое, в котором мышление есть непосредственно и полагание бытия, так же как полагание бытия есть и мышление, тогда как в конечном познании бытие являет себя как неполагание мышления, а мышление — как небытие бытия.

Луциан. Это, по-видимому, неизбежно.

Бруно. Не полагаем ли мы тем самым одновременно, поскольку в абсолютном познании нет противоположности

между мышлением и бытием, что абсолютное познание совершенно тождественно, просто, чисто, не заключает в себе раздвоения?

Луциан. Именно так.

Бруно. Следовательно, мышление и бытие содержатся в нем только потенциально, а не действительно. То, от чего нечто отделяется, не должно содержать это отделенное, но может быть совершенно простым. Это познание именно потому, что оно абсолютно, вынуждено в своем отношении к конечности или вообще к явлению сделать разделение на мышление и бытие необходимым, иначе оно в качестве абсолютного не может выразиться в конечных вещах; но мышление и бытие полагаются только вместе с разделением, до него они не существуют и не содержатся в абсолютном познании.

Луциан. Все это настолько несомненно, что я не могу не согласиться.

Бруно. Однако мышление и бытие никогда не могут быть соединены в конечном как таковом абсолютно, следовательно, они всегда соединены только относительно?

Луциан. Этот вывод, как мне представляется, несомненен, если конечность со стороны формы основана на противоположности мышления и бытия.

Бруно. Но не есть ли необходимо и в конечном такая точка, где они если и не абсолютно нераздельны, то все-таки абсолютно соединены, а именно там, где сущность абсолюта, выраженная в бесконечном, совершенно представлена сущностью, выраженной в конечном или бытии?

Луциан. Мы уже вывели эту точку. Она необходимо находится там, где бесконечное познание в качестве субъективного относится к объективному, которое заключает в себе всю бесконечную возможность субъективного как действительность. Это — точка, в которой бесконечное проникает в конечное.

Бруно. Но отношение бесконечного познания к объективному, невзирая на бесконечность, которую объективное выражает в конечном, необходимо есть отношение к единичному. Следовательно, единство мышления и бытия абсолютно только в идее и в интеллектуальном созерцании, на самом же деле, или в действительности, оно всегда только относительно.

Луциан. Это ясно.

Бруно. Так как мы это определенное единство мышления и бытия назвали вообще *Я* (Ichheit), мы можем, поскольку оно созерцается интеллектуально, называть его

абсолютным Я, поскольку же оно относительно — относительным Я.

Луциан. Без сомнения.

Бруно. Хотя в относительном Я объекты полагаются и определяются бесконечно, через отношение объективно положенного познания к его бесконечному понятию, но определяются они так только для их конечности и в их конечности; противоположность между конечным и бесконечным устранена лишь относительно, возникают относительные истины, хотя и бесконечное, но лишь относительное знание.

Луциан. И в этом мы были согласны.

Бруно. В абсолютном Я, или в интеллектуальном созерцании, вещи определяются не для явления, хотя и бесконечно, а по своему вечному характеру или так, как они суть сами по себе. Возникает абсолютное знание.

Луциан. Так должно быть.

Бруно. Поскольку объекты определяются бесконечно только относительным знанием, они суть только посредством этого знания и для этого знания.

Луциан. Конечно.

Бруно. Если мы будем рассматривать идеальность в обычном понимании, т. е. только как противоположность чувственной реальности, а идеализм только как учение, отрицающее реальность чувственного мира, то по отношению к вещам, определенным таким образом, всякая философия необходимо есть идеализм и столь же необходимо противоположна реализму в том же понимании.

Луциан. Необходимо.

Бруно. С этой точки зрения только относительного единства субъекта и объекта абсолютное единство того и другого являет себя как нечто от него совершенно независимое, как недоступное знанию. В соответствии со своей обретенной в относительном знании природой, т. е. как от этого знания совершенно независимое, оно только в действовании становится объективным, ибо объективное в том, что должно произойти, являет себя как нечто такое, что вообще не есть знание, так как последнее (в соответствии с предпосылкой) обусловлено, а объективное не обусловлено. Этим твердо установлено различное отношение абсолюта к знанию и познанию. Исходя из относительного знания, исконно реальное мы относим к этике, умозрение же, исходя из него, — к долгу. Только здесь единство мышления и бытия является категоричным и абсолютным, но, поскольку абсолютная гармония действительности и воз-

возможности во времени невозможна, не абсолютно положенным, а абсолютно требуемым, следовательно, для действия — заповедью и бесконечной задачей, для мышления — верой, которая есть завершение всякого умозрения.

Луциан. Против несомненности этих выводов ничего возразить нельзя.

Бруно. Так как абсолютное единство мышления и бытия существует только как требование, то повсюду, где оно есть, например в природе, оно есть только посредством долженствования и для долженствования. Это исходный материал не только всякого действия, но и всякого бытия. Только для этики природа имеет умозрительное значение, ибо природа вообще — только орган, только средство: она прекрасна без цели, вне себя и сама по себе, не ради своей божественности; рассмотренная же для себя, она мертва, есть просто предмет или материал действия, которое находится вне ее и не произошло из нее.

Луциан. Все обстоит так, как ты утверждаешь.

Бруно. Не будет ли философия, основанная на таком знании, полным воплощением обычного сознания и целиком соответствовать ему, не перестанет ли она — именно поэтому — быть философией?

Луциан. Безусловно.

Бруно. Не будет ли идеализм, который, утратив абсолютное единство, возведет в свой принцип вместо абсолютной точки неразличности относительную, в которой бытие подчинено мышлению, конечное и вечное бесконечному, не будет ли он необходимо противоположен реализму?

Луциан. Несомненно, если реализм основан на сущности абсолюта, а ему может быть тождественно лишь абсолютное познание.

Бруно. Ведь подобный идеализм именно поэтому возводит в принцип не идеальное само по себе, а лишь явление идеального?

Луциан. Необходимо, ибо в противном случае он не признавал бы, что противоположен реализму.

Бруно. Чистый субъект-объект, абсолютное познание, абсолютное Я, форма всех форм, есть однородный сын абсолюта, одинаково с ним вечный, не отличный от его сущности, но единый с ним. Следовательно, кто обладает им, обладает и отцом, только через сына можно прийти к отцу, а учение, исходящее от него, тождественно учению, исходящему от отца.

Следовательно, познать неразличность в абсолюте,

а именно что в нем идея есть субстанция, просто реальное, что форма есть и сущность, а сущность — форма, что одно от другого неотделимо и каждое есть не только полное подобие другого, но оно с а м о, — познать эту неразличительность означает познать абсолютный центр тяжести и как бы исходный металл истины, вещество которого сплавляет все единичные истины и без которого нет ничего истинного.

Этот центр тяжести один и тот же как в идеализме, так и в реализме, и если они противоположны друг другу, то лишь потому, что в одном из них или в обоих нет достаточного познания его или полного его изображения.

Что же касается формы науки и требования довести зародыш этого начала до высшего развития и до совершенной гармонии с образом универсума, верным отображением которого должна быть философия, то для этой цели мы не можем предписать лучшее правило как себе, так и другим, которых мы всегда имеем в виду, нежели завещанное нам в словах жившего до нас философа: для того чтобы проникнуть в глубочайшие тайны природы, надо неустанно исследовать противоположные и противоборствующие пределы вещей; найти точку соединения еще не главное, подлинная й глубочайшая тайна искусства состоит в том, чтобы вывести из этой точки и ее противоположность.

Следуя этому правилу, мы только в абсолютном тождестве сущности и формы познаем, как из его сокровенных глубин проистекает конечное и бесконечное, как одно необходимо и вечно пребывает при другом, пойдем, как тот простой луч, который исходит от абсолюта и есть он сам, являет себя разделенным на различность и неразличность, конечное и бесконечное; определим точно способ разделения и единства для каждой точки универсума и проследим это вплоть до того предела, где эта абсолютная точка единства является разделенной на две относительные, познаем в одной источник реального и природного, в другой — идеального и божественного мира; вместе с первой мы восславим вочеловечение Бога от века, со второй — необходимое становление человека Богом, и, свободно и беспрепятственно двигаясь вверх и вниз по этим духовным ступеням, мы, нисходя, увидим единство божественного и природного начал разделенным, восходя и вновь растворяя все в едином, узрим природу в Боге, а Бога в природе.

Когда мы, достигнув этой вершины, сможем созерцать гармонический свет этого удивительного познания и одновременно признаем его реальностью божественной сущно-

сти, нам будет дозволено увидеть красоту в ее высшем великолепии, не ослепляясь ею, и жить в блаженном общении со всеми богами. Тогда мы постигнем царственную душу Юпитера; в его руках власть; под ним находятся формирующее и бесформенное начала, которые в глубине пропасти вновь воссоединяет подземный бог. Он живет в недосыгаемом эфире. Не останутся нам неведомыми и судьбы универсума, удаление божественного начала из мира и то, каким образом соединившаяся с формой материя была передана во власть косной необходимости; не останутся для нас темными и представления о судьбе и смерти бога, содержащиеся во всех мистериях, страдания Осириса и смерть Адониса. Но прежде всего наши взоры обратятся к высшим богам, и, достигнув созерцанием участия в их блаженнейшем бытии, мы станем, как говорили древние, истинно совершенны; мы будем жить в чудесной сфере не только как избавленные от смертности, но и как обретшие посвящение в бессмертные блага. Однако, друзья, наступающая ночь и свет одиноко сверкающих звезд напоминают нам о том, что день на исходе. Нам пора разойтись.

Примечания ⁶

О божественном и природном началах сущего. Предварительным пояснением может служить следующее место в «Тимее» Платона: Δύο αἰτίας εἶδη χρῆ διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαίου, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅλασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου καθ' ὅσον ἡμῶν ἢ φύσις ἐνδέχεται ⁷.

С. 535. Вникни же, о друг, в смысл законов, который открыл нам, вероятно, божественный ум. Под этим понимаются законы Кеплера. Для того чтобы постичь их умозрительный смысл, их необходимо сначала освободить от позднейших эмпирических и механистических искажений и познать в их чистоте. Мы с уверенностью можем сослаться здесь на прежние попытки одного друга: положительное в выраженном здесь воззрении на эти законы соответствует общей схеме конструкции, господствующей в данной беседе; ибо по этой схеме три закона Кеплера соотносятся как неразличенность, различенность и то, в чем оба реконструированы в единство, — тотальность. Тем самым они полностью выражают весь организм разума и образуют замкнутую в себе систему. Это может послужить предварительным пояснением для тех, кто не намерен

ждать дальнейших разъяснений, которые будут даны в других местах.

С. 569. *Итак, друзья, что касается судьбы того учения...* Сведущие люди не нуждаются, быть может, в напоминании о том, что последующее изложение ближе всего к особому характеру учения об универсуме, как оно изложено у Джордано Бруно в работе «О причине, начале и едином», в частности в тех глубокомысленных извлечениях, которые даны в виде приложения к письмам Якоби об учении Спинозы⁸.

Если отвлечься от того, что Бруно считает *душу* и *форму* вещи тождественными, из-за чего ему не удастся с полной ясностью изобразить высшую точку неразличности материи и формы, а Александр утверждает, что сама душа составляет единую противоположность в форме, и, следовательно, она подчинена форме, то в качестве примеров и параллелей могут служить следующие места в работе «Бруно».

От случайной формы следует отличать форму необходимую, вечную и первую, которая есть форма всех форм и их источник.

Эта парвая всеобщая форма и та первая всеобщая материя, — как они соединены, нераздельны, различны и все-таки составляют одну сущность? Эту загадку надо попытаться решить.

Полная возможность наличного бытия вещей не может ни предшествовать их действительному наличному бытию, ни оставаться после него. Если бы существовала полная возможность действительно быть без действительного наличного бытия, то вещи создавали бы себя сами и были бы раньше, чем они суть. Первое и полнейшее начало охватывает собой все наличное бытие, оно *может* быть всем и есть все. Следовательно, в нем деятельная сила и потенции, возможность и действительность составляют нераздельное и неразделенное единство. Не таковы другие вещи, которые могут быть и не быть, которые определены так или иначе. Каждый человек ежеминутно есть то, чем он может в данный момент быть, но не все, чем он может быть вообще, или по своей субстанции. То, что есть все, чем оно может быть, есть лишь единственное, охватывающее в своем бытии все остальное бытие.

Универсум, несозданная природа, есть также все, чем он может быть, действительно и сразу, потому, что он включает в себе всю материю и вечную, неизменную форму ее меняющихся образов; однако в ее развитии от мо-

мента к моменту, в ее особых частях, структурах, отдельных существах, вообще в ее внешнем аспекте она уже не есть то, что она есть и чем она может быть, но только тень образа первоначала, в котором деятельная сила и потенция, возможность и действительность суть одно и то же.

Нашему взору не доступна ни высота этого света, ни глубина этой бездны; об этом, соединяя два крайних предела, возвышенно говорят священные книги: *Tenebrae pop obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus* ⁹.

Материю второго рода, субъект только природных и меняющихся вещей, не следует смешивать с той, которая присуща одинаково чувственному и сверхчувственному мирам.

Эта материя, которая лежит в основе как нематериальных, так и материальных вещей, есть многообразная сущность, поскольку она заключает в себе множество форм, но, рассмотренная сама по себе, она совершенно проста и неделима. Будучи всем, она не может быть ничем особенным. Я согласен с тем, что не каждому легко понять, как можно иметь все свойства и не иметь *ни одного* из них, быть формальной сущностью всего и самой не иметь формы; но мудрому известно высказывание: *non potest esse idem, totum et aliquid* ¹⁰.

С. 574. Ты справедливо, друг мой... Ансельмо, при-мыкая, с одной стороны, к интеллектуализму Лейбница, с другой стороны, как будто стеснен в своем изложении его первым ограничением, которое связано с понятием монады; вместе с тем мог бы одновременно возникнуть вопрос, не перетолковано ли здесь это учение в более высоком смысле и не выражена ли в этих переплетениях и в преобразовании, необходимо вызванном этим первым ограничением, истинная философия, как в ряде других высказываний Ансельмо, например, что лишь неадекватное представление позволяет видеть вещи вне Бога и пр. Этот вопрос возникает тем естественнее, чем более распространено *вплоть до нашего времени* полное непонимание учения Лейбница в его основных пунктах, таких, как предустановленная гармония (которую часто относят к соединению тела с душой), отношение монад к Богу и т. д., причем непонятным оно — не без его вины — осталось даже для тех, кто считает себя его последователем и даже хочет свести к его учению всю философию. Вместе с тем в словах Ансельмо нет ничего, что нельзя было бы сопроводить примерами из трудов Лейбница, не нуждаясь даже

в ссылках на общий дух интеллектуализма. Так, что касается бытия единств в Боге и того, что для адекватного представления, для представления разума, всё есть в Боге, можно привести ряд высказываний, заключенных частично в *Nouveaux essais*¹¹, частично в дополнениях к ним в разделе, посвященном положению Мальбранша о том, что *мы все вещи видим в Боге*.

С. 584. Чем завещанное нам в словах жившего до нас философа... И здесь речь идет о Джордано Бруно; его слова, приведенные нами (из упомянутых извлечений), в самом деле можно считать символом истинной философии.

ПРИЛОЖЕНИЕ
ПРИМЕЧАНИЯ
УКАЗАТЕЛИ

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОБЗОР СОДЕРЖАНИЯ «СИСТЕМЫ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА»

В прижизненном издании работы оглавление отсутствует. В основу публикуемого ниже положен обзор содержания, составленный редактором Полного собрания сочинений.

| | |
|--|-----|
| Предисловие. | 227 |
| Введение | |
| § 1. Понятие трансцендентальной философии | 232 |
| § 2. Выводы | 235 |
| § 3. Предварительное деление трансцендентальной философии. | 238 |
| § 4. Орган трансцендентальной философии | 241 |
| Первый главный раздел | |
| <i>О принципе трансцендентального идеализма</i> | |
| Первый раздсл. О необходимости и свойствах высшего принципа знания.244 | |
| Второй раздсл. Дедукция самого принципа | 251 |
| Пояснения. | 254 |
| Общие замечания. | 261 |
| Второй главный раздел | |
| <i>Общая дедукция трансцендентального идеализма</i> | |
| Предварительные замечания. | 264 |
| Третий главный раздел | |
| <i>Система теоретической философии согласно основоположениям трансцендентального идеализма</i> | |
| Предварительные замечания.273 | |
| I. Дедукция абсолютного синтеза, содержащегося в акте самосознания. | 275 |
| II. Дедукция промежуточных звеньев абсолютного синтеза. | 279 |
| Предварительные замечания. | 279 |
| Первая эпоха. От изначального ощущения до продуктивного созерцания. | 283 |
| A. Задача: объяснить, как Я может созерцать себя ограниченным. Решение. | 283 |
| Дополнения. | 289 |
| B. Задача: объяснить, как Я созерцает самого себя ощущающим. Объяснение. | 294 |
| Решение. | 295 |
| C. Теория продуктивного созерцания. | 308 |
| Предварительные замечания. | 308 |
| I. Дедукция продуктивного созерцания. | 313 |
| II. Дедукция материи. | 320 |
| Выводы. | 324 |

| | |
|---|-----|
| Общие замечания к первой эпохе. | 328 |
| Вторая эпоха. От продуктивного созерцания до рефлексии | 332 |
| Предварительные замечания. | 332 |
| D. Задача: объяснить, как Я может созерцать самого себя продуктивным. Решение. | 334 |
| Общие замечания ко второй эпохе. | 375 |
| Третья эпоха. От рефлексии до абсолютного акта воли | 377 |
| Общие замечания к третьей эпохе. | 397 |
| Четвертый главный раздел | |
| <i>Система практической философии согласно принципам трансцендентального идеализма</i> | |
| Выводы | 402 |
| Дополнения. | 420 |
| E. Задача: объяснить, посредством чего воление вновь становится объективным для Я. Решение. | 424 |
| Дополнения. | 445 |
| F. Задача: объяснить, как само Я может осознать изначальную гармонию между субъективным и объективным. Решение | 466 |
| Пятый главный раздел | |
| <i>Основные положения телеологии согласно принципам трансцендентального идеализма</i> | |
| Шестой главный раздел | |
| <i>Дедукция всеобщего органа философии, или Основные положения философии искусства согласно принципам трансцендентального идеализма</i> | |
| § 1. Дедукция произведения искусства вообще | 472 |
| § 2. Особенности произведения искусства | 478 |
| § 3. Выводы | 482 |
| Общие замечания ко всей системе в целом. | 486 |

ПРИМЕЧАНИЯ

Полное собрание сочинений (включившее, однако, далеко не все произведения Шеллинга) вышло посмертно под редакцией сына философа, Ф. Шеллинга: *Samtliche Werke. Bd 1—14.* Stuttgart, 1856 — 1861 (в дальнейшем обозначается SW). Так называемое юбилейное издание — *Schellings Werke. Bd 1 — 12.* München, 1927 — 1959 — представляет собой лишь перепечатку предыдущего (исключение составляет том из наследия, содержащий неопубликованные ранее варианты труда «Мировые эпохи» (*NachlaBband. Die Weltalter. Fragmente.* München, 1946)). В настоящее время Баварская академия наук приступила к выпуску Историко-критического издания, которое будет включать 80 томов крупного формата. Пока вышли три тома (*Historisch-kritische Ausgabe. Bd 1-3.* Stuttgart, 1976-1982).

Первые переводы на русский язык появились еще при жизни философа. В 1833 г. в Одессе было издано «Введение к наброску системы натурфилософии» (под названием «Введение в умозрительную физику»). В журнале «Телескоп» (1835, часть 25, № 1) был напечатан перевод «Суждения о* философии Кузена»; в «Отечественных записках» (1842, т. 22) — «Первая лекция в Берлине 15 ноября 1841 г.». Затем уже только в XX в. появились переводы работ «Философские исследования о сущности человеческой свободы», «Бруно», «Философские письма о догматизме и критицизме», «Иммануил Кант». В послеоктябрьский период были изданы «Система трансцендентального идеализма», «Об отношении изобразительных искусств к природе», «Философия искусства». Последняя вышла в серии «Философское наследие».

Все работы, включенные в настоящее издание, даны в новом переводе М. И. Левиной. Сочинение «О мировой душе» публикуется на русском языке впервые. Переводы выполнены по SW с привлечением Историко-критического издания Баварской академии наук.

В угловых скобках в тексте даны замечания Шеллинга на полях авторских экземпляров его книг. Другая часть приписок Шеллинга помещена в настоящих Примечаниях (текст в кавычках).

Примечания составлены А. В. Гулыгой и М. И. Левиной.

Философские письма о догматизме и критицизме *Philosophische Briefe über den Dogmatismus und Kriticismus*

Работа была написана в 1795 г. и в том же году помещена (анонимно) в двух номерах «Философского журнала», выходившего под редакцией Ф. И. Нитхаммера (т. 2, выпуск 3 и т. 3, выпуск 3). В первой части публикации редактор произвольно заменил термин «догматизм» на «догматизи́зм». По просьбе Шеллинга во второй части его терминология была восстановлена и в последующих изданиях строго соблюдалась. Под

«догматизмом» Шеллинг понимал философию, исходящую из примата объективного начала, под «догматизмом» — недостаточно обоснованный, произвольный догматизм. При жизни автора работа издавалась еще дважды: в 1-м томе его философских произведений (F. W. J. Schelling's philosophische Schriften. Bd 1. Landshut. 1809) и в 1-м томе его Собрания сочинений, выпущенного в Швеции на немецком языке (Schelling F. W. J. Sammtliche Werke. Upsala, 1820).

Литературная форма «философских писем» была в то время широко распространена. Достаточно назвать следующие произведения: *Ф. Якоби*. Об учении Спинозы в письмах к Моисею Мендельсону; *К. Рейнгольд*. Письма о кантовской философии; *И. Г. Гердер*. Письма о поощрении гуманности; *Ф. Шюллер*. Письма об эстетическом воспитании. Был ли у Шеллинга конкретный адресат? Комментаторы называют Гегеля и Гёлдерлина. Но вполне возможно, что автор не имел в виду какое-либо конкретное лицо. Интересна следующая авторская характеристика «Писем», относящаяся к 1809 г.: ««Письма о догматизме и критицизме» содержат оживленную полемику против почти повсеместно господствовавшего и часто дававшего повод к злоупотреблениям так называемого морального доказательства бытия Бога с точки зрения столь же безусловно господствовавшего противоположения субъекта и объекта... Кроме того, содержащиеся в девятом письме замечания об исчезновении в абсолюте всех противоположностей противоборствующих начал представляют собой явный зародыш позднейших и более позитивных взглядов» (SW. Bd I. S. 283).

На русском языке «Письма» впервые опубликованы в 1914 г. (в сб.: «Новые идеи в философии». № 12). Для настоящего издания перевод выполнен по последней публикации оригинала в 3-м томе упомянутого Историко-критического издания Сочинений Шеллинга,

божественное (греч.). — 40.

² бог из машины (лат.) — развязка посредством неожиданных внешних обстоятельств (выражение происходит из греческого театра, где конфликт в трагедиях часто разрешался появлением на сцене бога при помощи механического приспособления). — 43.

³ В настоящем издании термин Ding an sich переводится как «вещь сама по себе», чтобы отличить этот термин от термина Ding in sich — «вещь в себе». — 51.

⁴ бытие (греч.). — 60.

⁵ *Пролетис* — предположительный ответ на возможное возражение. — 62.

⁶ Из ничего ничего не происходит (лат.). *Персии*. Сатиры III 2 4. — 64.

⁷ причины перехода (лат.). — 64.

⁸ Человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога (лат.). Эт[ика], кн. II, теор. 4 7. — 67.

⁹ Познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, который Бог любит самого себя... (кн. V, теор. 3 6). — 67.

¹⁰ Высшее стремление души и высшая ее добродетель состоят в познании вещей по третьему роду познания, который ведет от адекватной идеи каких-либо атрибутов Бога... (там же, теор. 2 5). — Из этого третьего рода познания возникает высшее душевное удовлетворение, какое только может быть (там же, теор. 2 7). — Из сказанного мы легко можем понять, в чем состоит наше спасение, блаженство или свобода. А именно — в постоянной и вечной любви к Богу (там же, теор. 36, с х о л [и я]). — 67.

¹¹ Душа наша, поскольку она познает себя... под формой вечности, необходимо обладает познанием Бога и знает, что она существует в Боге и через Бога представляется (там же, теор. 3 0). — 68.

¹² Термин «эстетика» был введен А. Баумгартемом; его первоначальное значение — «наука о чувственном познании» (ср. раздел «Трансцендентальная эстетика» Кантовой «Критики чистого разума»). Это значение было постепенно вытеснено другим — «наука о красоте». — 68.

¹³ Быть или не быть (англ.). Шекспир. Гамлет III I. — 70.

¹⁴ *Баггесен Йене* (1764—1826) — датский романтик и философ. — 70.

¹⁵ *Сенека*. О спокойствии духа IX 8, 5. — 72.

¹⁶ *Гомер*. Илиада I, 599; 5, 819. — 73.

¹⁷ *Гомер*. Илиада 24, 525-526. — 75.

¹⁸ Шеллинг имеет в виду Кондильяка, в частности его утверждение «Первородный грех сделал душу столь зависимой от тела, что многие философы смешали эти две субстанции» («Опыт о происхождении человеческих знаний» I 1, 6). — 74.

¹⁹ «Опыт о происхождении человеческих знаний» I 1, 8. — 75.

²⁰ Эт[рика], кн. I, опр. 7: «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой». Там же, теор. 17: «Бог действует единственно по законам своей природы... Отсюда следует, что один только Бог есть свободная причина» (лат.). — 79.

О мировой душе

Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света

Von der Weltseele

Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts

Работа написана в Лейпциге осенью 1797 г. Первое упоминание о ней содержится в письме Шеллинга к отцу от 4 сентября 1797 г. Опубликована весной 1798 г. Второе, исправленное издание появилось в 1806 г., третье — в 1809 г. В качестве вступительного раздела ко второму изданию Шеллинг написал трактат «Об отношении реального и идеального» (публикуется во 2-м томе наст. изд.). Работа «О мировой душе» принесла автору славу выдающегося философа. Гёте писал о ней Шиллеру 11 июня 1798 г.: «Сочинение Шеллинга окажет мне великую услугу» (*Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*. Bd 2. Leipzig, 1984. S. 105). Под свежим впечатлением от прочитанного Гёте добился приглашения Шеллинга в Йенский университет.

На русском языке публикуется впервые.

Работа публикуется с сокращениями. Полностью представлена наиболее важная вторая часть — «О возникновении всеобщего организма», содержащая попытку естественнонаучного объяснения органической жизни. Опушено Приложение, в котором помещены дополнительные материалы к основному тексту. Первая часть — «О первой силе природы» — представлена тремя отрывками, отражающими диалектический подход Шеллинга к явлениям неорганического мира.

Придет время, когда то, что для нас теперь скрыто, озарится светом благодаря упорному труду в течение многих веков. Для такого исследования одной человеческой жизни недостаточно. Нужны долгие годы, чтобы

мы достигли нужного понимания. Придет время, когда наши потомки будут удивляться нашему незнанию столь очевидных вещей (лат.). *Сенека. Исследования] о прир[оде] V I I . — 93.*

² *Де Люк Ж. А. (1727—1817) — профессор философии и геологии в Гёттингене. Fluidum deferens — перемещающаяся жидкость (лат.). — 97.*

³ *Гершель У. (1738—1822) — английский астроном. — 99.*

⁴ Шеллинг ссылается на свою работу 1797 г. — 99.

⁵ *Лихтенберг Г. К. (1742—1799) — немецкий писатель и физик; профессор физики и астрономии в Гёттингене. Прославился лекциями по экспериментальной физике. — 99.*

⁶ кислородный газ (франц.). — 99.

⁷ *Брандис И. Д. (1762—1846) — немецкий врач, профессор в Киле. Шеллинг ссылается на его работу «Versuch uber die Lebenskraft» (1795). — 100.*

⁸ *Ламберт И. Г. (1728—1777) — немецкий философ, математик, физик, астроном. — 102.*

⁹ *Блэк Дж. (1728—1799) — шотландский химик и физик; открыл углекислый газ, ввел понятие теплоемкости. — 108.*

¹⁰ водородный газ (франц.). — 111.

¹¹ *Румфорд Б. (наст, фамилия Томпсон, 1753—1814) — естествоиспытатель и политический деятель; наблюдая выделение теплоты при сверлении пушечных стволов, пришел к выводу, что теплота — особый вид движения. — 113.*

¹² *Крелль Л. Ф. (1744—1816) — немецкий химик; издавал журнал «Chemische Annalen» (1784-1804). — 117.*

¹³ *Музы Сицилии, петь начинаем важнее предметы (лат.). Вергилий. Буколики IV I . — 119.*

¹⁴ *Немецкий ботаник И. Хедвиг известен ценными исследованиями в области споровых растений. Шеллинг ссылается на его работу «De fibrae vegetabilis ortu» (О происхождении растительных волокон). — 121.*

¹⁵ *Бураве Г. (1668—1738) — профессор медицины, ботаники и химии в Лейдене. — 121.*

¹⁶ *Райль И. К. (1759—1813) — профессор медицины в Галле и Берлине; основал журнал «Archiv fur Physiologie» («Физиологический архив»). Известен исследованиями в области анатомии мозга. — 123.*

¹⁷ *Баадер Ф. К. (1765—1841) — немецкий религиозный философ, врач, естествоиспытатель. Шеллинг цитирует его работу «Beitrag zur Elementarphysiologie» (Hamburg, 1799). — 124.*

¹⁸ Шеллинг цитирует работу Ф. Якоби «David Hume uber den Glauben, oder Idealismus und Realismus» (Дэвид Юм. О вере, или Идеализм и реализм, 1787). — 125.

¹⁹ соответственно гипотезе (лат.). — 126.

²⁰ *Галлер А. (1708—1777) — швейцарский анатом и физиолог. Один из основоположников экспериментальной физиологии. Автор классического труда «Элементы физиологии...». — 127.*

²¹ скрытым качеством (лат.). — 128.

²² *Шталь Г. Э. (1659—1734) — немецкий химик-экспериментатор и врач. Сформулировал первую общую химическую теорию — теорию флогистона, впоследствии опровергнутую Лавуазье. — 129.*

²³ *Пфафф К. Г. (1772-1852) — немецкий врач и физик. В 1793 г. опубликовал работу «Tierische Electricitat und Reizbarkeit» (Электричество и чувствительность животных). — 129.*

²⁴ *Браун Дж. (1735—1788) — шотландский врач. Разработал теорию отношения раздражения к возбудимости. — 130.*

²⁵ *Нозолог — знаток болезней, медик. — 131.*

²⁶ Шеллинг имеет в виду работу А. Гумбольдта «Aphorismen aus

der chemischen Physiologie der Pflanzen» (Афоризмы из области химической физиологии растений, 1794). — 132.

²⁷ Гиртманнер К. (1760—1800) — немецкий медик. — 133.

²⁸ Фуркруа А. Ф. (1755—1809) — французский химик и политический деятель. Совместно с Лавуазье и другими учеными участвовал в разработке новой химической номенклатуры, содействовал распространению антифлогистических воззрений в химии. Шеллинг ссылается на его работу «Chemische Philosophie» (1796). — 134.

²⁹ Буменбах И. Ф. (1752—1840) — немецкий медик и антрополог, профессор медицины в Гёттингене. В работе «Ober den Bildungstrieb» (Стремление к формированию, 1781) поставил вопрос о формообразующей силе, составляющей специфику органической материи. Высокая оценка этой работы содержится в кантовской «Критике способности суждения» (§ 85). — 145.

³⁰ Уголино дела Герардеска — глава Пизанской республики, в 1288 г. в ходе политической борьбы был обвинен в государственной измене и вместе с сыновьями и внуками заточен в башню, где все они умерли с голоду. Трагическая судьба Уголино описана Данте в «Божественной комедии» («Ад», песня 33). Этот сюжет был использован немцами драматургами Г. В. Герстенбергом и К. Белендорфом. — 146.

³¹ Дарвин Э. (1731—1802) — английский врач, натуралист, поэт (дядя Чарльза Дарвина). В натурфилософской форме развивал представления об эволюции животных под влиянием внешней среды. Шеллинг цитирует немецкий перевод его работы «Zoonomia or the laws of organic life», опубликованный в 1795 г. — 154.

³² Пармантье А. О. (1737—1813) — французский химик и ботаник. Дейё Н. (1744—1837) — французский химик. Райль (1759—1813) — профессор медицины в Берлинском университете, известный своими исследованиями по анатомии мозга. Издавал журнал «Archiv für Physiologie». — 156.

³³ Воклен Л. Н. (1763—1829) — французский химик, ученик Фуркруа. — 156.

Буквально «мертвая голова» (лат.), в химии — измельченная окись железа. — 157.

³⁵ Туаз — единица измерения длины, применявшаяся в ряде стран до введения метрической системы мер (равна 1,949 м). — 160.

³⁶ Буге П. (1698—1758) — французский геодезист и астроном. Своими исследованиями интенсивности света заложил основы фотометрии. Соссюр О. Б. (1740—1799) — швейцарский естествоиспытатель, первый исследователь геологического строения и климатических условий Альп. Шеллинг цитирует его 4-томное сочинение «Путешествие в Альпы» (Женева, 1779-1796). — 161.

³⁷ Вольта. «О воспламеняющемся воздухе болот» (итал.). — 161.

³⁸ Эвидометрические опыты — опыты по определению наличия кислорода в воздухе. — 161.

Берендс И. Б. Я. (1769—1823) — немецкий физик и врач. Шеллинг упоминает его работу «Диссертация, в которой доказывается, что сердце лишено нервов» (лат.). — 166.

⁴⁰ Опыты А. Гумбольдта над раздражимостью нервных и мускульных волокон описаны в его монографии «Versuche über die gereizten Muskel- und Nervenfasern. Bd 1—2. Berlin, 1797. — 772.

⁴¹ кислородное и щелочное начало (франц.). — 173.

⁴² Зёммеринг С. Т. (1755—1830) — немецкий анатом и физиолог, физик. Шеллинг ссылается на его работу «De basi encephali» (Об основании мозга). Goettingen, 1778, и на 5-томное исследование «Vom

Bau des menschlichen Körpers» (О строении человеческого тела). Frankfurt/M., 1796-1801. — 776.

⁴³ Кильмайер К. Ф. (1765—1844) — немецкий анатом и физиолог, профессор химии, ботаники и медицины в Тюбингене; учитель Ж. Кювье. Шеллинг имеет в виду произнесенную Кильмайером в 1793 г. речь «О взаимоотношении между органическими силами». — 178.

Введение к наброску системы натурфилософии, или
О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder Über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft

Работа написана и вышла в свет в 1799 г. вскоре после опубликования книги «Первый набросок системы натурфилософии». Данная работа не столько «вводила» в первую, сколько исправляла и комментировала ее. В «Наброске» речь шла о нисхождении органических форм природы к неорганическому. В «Введении» отстаивается эволюционная концепция восхождения от низшего к высшему.

По-русски впервые была опубликована в 1833 г. в Одессе под названием «Введение в умозрительную физику».

¹ Лесаже Ж. Л. (1724—1803) — швейцарский математик и физик. — 185.

² Сотворенная природа (лат.). — 193.

³ Творящая природа (лат.). — 193.

⁴ В оригинале вторая скобка отсутствует. — 202.

⁵ В оригинале буквой *m* обозначены два пункта. — 209.

⁶ «Первый постулат науки о природе — противоположность в чистом тождестве природы. Эту противоположность надлежит мыслить в ее чистом виде без какого-либо иного субстрата, кроме деятельности; ибо эта противоположность ведь и есть условие субстрата вообще. Тот, кто не может мыслить деятельность, не может мыслить противоположность без субстрата, вообще не способен к философствованию. Ибо всякое философствование начинается с дедукции субстрата». — 214.

⁷ «Явления электричества служат схемой природы, парящей между продуктивностью и продуктом; чередование силы притяжения и силы отталкивания есть подлинное состояние формирования». — 214.

⁸ «Ибо она — единственное, что нам дано для того, чтобы из нее могло возникнуть все». — 214.

⁹ «Следовательно, 1) это третье должно быть непосредственно обусловлено противоположностью; 2) этим третьим в свою очередь должна быть обусловлена противоположность. Чем же теперь обусловлена противоположность? Она есть противоположность лишь посредством *стремления* к тождеству. Ибо там, где нет стремления к единству, нет и противоположности». — 214.

¹⁰ «Природа есть деятельность, которая, чтобы длиться в качестве таковой, постоянно предполагает противоположность». — 215.

¹¹ «На *B* переносится вся неснятая противоположность. Однако в *B* она также не может быть полностью снята и переносится на *C*. Следовательно, противоположность в *C* поддерживается посредством *B*, но лишь постольку, поскольку *A* поддерживает противоположность, которая является условием *B*. — 217.

¹² «Распределение всегда есть только там, где противоположность в продукте не абсолютна, а относительна». — 217.

¹³ «Стремление к неразличенности получает преобладание над противоположностью в прямой зависимости от большего или меньшего расстояния от тела, совершающего распределение (так, например, на определенном расстоянии воздействие посредством распределения, которое магнитное или электрическое тело оказывает на другое тело, оказывается снятым). Различие в расстоянии от такого тела служит основанием различия небесных тел одной и той же системы, поскольку одна часть материи скорее подчиняется неразличенности, чем другая. Поскольку же условием каждого продукта является различенность, то она, будучи источником всего существующего, должна в каждый данный момент возникать вновь, но мыслиться как снятая. Посредством такого постоянного возникновения и снятия в каждый момент вновь происходит созидание». — 217.

¹⁴ Усилие (лат.). — 218.

¹⁵ «Это и есть тот ноль, вернуться к которому природа все время стремится и к которому она бы вернулась, если бы противоположность была когда-либо полностью снята. Представим себе изначальное состояние природы, равное 0 (недостатку реальности): можно, конечно, мыслить 0 разделенным на $1 - 1$ (ибо это = 0); однако если допустить, что это деление не бесконечно, как в бесконечном ряду $1 - 1 + 1 - 1, \dots$, то природа будет постоянно парить между нулем и единством — именно таково ее состояние». — 218.

¹⁶ «Тем самым предполагается, что то, что мы называем качеством и привыкли рассматривать как нечто однородное и как основание всякой однородности, по существу есть лишь выражение снятой различенности». — 219.

¹⁷ «Конструкция качества должна была бы являться опытом посредством снятия тождества и сопровождающих его феноменов». — 219.

¹⁸ «Каждое тело, следовательно и продукт в целом, должно мыслиться воспроизводимым в каждый данный момент». — 219.

¹⁹ «Всеобщее же никогда не воспринимается именно потому, что оно всеобщее». — 219.

²⁰ «Тем самым подтверждается сказанное выше, что падение к центру есть сложное движение». — 219.

«Снятие противоположных движений друг другом». — 219.

²² «Либо объект рассматривается на первой ступени становления или перехода из различенности в неразличенность. Явления магнетизма служат как бы толчком, который заставляет нас занять точку зрения вне продукта, что необходимо для конструирования продукта». — 219.

«Последует противоположное действие — отрицательное притяжение, т. е. отталкивание. Отталкивание и притяжение относятся друг к другу как положительная и отрицательная величины. Отталкивание — лишь отрицательное притяжение, притяжение — лишь отрицательное отталкивание; следовательно, как только притяжение достигает максимума, оно переходит в свою противоположность, в отталкивание». — 220.

²⁴ «Если обозначить факторы как + и — электричество, то на второй ступени + электричество имело относительное превосходство над — электричеством». — 220.

²⁵ «Бели уже не отдельные факторы двух продуктов, а сами продукты абсолютно противоположны друг другу». — 220.

²⁶ «Ибо продукт есть нечто, в чем противоположность снимается; не снимается она только неразличенностью тяжести. Следовательно, там, где два продукта противоположны друг другу, в каждом отдельном про-

дукте неразличенность тяжести должна быть абсолютно снята и целостные продукты должны тяготеть друг к другу». — 220.

⁷ «В электрическом процессе действует *не весь продукт*, а лишь один его фактор, тот, который обладает относительным превосходством над другим. В химическом процессе, где действует *весь продукт*, должна быть снята неразличенность всего продукта». — 220.

⁸ «Мы имеем, таким образом, следующую схему динамического процесса:

Первая ступень: единство продукта — магнетизм.

Вторая ступень: двойственность продуктов — электричество.

Третья ступень: единство продуктов — химический процесс». — 221.

¹⁹ Выводы, которые можно сделать из этой конструкции динамических явлений, уже частично предвосхищены в предыдущем изложении. Дополнительному объяснению послужит следующее.

Химический процесс, например, в своем наиболее полном завершении есть процесс сгорания. Как я уже указывал в другой связи, свечение сгораемого тела — не что иное, как его состояние при максимуме положительного электричества. Ибо горючесть всегда связана с положительным электричеством. Разве не должно это сосуществование света с химическим процессом в его наибольшей завершенности открыть нам основание *всякого* явления света в природе?

Что же происходит в химическом процессе? Два целостных продукта притягивают друг друга. Следовательно, *неразличенность единичного продукта* абсолютно снимается. Это абсолютное снятие неразличенности приводит все тело в состояние свечения, так же как частичное ее снятие в электрическом процессе приводит его в состояние частичного свечения. Следовательно, и свет, который, как нам представляется, идет к нам с Солнца, окажется не чем иным, как феноменом снятой в каждый данный момент неразличенности. Ибо поскольку тяжесть никогда не перестает действовать, то и ее условие — противоположность — следует рассматривать как вновь возникающую в каждый момент. Таким образом, можно считать, что в свете мы обладаем постоянно зримым явлением силы тяжести, и тем самым получило бы свое объяснение, почему именно тела мировой системы, эти основные вместилища тяжести, суть и основные источники света, получили бы свое объяснение, в *какой* связи находится действие света с действием тяжести.

Многообразное влияние света на отклонения магнитной стрелки, на атмосферное электричество, на органическую природу было бы объяснено тогда тем, что свет есть феномен постоянно снимаемой неразличенности — следовательно, феномен постоянно вновь вступающего в действие динамического процесса.

Следовательно, *одна* противоположность господствует во всех динамических феноменах — магнетизма, электричества и света; так, например, противоположность, которая служит условием электрических явлений, должна входить уже в первую конструкцию материи, ибо ведь все тела обладают электричеством». — 221.

³⁰ «Или, скорее, наоборот, более сгораемое всегда обладает зарядом положительного электричества; из чего следует, что сгоревшее тело достигло максимума положительного электричества». — 221.

³¹ «Так оно и есть. Ибо что же такое абсолютно негорючее? Без сомнения, лишь то, в соединении с чем сгорает все остальное, — кислород. Однако именно это абсолютно несгораемое, кислород, есть и начало отрицательного электричества, и тем самым подтверждается сказанное мною уже в «Идеях к философии природы», а именно что кислород является началом отрицательного рода и, следовательно, как бы представителем силы притяжения, тогда как флогистон, или, что то же самое,

положительное электричество, представляет положительную силу или силу отталкивания. Речь уже давно идет о том, что магнитные, электрические, химические и, наконец, даже органические явления влечены в единую великую связь. Эта связь должна быть установлена. Связь электричества с процессом сгорания безусловно можно показать еще на ряде экспериментов. Один из последних известных мне я здесь приведу. Сообщение о нем дано в *Шереровском* химическом журнале. Если наполнить лейденскую банку железными опилками и многократно заряжать и разряжать ее, а затем через некоторое время вынуть железо и поместить его на какой-нибудь изолятор, например на бумагу, то оно начнет нагреваться, раскиснет докрасна и превратится в окись железа. Этот опыт заслуживает повторения и тщательного исследования, он легко может привести к новым открытиям.

Великая связь, установить которую должна научная физика, охватывает всю природу. Следовательно, будучи установлена, она должна озарить новым светом *историю* всей природы. Так, например, несомненно, что геология должна исходить из земного магнетизма. Однако магнетизмом должно быть в свою очередь определено и земное электричество. Связь севера и юга с магнетизмом проявляется ведь даже в нерегулярных движениях магнитной стрелки. А с общим электричеством, которое, так же как тяжесть и магнетизм, имеет свою точку неразличности, связан и общий процесс сгорания, связаны и вулканические явления.

Значит, несомненно, что от общего магнетизма до вулканических явлений тянется единая цепь. Однако все это лишь отдельные попытки объяснения.

Для того чтобы придать этой связи *полную* очевидность, нам недостает центрального феномена, или центрального эксперимента, который предвещал уже Бэкон; я имею в виду эксперимент, в котором все функции материи — магнетизм, электричество и т. д. — так соединились бы в одном феномене, чтобы различима была каждая *отдельная* функция, чтобы не одна непосредственно исчезала в другой, но чтобы каждую можно было выявить обособленной. Этот эксперимент, когда он будет проведен, должен оказаться для *всей* природы тем, чем гальванизм является для природы органической (ср. речь о новом открытии Фарадея (1832))». — 222.

³² «Доказательство»: все динамические явления суть явления перехода из различности в неразличность. Но именно в этом переходе изначально конструируется материя». — 222.

³³ «Каждый индивидуум — выражение всей природы. Как существование *отдельного* индивидуума, так и вся органическая природа в целом основаны на этой последовательности ступеней. Все богатство и многообразие своих продуктов органическая природа обретает только благодаря тому, что она постоянно изменяет соотношение упомянутых выше трех функций. Так же и неорганическая природа производит все богатство своих продуктов посредством того, что она бесконечно изменяет соотношение тех трех функций, ибо магнетизм, электричество и химизм суть функции материи вообще и лишь постольку категории для конструкции всей материи. То, что эти три функции материи — не явления отдельных материй, а *функции материи вообще*, составляет подлинный глубочайший смысл динамической физики, которая именно благодаря этому бесконечно выше всех остальных направлений в физике». — 222.

⁴ «Дело в том, что органический продукт может мыслиться только как существующий под натиском внешней природы». — 223.

⁵ «В химическом процессе также выступают не лишённые субстрата, или простые, факторы, а *продукты* в качестве факторов». — 223.

³⁶ *Pumpe* И. В. (1776-1810) — немецкий физик. — 224.

«Пропасть, где действуют различные силы, разверзающаяся здесь перед нами, возникает уже при постановке такого вопроса: какое основание в первой конструкции нашей Земли могло привести к тому, что создание новых индивидуумов оказалось возможным лишь при наличии противоположных потенций? (Ср. сказанное по этому вопросу Кантом в его «Антропологии»)). — 224.

¹⁸ «Оба фактора не могут быть *едины*, они должны быть разъединены в различных *продуктах*, чтобы тем самым различие было постоянным». — 224.

⁹ «В продукте достигается неразличенность первой и даже второй потенции; например, посредством возбуждения достигается даже подступ к массе (т. е. неразличенность первого порядка) и даже *химические продукты* (т. е. неразличенность второго порядка), но неразличенность третьей потенции достигнута быть не может, поскольку она сама есть внутренне противоречивое понятие». — 225.

⁰ «Продукт продуктивен лишь потому, что он — продукт третьей потенции. Однако само понятие продуктивного продукта внутренне противоречиво. То, что есть продуктивность, не есть продукт, а то, что есть продукт, не есть продуктивность. Поэтому понятие продукта третьей потенции внутренне противоречиво. Из этого ясно, насколько искусственно состояние жизни, как бы насильственно вырванное у природы и существующее вопреки ее желанию». — 225.

⁴¹ «Что, следовательно, одна и та же природа создает одними и теми же силами органические и всеобщие явления, с той только разницей, что в органической природе эти силы находятся на более высокой ступени». — 226.

Система трансцендентального идеализма System des transzendentalen Idealismus

Работа написана на основе курса трансцендентального идеализма, который читался Шеллингом одновременно с натурфилософией в Йене начиная с зимнего семестра 1798 г. Из печати книга вышла в апреле 1800 г., вызвав оживленные отклики (наиболее существенные из них представлены в вышедшем в ГДР карманном издании труда Шеллинга: *F. W. J. Schelling. System des transzendentalen Idealismus. Leipzig, 1979*). Фихте внимательно прочитал «Систему трансцендентального идеализма» и пришел к выводу: «У Шеллинга, очевидно, иное понятие о трансцендентальном идеализме, чем у меня» (*Ibid. S. 296*). Переписка между Фихте и Шеллингом по этому поводу привела к окончательному разрыву между ними.

На русском языке «Система трансцендентального идеализма» впервые вышла в 1936 г. в двух идентичных вариантах — один со вступительной статьей П. Кучерова, другой — Н. Широкова (перевод В. Колубовского).

¹ Имеется в виду Фихте. — 228.

² «Журнал умозрительной физики» («*Zeitschrift für spekulative Physik*») выходил под редакцией Шеллинга в 1800—1801 гг. — 234.

³ Вилей природу гони, она все равно возвратится (лат.). *Гораций*. Послание I 10, 24. — 236.

⁴ *Органон* (греч. *organon*) — орудие. — 241.

⁵ по преимуществу (греч.). — 256.

⁶ принцип, в силу которого нечто должно существовать и быть познанным (лат.). — 257.

⁷ Шеллинг имеет в виду «*Zweite Einleitung in die Wissenschaftsleh-*

ге» (Второе введение в наукоучение), опубликованное в «Философском журнале» Ф. И. Нитхаммера в 1797 г. (рус. пер. см.: *Фихте И. Г.* Избр. соч. **М., 1916. Т. 1.** С. 442-506). — 258.

⁸ Работа Шеллинга «Общий обзор новейшей философской литературы» (*Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur, 1796*) затем получила название «Очерки, поясняющие идеализм наукоучения» (*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*) (*SWBd2*). — 260.

⁹ Способность воспроизводить себя до бесконечности (лат.). — 292.

¹⁰ потенциально (лат.). — 312.

¹¹ *Гемстергейс Ф.* (1720—1790) — голландский философ. Высоко ценился романтиками, в частности оказал большое влияние на Новалиса. — 331.

¹² предшествует протяженности (лат.). — 345.

¹³ О Кильмайере см. прим. 43 к с. 178. — 367.

¹⁴ Немецкое слово *Urteil* — «суждение» — буквально означает «перводеление» (*erteilen* — разделять, наделять). — 380.

¹⁵ *Силленис* — отношение атрибута или предиката к нескольким субъектам. — 397.

¹⁶ Шеллинг отсылает читателя к 1-й главе труда Канта «Религия в пределах только разума», которая первоначально вышла как самостоятельная статья. — 444.

¹⁷ *Матф. 5, 45*. — 448.

¹⁸ См. прим. 5 к с. 256. — 455.

¹⁹ *Иксион* — царь фессалийских лапифов, осужденный за оскорбление Геры вечно вращаться на огненном колесе. — 455.

²⁰ Разъятые члены поэта (лат.). *Гораций*. Сатиры I 4, 62. — 464.

²¹ «Абсолютный постулат всякого действия есть изначальноное». — 466.

²² «свободное». — 467.

²³ В авторском экземпляре скобки вычеркнуты. — 467.

²⁴ «Выявлено вне свободного действия, вне точки, в которой бессознательное представляется мне в качестве объективного». — 467.

²⁵ «И природа, поскольку она такова, служит нам первым ответом на вопрос: как или посредством чего может вновь стать для нас объективной та абсолютная гармония необходимости и свободы, которая была постулирована для возможности действия». — 468.

²⁶ «Посредством единой абсолютной гармонии, которая для являемости разделилась на сознательную и бессознательную деятельность». — 468.

²⁷ «Умозрительное и изначально доказательство». — 468.

²⁸ «Ибо в них природа представляется целесообразной в таком смысле, будто ей свойственно намерение созидать. Между тем главное заключается в том, что там, где нет никакого намерения, никакой цели, являет себя высшая целесообразность». — 469.

²⁹ «в отдельных ее частях или природа в целом, которая есть абсолютно органическое существо», — 468.

³⁰ «само по себе сущее, сущность души». — 471.

³¹ «от самосознания в свободном действии». — 471.

³² «То, что для свободного действия заключено в бесконечном процессе, должно стать в рассматриваемом созидании *настоящим*, действительным, объективным в конечном». — 473.

³³ «Здесь свободная деятельность полностью перешла в объективное, необходимое. Следовательно, продуцирование вначале свободно, напротив, продукт его являет себя как абсолютное тождество свободной деятельности с необходимой». — 474.

³⁴ Этот абзац в авторском экземпляре вычеркнут. — 474.

³⁵ «Ибо она сама есть производящее; вместе с тем это тождество полностью от нее оторвалось: оно стало совершенно объективным для нее, т. е. она стала для самой себя совершенно объективной». — 474.

³⁶ «Но приписывает добровольному дару его природы, т. е. совпадению бессознательной и сознательной деятельности». — 476.

³⁷ претерпевать бога, впасть в руки божьи (лат.). — 476.

³⁸ «с точки зрения голой рефлексии». — 476.

³⁹ «Ни одна из них не обладает приоритетом. Лишь неразличенность обеих отражается в художественном произведении». — 477.

⁴⁰ «Ибо, хотя и существуют возвышенные произведения искусства и возвышенное и прекрасное обычно противопоставляют друг другу, между прекрасным и возвышенным нет истинной противоположности; истинно и абсолютно прекрасное всегда возвышенно, а возвышенное (если оно действительно таково) прекрасно». — 479.

⁴¹ «Абсолютный переход в объективное». — 480.

⁴² «Вся философия исходит и должна исходить из принципа, который в качестве абсолютного принципа есть одновременно и совершенно тождественное. Абсолютно простое, тождественное, не может быть постигнуто или сообщено с помощью описания или вообще посредством понятий. Оно может только созерцаться. Подобное созерцание есть органон всякой философии. Однако это созерцание, которое есть не чувственное, а интеллектуальное, предмет которого есть не объективное, а абсолютно тождественное, само по себе не субъективно и не объективно, есть лишь внутреннее созерцание и не может стать для самого себя вновь объективным: объективным оно может стать лишь посредством второго созерцания. Это второе созерцание есть созерцание эстетическое». — 482.

⁴³ «Философия выводит весь продукт созерцания из разъединения не противоположенных ранее деятельностей». — 483.

⁴⁴ Это продуктивное созерцание, посредством которого создается объект, такое же, как то, из которого возникает предмет искусства, только в первом случае деятельность *затуманена* — ограничена, а здесь она чиста и неограничена. Способность к поэтическому творчеству, рассмотренная в ее первой потенции, есть первая способность души к творчеству, выраженная в конечных и действительных вещах, и наоборот...». — 483.

Бруно, или О божественном и природном начале вещей.

Беседа.

Bruno oder Uber das gottliche und naturliche Princip der Dinge. Ein Gespräch

Работа была написана для «Журнала умозрительной физики», но, поскольку в 1801 г. его издание внезапно прекратилось, увидела свет в виде книги в 1802 г. Смысл названия Шеллинг прокомментировал сам в авторских примечаниях в конце работы, приведя цитату из диалога Платона «Тимей». И по форме «Бруно» восходит к платоновским диалогам. Второе прижизненное издание работы вышло в 1842 г.

На русском языке диалог был впервые опубликован в кн.: Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. СПб., 1906 (авторские комментарии в этом издании опущены). Для настоящего издания выполнен новый перевод.

В уста лейбниціанца Ансельмо Шеллинг вкладывает докантовское понимание слова *Verstand* (ум) как высшей духовной силы постижения целого; иногда Шеллинг принимает кантовское значение понятий *Verstand* (рассудок) и *Vernunft* (разум). — 493.

² Платон. Федр 250e. — 497.

³ Софокл; цитата взята из фрагмента, сохраненного Плутархом. См. «Opera Sophoclis», ed. Brunk. T. 4. P. 686. — 502.

⁴ Аристофан. Лягушки 455. — 503.

⁵ Платон. Филеб 16c13. — 511.

⁶ Примечания принадлежат Шеллингу; страницы указаны по настоящему изданию. — 585.

⁷ Должно различать два вида причин — необходимые и божественные — и отыскивать во всем причины второго рода, дабы стяжать через это для себя блаженную жизнь, насколько природа наша это допускает (греч.). Платон. Тимей 68e6 — 8. — 585.

⁸ Jacobi F. P. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. 1785. — 586.

⁹ Но и тьма не затмит от Тебя, и ночь светла, как день: как тьма, так и свет (Пс. 138, 12). — 587.

¹⁰ Ничто не может быть тем же самым, целым и чем-то другим. — 587.

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| <i>А. В. Гулыга. Философское наследие Шеллинга</i> | 3 |
| Философские письма о догматизме и критицизме | 39 |
| О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света | 89 |
| Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки | 182 |
| Система трансцендентального идеализма | 227 |
| Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа | 490 |
| Приложение | 590 |
| Примечания | 592 |
| Указатель имен | 605 |
| Предметный указатель | 607 |

Шеллинг Ф. В. Й.

Ш 44 Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. Т. 1/Сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга. — М.: Мысль, 1987. — 637[2] с, 1 л. портр. — (Филос. наследие).
(В пер.): 2 р. 90 к.

В первый том Сочинений Ф. В. Й. Шеллинга входят работы 1795—1802 гг., представляющие его натурфилософию и диалектику: «О мировой душе» (на русском языке публикуется впервые), «Философские письма о догматизме и критицизме», «Введение к наброску системы натурфилософии», «Система трансцендентального идеализма», «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (даны в новом переводе).

Ш 0302010000-171
004(01)-87 подписное

ББК 87.3

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

Том 1

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*
Редактор *В. П. Гайдамака*
Младший редактор *С. О. Крыштановская*
Оформление серии художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полещицкая*
Технический редактор *Л. П. Гришина*
Корректор *З. Н. Смирнова*

ИВ № 2006

Сдано в набор 10.01.87. Подписано в печать 31.07.87. Формат 84 X 108 1/32. Бумага типографская № 1. Обыкн. новая гарнитура. Высокая печать. Усл. печатных листов 33,7 с вкл. Усл. кр. — отг. 33,7. Учетно-издательских листов 39,71 с вкл. Тираж 50 000 экз. Заказ № 848. Цена 2 р. 90 к.

Издательство «Мысль». 117071, Москва, Ленинский пр., 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.