

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

## ВЕРА И ЗНАНИЕ

или

### РЕФЛЕКСИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ

#### В ПОЛНОТЕ СВОИХ ФОРМ

#### КАК ФИЛОСОФИЯ КАНТА, ЯКОБИ И ФИХТЕ\*

С.

ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ

**В** философии Канта первое — мышление, бесконечное, форма объективного; но абсолютная противоположность его особенному, конечному, бытию в познающем субъекте бессознательна или в то же время не объективна для последнего, или, можно также сказать, абсолютное тождество, в котором противоположность снята, чисто объективно, голая мысль, — и то, и другое означает одно и то же, ведь они — эта форма абсолютной объективности, потустороннее тождества для познания, и субъективное, познание, в которое перенесена абсолютная противоположность, — не сходятся друг с другом. В философии Якоби первое — сознание о ней, и противоположность, которая есть в познании, точно также, чтобы представлять ее себе разрешенной, спасается бегством в противоположности последнего, потустороннем познания, но в переходе к этим абсолютно противоположенным имеется середина; однако сама эта середина есть субъективное, тоска и боль. Эта тоска в философии Фихте синтезируется с кантовской объективностью, но не так, чтобы обе противоположные формы растворялись бы в истинном тождестве и безразличии и выступала бы абсолютная середина, а так, что само субъективное соединение Якоби в живости индивидуума лишь воспринято в объективную форму. В философии Канта не видно ни малейшей печали из-за противоречия пустой всеобщности по отношению к живой особенности; в теоретическом оно утверждается абсолютно, а в практическом, понятие которого несет с собой задачу его снятия, формализм правоповедения и морали выступает без живости, также как и без истины. Философия Якоби обладает тождественным бытием всеобщего и особенного в индивидуальности, правда, субъективной; поэтому такое соединение может быть лишь печалью и тоской, а особенность должна быть перманентным, святым и абсолютным. У Фихте сама эта субъективность тоски сделана бесконечным, есть мыслимое, и абсолютное требование есть кульминационный пункт системы — «Я должно» быть равно не-Я; но в нем нельзя познать пункт безразличия.

\* Окончание. Начало см.: «ESSE: Философские и теологические исследования». Т. 1. № 1. 2016. С. 98–132; Т. 1. № 2. 2016. С. 136–182. Перевод с немецкого и примечания *Антон Иваненко*.

Выше упоминалось о том, как система поднимается до отрицательной стороны абсолютного, бесконечности, Я как абсолютного мышления; и постольку она — чистый идеализм, который, однако, поскольку эта отрицательная сторона сама полагается как абсолютно положительное, становится формальным и противопоставляет себе реализм; тем, что он отождествляет противоположности лишь в бесконечном, т. е. абстрагирующее мышление, чистую деятельность противопоставляет бытию, делает абсолютным, он не уничтожает их поистине, но это интеллектуальное созерцание есть нечто формальное, также как и этот идеализм, и против мышления выступает реальность, против тождества интеллектуального созерцания — противоположность, а все тождество — относительное тождество причинной взаимосвязи в определении одного другим.

Согласно задаче философии, как она была определена локковской и юмовской культурой, мир должен быть расчислен с точки зрения субъекта и отныне объяснен; в этот, должный быть объясненным, мир привносится та же противоположность, что и имеющая место между ним и субъектом, она разделяется на идейную и реальную стороны; так что идейное в относительной противоположности реальному один раз становится чистым, абстрагирующимся от реальности тождеством или чистым понятием, а другой раз оно — относящееся к реальности, пространство, время, категории, идеальность реального. Объективное или всеобщее реального состоит лишь в том, что есть идейная сторона в разделении мира, так что идеализм, стремящийся к объяснению объективного мира, также выводит его непосредственно, поскольку он познал объективное как идейное, из принципа идейного, Я, всеобщего, того, что вообще в противоположности миру есть субъект, и тем самым снимает в себе и для себя бытие объективного. Этот критический идеализм, который Фихте обрисовал более резкими чертами, есть, как само собой ясно, нечто формальное, всеобщее противоположного субъекту мира, положен как всеобщее, идейное, как мышление, и тем самым как Я; но особенное остается с необходимостью, и если, согласно излюбленной идее философии, речь должна зайти об объяснении, то без объяснения остается наиболее интересная сторона объективного мира, сторона его реальности. То, что реальное как то, что есть для восприятия, есть нечто эмпирическое и под этим названием прямо-таки отбрасывается и объявляется недостойным рассмотрения, как это делает Кант, настолько же неудовлетворительно, как и то, когда Фихте демонстрирует, что восприятие есть нечто просто субъективное и что «красное» и т. д. лишь субъектом распространяется на плоскость и тем самым получает объективность<sup>1</sup>; ведь это вопрос не об идеальности, а о реальности; и безразлично, есть ли реальность бесконечное множество восприятий или свойств вещей. В практической части наукоучения, правда, делается мина, как будто абсолютная для

1 Гегель, о чем он упоминает ниже, рассматривает здесь учение Фихте в первую очередь на основе работы последнего «Назначение человека» («Die Bestimmung des Menschen»), опубликованной в 1800 г. Приведенное утверждение характерно для «Книги второй. Знание» данной работы. См. немецкий оригинал: Fichte 1800, 87; в рус. изд.: Фихте 1993б, 109.

идейной стороны реальность, вещи, каковы они в себе, должны быть выведены из того, какими мы должны их сделать; однако налицо нет ничего, кроме анализа понятия стремления и побуждения в интеллигенции, и выводятся некоторые рефлексивные понятия для чувства, что чувства должны быть **различными**, или при задании системы вещей, какими они **должны** быть, анализируется лишь формальное понятие **долженствования**; но кроме этой формальной сущности ни в малейшей степени не конструируется само чувство как реальная система или также тотальность долженствования, ведь долженствование уже в себе и для себя совершенно не допускает никакой тотальности; а многообразность реальности является в качестве непостижимой, изначальной определенности и эмпирической необходимости; особенность и различие как таковое есть абсолютное. Точка зрения для этой реальности есть точка зрения каждого единичного; и для каждого единичного его реальность есть непостижимая сфера обычной действительности, в которую он просто заключен. Не стоит упоминать о том, насколько безразличен для этой абсолютности эмпирического этот формальный идеализм, доказывающий, что вся эта эмпирическая реальность есть лишь субъективное, чувство, ведь эта форма не изменяет ничего в обычной и непостижимой необходимости эмпирического наличного бытия; и при этом совершенно не приходится мыслить истинную идеальность действительности и реальной стороны, являются ли они как свойства вещей или как восприятия.

Формализм названного здесь идеалистическим знания, развитый в философии Якоби, обладающей самым определенным и открытым сознанием его, собственно, не нуждается в дальнейших объяснениях в связи с философией Фихте, разделяющей его с другими посредством принципа субъективности и того, что абсолютное тождество есть не для познания и знания, а лишь для веры. Существенное его заключается в том, что чистое понятие, пустое мышление, непостижимым образом прибавляется к содержанию, определенности понятия, или, наоборот, определенность — к неопределенности; в сути дела ничего не меняет то, называется ли, согласно философии Якоби, объективное, данное — первым, к которому понятие добавляется позднее, или делает ли Фихте первым пустое знание, Я, чья сущность — та же самая, что и сущность пустого рассудка анализирующего знания, собственно, — тождество, для которого чуждая ему, непостижимая из него определенность появляется у Фихте как более позднее.

Если, согласно идеализму Фихте, Я не воспринимает и не созерцает вещи, а созерцает лишь свое восприятие и созерцание и знает лишь о своем знании, то чистая пустая деятельность, чисто свободное действие, есть первое и единственно достоверное; и нет просто-напросто ничего, кроме чистого знания и чистого созерцания, и восприятия, Я=Я; позже мы увидим, как посредством абсолютного акта воли весь уничтоженный чувственный мир вообще получает реальность, но знание об этой реальности, отношение абсолютной пустоты и неопределенности знания к определенности и этой реальности есть

непостижимое, и одно другому, особенное всеобщему, точно также чуждо, как эмпирически данная определенность Якоби — неопределенности или понятию анализирующего рассудка. Способ Фихте — знать лишь о знании, собственно, лишь о пустом тождестве, — создал себе, однако, с помощью своего собственного формализма путь к особенному; признается, что единственная истина и достоверность, чистое самосознание и чистое знание, есть нечто неполное, обусловленное чем-то иным, т. е. что абсолютное системы не абсолютно, и именно поэтому нужно двигаться далее к чему-то иному; эта признанная неполнота абсолютного принципа и познанная отсюда необходимость ухода к чему-то иному есть принцип дедукции чувственного мира; полностью пустое, с которого начинают, посредством своего абсолютного недостатка обладает тем преимуществом, что оно имманентно в себе несет непосредственную необходимость наполнять себя, уходить к иному, а от этого иного — к иному иному в бесконечный объективный мир. Есть ли более высокая априорность принципа, чем такого, в котором непосредственно заключена необходимость целого? Необходимость, на которой основывается то, что принцип есть лишь часть и посредством его бесконечной бедности есть бесконечная возможность богатства; принцип таким образом играет двойную роль: один раз он абсолютен, другой раз — просто конечен, и в последнем качестве он может стать исходным пунктом для всей эмпирической бесконечности.

Формализм этого принципа, рассматриваемый для себя, также обладает тем большим преимуществом, что его легко сделать понятным; всегда жалуются на трудность требования интеллектуального созерцания, в свое время рассказывали, что люди впадали в безумие в отношении начала, произведения чистого акта воли или интеллектуального созерцания, и это, без сомнения, было вызвано названиями предметов, которые Фихте описывает как простые и довольно обычные, и в отношении которых трудно лишь убедить себя в том, что речь действительно идет об этом обычном и простом. Созерцать какую-либо вещь, нечто чужеродное для чистого сознания или Я, которое, согласно выражению Фихте, также дано в обычном сознании, это — эмпирическое созерцание, а оно, абстрагированное от всего чужеродного в сознании и мыслящее самого себя, — интеллектуальное созерцание; абстрагироваться в каком-либо знании от всего определенного содержания и знать лишь чистое знание, чисто формальное последнего, это — чистое абсолютное знание; но это абстрагирование произвести легко и каждый знает то, в чем он может произвести абстрагирование. Но не стоит беспокоиться и из-за того, от чего абстрагировались, ведь оно не пропадает, а, скорее, вновь все равно выступает для знания и для действия во всей своей эмпирической полноте и широте; философия лишь делает эту случайность обыденного сознания методической, ни в малейшей степени не лишая его его случайности и обыденности.

Методическое этого знания или философия об обыденном сознании состоит в том, что, во-первых, исходят из чего-то просто истинного и достоверного,

Я, самого знания во всяком знании, чистого сознания; но, так как оно непосредственно выказывает себя в качестве принципа дедукции лишь тем, что оно просто неполно и чисто конечно, то его истина и достоверность такого рода, который отбрасывается философией; ведь для нее истина и достоверность есть лишь в том, что ни неполно, ни абстракция, ни обусловлено.

Но то, что пустота знания есть принцип продвижения, это именно приспособляется к тому, что оно просто недостаточно и, следовательно, непосредственно нуждается в ином и становится точкой присоединения для иного, которое есть его условие. Форма, в которой объективный мир как чуждое прибавляется к тому, что дополняется им, собственно, к чистому знанию, есть заключение от недостатка определенного состояния в точке присоединения к его необходимости, от неполноты абсолютного, которое само есть одна часть, — к другой части, которая его дополняет. Но то, что в положенном в качестве абсолютного есть недостаток, что оно есть лишь часть, это усмотрение возможно лишь посредством идеи тотальности или вообще лишь посредством сознания того, что для целей так называемого интеллектуального созерцания, мышления самого себя и чистого знания абстрагировались от иного чужеродного, принимаемого затем обратно. Почему же в качестве абсолютного выступает не сама эта идея тотальности, при измерении которой чистое знание демонстрирует себя в качестве неполного, а познанное в качестве части и недостаточного, — для этого не видно никакого основания, кроме того, что эта часть обладает эмпирической достоверностью и истиной, ведь каждый знает, что он знает; такой эмпирической истине отдается предпочтение перед абсолютной истиной тотальности. Но заключение от одной части к другим есть не что иное, как принятие обратно того, от чего абстрагировались, или, так как то, что получилось в результате абстракции, непосредственно находится в отрицательном отношении с тем, от чего абстрагировались, последнее содержится в первом, хотя и в отрицательной форме, то дедукция — не что иное, как превращение знаков, минуса — в плюс; в чистом знании чувственный мир положен как минус, от него абстрагируются, он стал отрицательным; заключение к нему состоит в том, что он теперь полагается как плюс, а этот плюс — как условие самосознания; в свободе разумного существа объективное, к которому направлена его свобода, положено как минус, дедукция сферы для свободы заключается, следовательно, в том, что оно полагается с плюсом, как сущее; также как пустой кошелек есть кошелек, в отношении к которому деньги, разумеется, уже положены, хотя и со знаком минус, и деньги можно непосредственно из него дедуцировать, потому что они непосредственно положены в его недостатке. Познание посредством такой дедукции не есть в себе и для себя истинное познание, ведь последнее начинается с абсолютного, которое не есть ни часть, ни неполное, ни достоверность и истина лишь для эмпирии, ни абстракция, но есть посредством истинного интеллектуального созерцания. Это познание из недостатка в основе своей покоится на такой же данности объектов для анализирующего

мышления, как Якоби, Кёппен<sup>2</sup> и другие находят многообразное и его взаимосвязь в обнаруженных и принятых на веру фактах сознания, разница лишь в том, что у Якоби и Кёппена найденное имеет положительный знак, у Фихте же, напротив, — отрицательный, первые **находят** как имеющееся то, что Фихте **находит** как недостающее. Поэтому этот идеализм — истинный переворот формального знания, но не так, как говорил Якоби, — куба Спинозизма<sup>3</sup>, ведь куб Спинозы перевернуть нельзя, поскольку он парит в свободном эфире и у него нет ни верха, ни низа, также нет никакого шара или черепахи, на которой бы он стоял, но он покоится и имеет свое основание на себе самом, он сам — свой собственный шар и черепаха; неправильный же многогранник формального знания, напротив, лежит на чуждой ему почве, в которой его корни и которая есть его носитель, следовательно, для него есть верх и низ; обычное формальное знание в качестве основания имеет многообразную эмпирию, но тянет из нее в идейную атмосферу многообразные шпигицы понятий; формальное знание Фихте — превращение первого, оно начинается в атмосфере, в которой то же самое преднаходимо лишь отрицательно и идейно, и, сознавая его идеальность, опускает вниз отрицательно преднаходимое содержание с положительным знаком в качестве реальности.

Что же касается **продукта** такого познания, которое начинается с некоторой части и хочет выразить недостаток в продвижении по частям в качестве положенной для знания тотальности, то кажется, что продукт не только может быть тотальностью, но и должен быть. Ведь ее идея кажется предпосланной, поскольку лишь посредством нее может быть познано то, что это абсолютно достоверное первое есть лишь часть; следовательно, поскольку она — истинно первое, то кажется, что продвижение развития должно ее излагать; но то, чтобы целое этого продвижения было тотальностью, невозможно именно из-за того, что познанное в качестве части, недостаточное, должно обладать абсолютной истинной и достоверностью. Чистая эмпирия, которая не знает о части, ведь часть не фиксируется рефлексией в качестве просто обладающей сущностью, пожалуй, может начать с части и посредством продвижения по частям описать и изобразить весь круг, ведь, потому что она — эмпирия, она не попадает в капканы рефлексии, делающей часть некоторым в-себе и потому неспособной достичь целого; но продуцируемая или, скорее, найденная эмпирией тотальность, если даже она и дана как таковая представлению, есть не для познания; ведь для последней части должны быть определены просто целым, целое должно быть первым познания. Это формальное, найденное отрицательным, превращенное в положительное, познание, поскольку оно начинается не с целого, а продвигается от части к части, не может выйти из своей частичной

2 См. прим. 60 к переводу третьей части «Веры и знания» Гегеля, опубликованной в предыдущем номере журнала «Esse: философские и теологические исследования» (Гегель 2016, 151).

3 Оценка со стороны Ф. Г. Якоби отношения философии Фихте к философии Спинозы содержится в работе «Письмо Якоби к Фихте» (Jacobi 1799, 3). См. рус. пер.: Якоби 2006, 210 («Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте» (1799)).

сущности ни для представления вообще, ни для познания; ведь если и кажется, что абсолютная идея предносится ему в том, что оно познало пустое знание в качестве чего-то неполного, то эта идея непосредственно означает лишь отрицательность иного, которое необходимо и само, опять же, есть лишь конечное, часть, иное, и так до бесконечности; оно демонстрирует себя в качестве чего-то просто формального, потому что конечная точка присоединения, следовательно, часть, есть в-себе, абсолютное, посредством чего всякая истинная идея тотальности просто-напросто уничтожена. То, что производит дедукция посредством своего трюка по превращению отрицательного в положительное, с необходимостью есть, поэтому, та же самая масса обычной эмпирической реальности, везде конечная природа, чувственный мир; посредством абстракции от чужеродного в Я от него абстрагировались не спекулятивно, т. е. оно было не уничтожено, а была положена та же самая формула в той же самой взаимосвязи и той же самой действительности, лишь с отрицательным знаком в форме недостатка, как зеркало в обычном эмпиризме воспринимает ее и идейно полагает в себе, а затем возвращает ее, и это возвращение или перечисление того, чего недостает недостатку, называется имманентной, трансцендентальной дедукцией. Так как конечность начального пункта, который абсолютен, делает невозможным то, чтобы порождение познания было истинным целым, ведь последнее возможно лишь посредством того, что часть не есть в себе, то истинный идеал, в котором исчезла бы конечность эмпирической реальности, ставшая аффектом для природы, просто невозможен; нет другой полноты представлений, кроме как конечных, природа есть просто чувственный мир; изменение, происходящее с обычным эмпиризмом, заключается в том, что он должен быть дедуцирован, т. е. в том, что система или, лучше, масса, ведь о системе и думать не приходится, необходимых для обыденного сознания представлений сначала полагается в качестве чистого недостатка и связывается с тем, что есть субъект этого недостатка, собственно, с Я; и можно произвольным образом один раз рефлексировать о чистом недостатке, другой — о массе недостающего, один раз мыслить чистое знание, и только чистое знание, пустоту, ничто, а другой раз — все содержание этого ничто как массу субъективных, но лишь субъективных аффектов; оба, чистый минус и то, чего недостает Я в том, что оно есть недостаток, неразделимы, ведь абстракция непосредственно есть лишь с помощью того, что она находится в отношении с тем, от чего абстрагировались, или того, что оно положено с отрицательным знаком. Теоретическая наука состоит теперь в познании недостатка и многообразного, которого лишены, но собственную реальность, истинный плюс, получают лишь посредством чистого акта воли; однако одно не есть без другого, пустота — без того, от чего она пуста, положено ли оно идейно или реально, субъективно или объективно.

Я, которое во втором разделе «Назначения человека»<sup>4</sup>, изложения которого мы преимущественно намерены здесь придерживаться, полагается

4 Далее Гегель отсылает читателя к сочинению Фихте «Назначение человека».

в свободе с помощью духа, когда оно под конец полагает себя действительно положенным в свободе, мыслит вовсе не об этой своей полной связанности эмпирической необходимостью и не о непостижимой сфере своей обычной реальности в чувстве, — на вопрос духа на с. 88: «Ты ведь не осязаешь никогда вообще?» оно мимоходом отвечает: «Ни в коем случае. Каждое ощущение — определенное ощущение. Никогда не видят, или осязают, или слышат вообще, но всегда видят, осязают, слышат нечто определенное, красный, зеленый, синий цвет, холод, тепло, гладкое, шероховатое, звук скрипки, голос человека и **тому подобное** (это тому подобное, пожалуй, охватывает остальную природу, но избранное последним должно быть названо по имени в упомянутом, зеленом, красном, звуке скрипки; однако среди определенностей примеры определенных форм были более интересными и соответствующими цели, чем примеры бесформенного). **Пусть это будет решено нами**»<sup>5</sup>. — Я полагаю себя освобожденным от всего этого определенного и от определенности своего эмпирического существования вообще посредством того, что оно убеждает себя в том, что все эти определенности суть в нем и лишь его аффекты, знание об этом — непосредственное знание о его состоянии, а вся цепь обычной необходимости — лишь односторонняя, следовательно, оно свободно посредством того, что субъект для себя самого, посредством аффектов, не посредством вещей, есть абсолютно эмпирическое существо, — противоречие, которое нужно отнести к числу наиболее резких. Из-за убежденности в том, что сознание **вещи вне нас** есть абсолютно не что иное, как продукт нашей собственной способности представления, дух объявляет Я свободным и навеки избавленным от страха, который его унижал и мучил, свободным от необходимости, которая существует только в его мышлении, и от действительности вещей, существующих вне него<sup>6</sup>, — как будто оно существует не в той же самой неволе своего состояния, в той же самой необходимости, несмотря на то, что ее больше нет в форме его мышления в качестве внешнего объекта, с той же самой действительностью, произвольностью и случайностью, в виде ряда аффектов и состояний. Так как Я все еще одарено тем же самым богатством реальностей как восприятий, то непонятно, как оно может впасть в скорбь о фасоне вещности, который потеряла его система аффектов, что отныне нет ничего, абсолютно ничего, кроме представлений, определений сознания как голого сознания<sup>7</sup>; ему стоило бы жаловаться не на то, что оно потеряло, ведь этот голый фасон объективности и телесности сладкого и горького не стоит хлопот, а на то, что оно остается богато своей неповрежденной необходимостью во всей ее широте и объеме, сладкого и горького, красного и т. д. восприятия и голого факта

5 Fichte 1800, 88; рус. пер.: Фихте 1993б, 109. Выделения, как и текст в скобках, принадлежат Гегелю.

6 Fichte 1800, 161–162; рус. пер.: Фихте 1993б, 143.

7 Fichte 1800, 163; рус. пер.: Фихте 1993б, 144.



созерцания (с. 169)<sup>8</sup>, к которым вещь, которую одну оно только и потеряло, добавляется лишь посредством мышления; Я могло бы назвать дух нечестивым<sup>9</sup> не из-за того, что он у него забрал, а из-за всей конечности, которую он ему оставил.

Непосредственный продукт этого формального идеализма, возникший для нас, показывает себя, следовательно, в следующей форме — пустому мышлению противостоит царство лишенной единства эмпирии и чисто случайного многообразия. Если пустое мышление полагается в качестве действующей и реальной силы, оно должно, как и остальная объективность, быть познано в качестве некоторого идейного; или, чтобы иметь чистой противоположность эмпирической необходимости и многообразия, оно должно быть положено не в качестве реально действующей силы, т. е. в отношении к реальности, а чисто для себя как пустое единство, как совершенно отделенная от особенности всеобщность. Чистый разум Канта есть то же самое пустое мышление и реальность точно также противоположна этому пустому тождеству, а их несогласующееся есть то, что делает необходимой потустороннюю веру; однако реальность, которая необходимым образом лишена тождества с практическим разумом, рассматривается в кантовской философии не просто лишь в совершенно эмпирическом отношении, как имеющаяся в качестве восприятия эмпирического субъекта, как только она и может выступать в идеализме Фихте, но Кант в то же время познает ее в качестве более высокой реальности, собственно, — в качестве органической системы и прекрасной природы; в то время как кантовский идеализм проигрывает в чистоте абстракции, полагающей тождество из различия и противопологающей его последнему в качестве одного члена противоположности, а другой член полагающей в качестве чистой эмпирической необходимости и лишенной всякого тождества множественности, он выигрывает по отношению к этому формализму в том, что в одном месте системы спекулятивная идея выступает в большей мере.

Таким образом в идеализме Фихте система знания есть знание о совершенно пустом знании, которому абсолютно противоположна эмпирическая реальность, о единстве, которому абсолютно противоположна многообразность, и об относительном тождестве обоих. Такому формальному знанию, которое может довести не далее, как до относительного тождества и его абсолютной противоположности, обладающей у Канта популярной и менее абстрактной формой счастья и моральности, истинное тождество должно противостоять как абсолютная потусторонность; поскольку мышление и знание просто лишь формальны, лишь в противоположности, лишь относительно, то разумное познание и спекулятивная идея непосредственно снята и невозможна; наивысшее усилие формального знания — признание своего ничтожества и долженствования; но поскольку оно не поистине отказывается от себя, постольку

8 Fichte 1800, 169; рус. пер.: Фихте 19936, 146.

9 Fichte 1800, 174; рус. пер.: Фихте 19936, 149.

долженствование откладывается в долгий ящик, оно остается волей, которая ничего не может, кроме как продолжаться до бесконечности и до ничто, но не проникает посредством этого к положительному разумному познанию.

Эта форма троичности: полагания, мышления, бесконечности, затем — бытия, противопологания, конечности, и, так как первые два суть просто различные, — их отношения друг к другу для знания, которое само есть двойственное отношение: а) несовершенное, положительное отношение для знания, б) абсолютное тождество обоих, и последнее есть вне такого знания и познания, эта форма троичности выражает всю систему во всех ее изложениях, как вначале — в наукоучении; две первых части или противоположность содержатся в двух первых ее основоположениях, первое из которых, Я = Я, есть не что иное, как формальное тождество, бесконечность, которой противостоит конечность, и именно потому, что это основоположение с необходимостью вне себя и после себя имеет еще второе, абсолютное для него, непознаваемое из Я = Я; это второе действие должно быть обусловленным по своей материи, оно — действие в отношении к другому действию; но (с. 18 наукоучения<sup>10</sup>) условие, при котором полагалась бы противоположность Я, совершенно не может получиться из Я = Я, так как форма противопологания столь мало содержится в форме полагания, что она, скорее, сама ей противоположна. То, что полагание, также как и противопологание, оба суть действия самого Я с тождеством, которое — то же самое, что находилось в прежнем субъекте, в простой субстанции души как в **общем** для разнообразных противоположных деятельностей сосуде, приносит столь мало, что оно, скорее, — самое формальное и то, что эта философия сильнее всего должна отвергать. А начинание с противоположности есть отчасти предварительное, проблематическое философствование, которое возится с вещами, которые суть ничто, с пустыми абстракциями, и лишь в последующем синтезе создает для них реальность, как признает Фихте, говоря, что это чистое Я и не-Я вне и до продуктивной способности воображения может быть чем-то устойчивым для мышления лишь посредством обмана способности воображения<sup>11</sup>; отчасти это проблематическое философствование, которое просто противопоставляет бесконечное, мышление противопологанию, материалу, а многообразный материал или противопологание постулированием присоединяет к первому и принимает эмпирически, так как каждый находит в своем сознании такое противопологание, — такое философствование не разрешается в истинном тождестве; третье основоположение есть отношение в указанном двойственном плане, в одном — формального знания и конечного отношения посредством причинной взаимосвязи, которое целиком и полностью есть в различии

10 Гегель здесь и далее ссылается на работу Фихте «Основа общего наукоучения», печатавшуюся постепенно отдельными тетрадями в 1794–1795 г. См. немецкий оригинал: Fichte 1794, 18; рус. пер.: Фихте 1993, 85.

11 Fichte 1794, 191–195; рус. пер.: Фихте 1993, 217–221.

и делении, в другом — для веры, посредством которой абсолютное тождество есть вне познания; но обе стороны отношения, форма знания и материя веры, просто не могут стать одним. Выделение одного члена противоположности, собственно, бесконечности, односторонняя рефлексия о первом основоположении, составляет этот идеализм, но не иначе, чем обычнейшая рефлексия есть идеализм как отрицание особенности, положительно формальное тождество. Из-за этой формы троичности, в которой знание есть в различии, а безразличное есть лишь или бесконечность, формальное тождество, или по ту сторону познания, система Фихте не выходит за пределы принципа общего человеческого рассудка, а после того, как распространился ложный предрассудок, что она — не система обычного человеческого рассудка, а спекулятивная система, она старается изо всех сил в новых изложениях устранить этот предрассудок, что справедливо. Нет ничего яснее, чем то, что Якоби неверно понял эту систему, когда он в письме Фихте полагает, что фихтевским способом произведена философия «из одного куска»<sup>12</sup>, истинная система разума, и даже полагает, что это возможно лишь фихтевским способом. Якоби противопоставляет философии Фихте то, что под истинным **он** понимает нечто, что есть **до** и **вне** знания; но в этом философия Фихте полностью согласна с философией Якоби, абсолютное есть для нее лишь в вере, не в познании; Фихте столь же мало прегрешает, как пишет Якоби в предисловии к письму, с. VIII<sup>13</sup>, против величия места, в котором истинное есть вне познания, он столь же мало намерен включить его в округ науки, что, скорее, абсолютное тождество есть для него просто вне знания, знание, как этого требует Якоби, лишь формально и есть в различии, что Я не может быть равно Я, что может быть мыслимо не абсолютное, а лишь субъект и объект, одно **за** другим, одно **определяющим** другое, оба — лишь в причинной взаимосвязи. О том, что не могут мыслить абсолютное тождество мышления и бытия, Спиноза пишет в princ. phil. Cart. p. I. prop. VI. shol.: «Quidam sunt, qui negant, se ulla Dei (т. е., как Спиноза определяет Бога, сущности, в идее которой необходимым образом есть существование, или идея которой есть Одно с бытием) ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies: non hercle magis quam si virum a nativitate caecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus»<sup>14</sup>.

12 Гегель снова отсылает читателя здесь и далее к «Письму Якоби к Фихте». См.: Jacobi 1799, 14; рус. пер.: Якоби 2006, 215.

13 Jacobi 1799, VIII; рус. пер.: Якоби 2006, 207.

14 Гегель цитирует первую часть схолии к Теореме 6 первой части сочинения Спинозы «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом» («Renati des Cartes principiorum philosophiae. Pars I et II. more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamen»). Рус. пер.: «Некоторые отрицают, что они имеют какую-либо идею бога, хотя, как они сами говорят, они его почитают и любят. И если даже сделать

Почему философия Якоби так ненавидит нигилизм, который она находит в философии Фихте<sup>15</sup>, было показано ранее; а что касается в этом отношении самой системы Фихте, то задача нигилизма заключается, разумеется, в чистом мышлении, но она не способна его достичь; поскольку это чистое мышление остается просто на одной стороне и, следовательно, эта бесконечная возможность имеет против себя и одновременно с собой бесконечную действительность; и таким образом Я просто до бесконечности аффицировано не-Я, как это и должно быть, так как бесконечность, мышление, которое есть лишь один член противоположности, должно быть положено в качестве сущего **в-себе**; но поэтому его коррелят просто не может быть уничтожен, а высказывает с непреодолимой эластичностью, ведь высшей судьбой они прикованы друг к другу алмазными цепями. Но первое философии — познать абсолютное ничто, чему философия Фихте содействует столь же слабо, сколь сильно философия Якоби ненавидит ее за это; в противоположность этому они обе пребывают в противоположном философии ничто, конечное, явление обладает для обеих абсолютной реальностью, для обеих абсолютное и вечное есть ничто для познания. Якоби упрекает кантовскую систему в том, что она — смесь из идеализма и эмпиризма; из этих ингредиентов его упрек направлен не на эмпиризм, а на идеалистическое или сторону бесконечности; хотя она и не может добиться совершенства истинного ничто, она уже и так непереносима для него, потому что она угрожает абсолютности эмпирического и в ней заключается требование уничтожения противоположности. — Якоби пишет: «Бог есть, и есть **вне** меня, живая, пребывающая для себя сущность, **или** Я есмь Бог. **Третьего не дано**»<sup>16</sup>. Философия же, напротив, говорит — «**Третье есть**, и философия есть посредством того, что есть третье», поскольку она придает Богу не только предикат бытия, но и мышления, т. е. Я, и познает его как абсолютное тождество обоих, не признает для Бога никакого **вне** и именно поэтому столь же мало признает его в качестве такой пребывающей **для себя** сущности, которая определена некоторым вне него, т. е. вне которого было бы еще другое пребывание, не признает вне Бога совершенно никакого пребывания и ничего, следовательно, **или-или**, которое есть принцип всякой формальной логики и отказывающегося от разума рассудка, в абсолютной середине просто истреблено. Эта основная мысль Якоби, в которой полностью высказывается его философия, в отношении которой можно тут же показать, что Якоби ей

---

очевидным для этих людей определение и атрибуты бога, то этим нельзя ничего достигнуть. Это все равно, как если бы хотели объяснить слепорожденному различие цветов, различаемых нами. Этих людей, пожалуй, следовало бы считать новым видом животных, стоящих посередине между людьми и неразумными зверями, — столь мало значения мы должны придавать их словам» (Спиноза 1957, 203). Текст в скобках в середине цитаты принадлежит Гегелю.

15 Гегель здесь и далее снова ссылается на «Письмо Якоби к Фихте». См.: Jacobi 1799, 39; рус. пер.: Якоби 2006, 227.

16 Jacobi 1799, 49; рус. пер.: Якоби 2006, 232.

противоречит не только на странице, предшествующей той, на которой он ее высказывает, поскольку пишет, что утверждает — человек находит Бога, потому что может найти самого себя только в Боге<sup>17</sup>, но и в сотне других мест, в которых он называет разум божественным и т. д. — если уже и без того не достаточно было показано, что такое **начало** философской мысли должно быть просто лишь чем-то остроумным, ничем философским, и там, где он находит свои озарения философски воспринятыми другими и всерьез изложенными в качестве истины для знания, он не только чувствует, но и догматически утверждает атеизм и т. д., а там, где он сам выходит за пределы получения озарений и доходит до мышления, он пребывает в абсолютном дуализме, это основоположение Якоби — точно также и принцип Фихте; моральное мироустройство, которое есть в вере<sup>18</sup>, также есть просто **вне** Я, Я входит в него или оно лишь входит в Я, лишь получает реальность для Я в бесконечном прогрессе; для Я вещи просто не могут стать тем, чем они должны быть, потому что именно посредством того, что не-Я перестало бы быть и Я стало бы Я = Я, было бы истинно абсолютным тождеством без второго основоположения, посредством этого Я сняло бы нечто, что оно само положило, и само перестало бы быть Я. Следовательно, в системе этого знания выход из дуализма мыслим так же мало, как только Якоби и может этого требовать; не дуалистическая реальность есть в вере, и в системе Фихте столь же мало имеется то третье, которое поистине есть первое и единственное, сколь не может быть чистой не дуалистическая отрицательность, бесконечность, ничто; она должна быть чистой, но не становится таковой; но она сама фиксируется и становится посредством этого абсолютной субъективностью. Якоби, который, поскольку он рефлексировал об одной стороне противоположности, бесконечности, формальном тождестве, считал, что этот нигилизм трансцендентальной философии хочет вырвать ему сердце из груди<sup>19</sup>, должен был лишь обратить рефлексию на другую сторону противоположности, которая имеется точно также абсолютно, на которой он смог бы найти, как и прежде, все аффекты и состояния души, все, что открылось и во что поверилось в эмпирии.

**Теоретической наукой** этого идеализма называется не что иное, как произведение этой противоположности бесконечности и конечности, на одной стороне — абстракции чистого знания и мышления как знания и мышления, а на другой стороне — абстракции незнания и немышления или не-Я; обе положены лишь в знании и для знания, одно — абстракция и пустота точно также, как и другое; эмпирическая сторона в теоретическом вообще есть абстракция многообразного, не-Я. Поскольку само реальное полагается так совершенно

17 Jacobi 1799, 48; рус. пер.: Якоби 2006, 231.

18 Этому посвящена «Третья книга. Вера» «Назначения человека» Фихте (Fichte 1800, 248–319; рус. пер.: Фихте 1993б, 151–224), ср. с этим так же, например, статью Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление» (Фихте 2012).

19 Гегель снова отсылает здесь читателя к «Письму Якоби к Фихте». См.: Jacobi 1799, 31; рус. пер.: Якоби 2006, 226.

формально или идейно, постольку весь каркас этого теоретического идеализма есть не что иное, как конструирование логических форм, абстрагирующихся от всякого содержания; научный путь, который этот формальный или логический идеализм проделывает в своем переходе к реальности, называемый им дедукцией последней, был обозначен выше; его собственное содержание составляют относительные тождества пустого мышления и абстракции многообразия, каковы три члена, следовательно, сами полностью попадают вовнутрь пустого знания. Теперь мы должны рассмотреть интеграцию этой пустоты согласно ее содержанию; в теоретическом идеализме эмпирическое — абстракция, а в практическом оно выступает в качестве истинной эмпирической, зримой и осязаемой реальности; природа, которая там была лишь не-Я, лишь отрицательным, определенным лишь как противоположное вообще, вступает здесь из абстракции знания в богатство своей реальности и в блеск своей жизненной полноты, собственно, чтобы быть кислым и сладким, и горьким, синим и красным.

В философии Якоби эта интеграция имеется уже непосредственно из-за ее изначального эмпиризма и неабстрагированной особенности субъекта; в кантовской философии особенное, в котором нуждается всеобщность разума, называемого практическим разумом, поскольку имеет эту нужду, также принимается эмпирически и без всяких забот, наличие особенного, склонностей и страстей патологического вообще, с которым разум должен бороться, природа, которую он должен обрабатывать и подчинять цели разума, ведь она в ней сейчас еще не реализована, предпосылаются как данные, и содержание самой цели разума, высшее благо, блаженство согласно заслугам и, поскольку каждый должен иметь заслуги, следовательно, всеобщее блаженство вообще, также эмпирически предпосылается в том, в чем состоит это блаженство. Фихтевская интеграция идеальности посредством реальности происходит *a priori*, собственно, посредством веры, которая есть принцип перехода от недостатка к полноте вообще или чистая форма превращения минуса в плюс и связывания обеих в обоюдном воздействии друг на друга, но также — только лишь форма, ведь сама материя, от которой абстрагировались в минусе идеальности, необходимым образом есть точно также эмпирически и без тотальности, как и в предшествующих системах.

Господствующий над всем принцип интеграции идейного посредством реального, совпадения пустого мышления или разума с противостоящим ему чувственным миром, каким здесь является природа, заключается в том, что одно просто не есть то, что есть другое, и что во всем их связывании не получается истинное тождество; истинное тождество и вечность есть и для знания — в потустороннем веры, и в практическом и реальном также по ту сторону, собственно, — в бесконечном прогрессе; как в первом пустое мышление абсолютно в качестве чистого знания или теоретического разума, так и во втором — в качестве чистой воли или практического разума, и также противоположное ему есть абсолютный эмпирический чувственный мир. Практические

относительные тождества, в меньшей степени развитые Кантом, показывают себя в своих различных разветвлениях.

Но прежде всего при интеграции нужно вновь ввести реальность обоих членов противоположности по отношению друг к другу, или снять теоретическую абстракцию и сконструировать веру согласно ее продукту. Теоретическое заключается в идеальности или в рефлексии о бесконечности, которая есть как бесконечность как таковая, пустое знание, чистое мышление, так и абсолютное противоположение  $0 = +1 - 1$ ; и каждое определено так, что одно не есть то, что есть другое; одно есть лишь постольку, поскольку выступает другое, а когда выступает другое, первого нет; реальность бесконечности или пустого мышления заключается в  $+1 - 1$  и пребывание этой противоположности дает содержание идеализма или логические формы; но в то же время они идейно  $= 0$ ; а их истинная истина — в бесконечности или в том, что они суть ничто.

Эта идеальность теперь должна быть снята в практическом,  $+1$  и  $-1$  не должно быть равно нулю, а реальность, которую они получают, такова, что бесконечность, пустое мышление, которое есть середина  $+1, 0, -1$ , в которой они гибнут, переходит из середины на сторону и ей противостоит чувственный мир, царство конечного существования. Это их конституирование в качестве реальностей называется **чистым актом воли**, провозглашающим ничто  $+1$  и  $-1$  абсолютным ничто. Сюда приходится вся эта популярность, что ты существуешь, чтобы действовать, и что твое действие определяет твое достоинство; абсолютность практического разума, абсолютная свобода и т. д.

Но после того, как эти ничто абсолютного противопоставления просто провозглашены реальностями, все последующее формально держится на вере, которая есть выражение требуемого тождества обоих; но для познания и конструирования практического она совершенно формальна, ведь она не выражает ничего, кроме этого требования, чистая линия, которая просто не может иметь никакого наполнения, глубины, длины и ширины, и допускает лишь относительные тождества, все еще оставляющие после себя требование; субъективность, Я, чистая воля противоположенно объективности в абсолютной противоположности, а задача тождества и интеграции просто не должна быть решена.

Чистая воля должна стать реальной посредством действия; реальность, проистекающая для нее посредством действия, должна происходить из нее, быть ее собственной; следовательно, она сначала должна иметься в ней, идейно, в качестве намерения и цели субъекта<sup>20</sup>. Я должно создать понятие просто свободно из абсолютного полновластия себя самого как интеллигенции, а воля не должна быть аффицирована никакой другой реальностью, которую бы она, как откуда-то данную, делала своей целью, но как чистая воля должна

20 Об этом и последующем Фихте пишет на всем протяжении «Книги третьей. Вера» «Назначения человека».

иметь лишь свободно созданную ею цель. Поскольку человек определяет себя к действию, для него возникает понятие будущего, которое последует из его действия, и это — формальное понятия цели. Однако воля есть чистое тождество без какого-либо содержания и чиста лишь постольку, поскольку она — совершенно формальное, бессодержательное; в себе невозможно, чтобы ее понятие цели получило содержание из нее, и не остается совершенно ничего, кроме этого формального идеализма веры, который пустое субъективное цели полагает объективно точно также пустым, ни в малейшей степени не будучи способным или обязанным дать цели внутреннюю реальность или содержание, ведь в противном случае чистая воля — больше не определяющее, и не остается ничего, кроме пустой декламации о том, что закон должен быть исполнен ради закона, обязанность — ради обязанности, и что Я поднимается над чувственным и сверхчувственным, парит над руинами миров и т. д.

Возвышенная опустошенность и единственно последовательная пустота должна все же отступать, принимать во внимание реальность и, если для научных целей должно быть установлено содержание в качестве системы обязанностей и законов, то идеальная реальность или содержание законов, обязанностей и добродетелей будет или эмпирически собрано, как это преимущественно делает Кант, или дедуцировано исходя из конечного начального пункта, продвигаясь по конечному, как это делает Фихте, произвольным образом начиная с **одного** разумного существа, и такого, которое не имеет тела и т. д.; но если система разрабатывается таким способом, то, поскольку реальность способна быть лишь многообразием, ведь она остается в противоположности к идеальности, возникает множество, причем бесконечное, обязанностей, законов или добродетелей, именно поэтому не достигающих в себе и для себя ни тотальности, ни внешней полноты системы, а также с необходимостью противоречащих себе в своей определенности и неспособных к ограничению посредством друг друга и превалированию и подчинению друг другу, потому что каждое положено в идейной форме и, следовательно, выступает с претензией на абсолютность; эмпирическими доказательствами этого служат учения о морали Фихте и Канта.

Так на одной стороне пребывает интегрированным чистый разум; если он утверждает себя в качестве чистой воли, то он в своем утверждении есть пустая декламация; если же он дает себе содержание, то он должен воспринимать его эмпирически, и если он придал ему форму практической идеальности или сделал его законом и обязанностью, то положен абсолютный, снимающий всякую науку, лишенный тотальности конфликт этого содержания.

А на другой стороне пребывает природа, посредством чистого акта воли сделанная абсолютной и эмпирической реальностью; то, что уничтожила идеалистическая секта, должно точно также выступить вновь, потому что она провозгласила саму себя абсолютной; если бы эмпирическая реальность или чувственный мир не была бы во всей силе ее противоположности, то Я перестало бы быть Я, оно не могло бы действовать, его высокое призвание больше бы



не существовало. Сверхчувственный мир есть лишь бегство от чувственного; если нет больше ничего, от чего бегут, то больше не положено бегство, и свобода, и сверхчувственный мир, и эта эмпирическая реальность есть в такой же мере **в себе**, как и Я. В то же время отношение, получаемое ею в акте воли, определяет способ, каким она должна быть; собственно, сущность состоит в действии, абсолютное пустое мышление должно само себя положить, если оно не положило, то ему не подобает бытие; однако объективный мир есть его бытие, а оно может достичь своей истинной сущности, лишь уничтожив это бытие; а природа тем самым определена как голый чувственный мир, как то, что должно быть уничтожено, и должна быть познана в качестве такового. Если же, напротив, Я познает себя, также как и объективное, в качестве сущего, то оно познает себя в качестве просто зависимого от мира и скованного абсолютной необходимостью; оно должно познать себя лишь в качестве отрицания чувственного мира, а чувственный мир, следовательно, как подлежащее отрицанию или абсолютно дурное.

Это первое познание мира, как чего-то реального, предшествующего чистому акту воли, в котором мир вновь получает абсолютную реальность, но таким, что он должен быть уничтожен, т. е. самым дурным из мыслимого, — представляет первое действие «Назначения человека», в котором Я «познает себя в качестве определенного универсумом выражения определенной посредством самой себя природной силы и то, что в нем действует природа, что оно находится под действием вечных законов природы и строгой необходимости, что самое успокоительное — подчинять ей свои желания, так как ведь его бытие полностью подчинено ей». Но его желания спорят с этими разумными мыслями, «почему оно должно скрывать уныние, отвращение, ужас, охватывающие его душу при таком заключении?»<sup>21</sup>

Это чудовищное высокомерие, это безумие самомнения этого Я —приходить в ужас от мысли, испытывать отвращение от нее, впадать в уныние от того, что оно — одно с универсумом, что в нем действует вечная природа, — испытывающего отвращение, ужасающегося и печалющегося из-за своего намерения подчиниться вечным законам природы и их святой и строгой необходимости, впадающего в отчаяние, если оно не свободно, свободно от вечных законов природы и их строгой необходимости, считающего, что этим послушанием оно сделает себя неопишимо жалким, — все это предполагает вообще лишенное всякого разума наипошлейшее воззрение на природу и отношение к ней единичности, воззрение, которому совершенно чуждо абсолютное тождество субъекта и объекта и принцип которого — абсолютное нетождество, которое, следовательно, может понять природу также просто лишь в форме абсолютной противоположности, следовательно, как чистый объект, от которого

21 На деле это не цитаты, а пересказ мысли, высказанной Фихте в «Первой книге. Сомнение» «Назначения человека». Ближе всего к нему в немецком оригинале следующий текст: Fichte 1800, 189–191, в русском переводе: Фихте 1993б, 91–93.

можно лишь быть зависимым или делать его зависимым от себя, воззрение, вообще пребывающее в причинной взаимосвязи, воззрение на природу как на вещь, в которой («Назн. человека, с. 106) имеются различия зеленого и сладкого, красного и гладкого, горького и приятного запаха, шероховатого и звука скрипки, отвратительного запаха и звука трубы<sup>22</sup>; какие еще качества могут быть кроме этих и какие еще другие телеологические качества знает Фихте в природе, мы увидим ниже, далее будут законы природы, о которых часто повторяют, что в их внутреннее не проникнет ни один сотворенный дух, как если бы они были чем-то совершенно иным, а не разумными законами, законы, которым Я стыдится подчиниться, послушание которым делает его не-описуемо жалким, подчинение которым привело бы его в отчаяние.

После того, как Я во втором действии своего «Назначения» считает, что посредством знания утратило эту природу, от которой оно испытывает ужас, как мы видели выше, и вновь точно также становится безутешным из-за ее потери, и впадает в отчаяние из-за ее бытия, оно производит ее себе посредством своего определения, действия и чистого акта воли — как природу, которую нужно уничтожить<sup>23</sup>. Это созерцание природы как чего-то, что есть чистое явление, а в себе ничто, следовательно, не имеет в себе ни истины, ни красоты, ведь обосновывает телеологию природы и физикотеологию, которая по своему содержанию прямо противоположна телеологии древних, а по своей форме основана на том же принципе. Эта древняя телеология, собственно, относила природу в единичном к целям, которые вне этого единичного, так что каждое полагалось лишь ради другого, а в целом они образовывали систему, которая хотя и имела источник своей жизни вне себя, но была отражением вечной красоты разума и несла в себе высшую и блаженнейшую истину, совершеннейший закон высшей мудрости. Телеология Фихте также устанавливает то, что является как природа, в качестве имеющегося ради другого, собственно, ради того, чтобы образовать для свободных существ сферу и пространство деятельности, и того, чтобы мочь стать руинами, над которыми они поднимутся и таким образом достигнут своего назначения. Этот обычный телеологический принцип, что природа в себе ничто, а есть лишь в отношении к другому, абсолютно несвятое и мертвое, общий у философии Фихте со всякой телеологией, в особенности, с эвдемонизмом, но в том, **что** есть природа посредством и для другого, в этом телеология Фихте противоположна другим; в то время как в физикотеологии природа есть выражение вечной истины, в моральной теологии Канта и Фихте она — должное быть уничтоженным, в котором цель разума должна вечно реализовываться, лишённое истины, несущее в себе закон отвратительности и противоразумности; здесь прорываются наиболее обычные литании о зле мира, пессимизм которых Кант поставил на место

22 Fichte 1800, 106; рус. пер.: Фихте 19936, 118.

23 Об этом и последующем Фихте пишет на всем протяжении «Книги третьей. Вера» «Назначения человека».

оптимизма, поскольку Кант, а вслед за ним и Фихте, то, что Вольтер, поставив себя на ту же самую точку зрения эмпирии, и, следовательно, совершенно последовательно *ad hominem*<sup>24</sup> противопоставил оптимизму, опущенному из ханжеской набожности в эмпирию обычной жизни, привели в философскую форму и продемонстрировали систематически, посредством чего эта последовательность, однако, целиком и полностью пропадает и относительная истина эмпирического против эмпирического должна сделаться абсолютной; способ действий Вольтера — пример настоящего здравого человеческого рассудка, которым этот человек обладал в столь высокой степени и о котором другие так много болтают, чтобы выдать свое нездоровье за человеческий рассудок. Так как философская идея непосредственно становится односторонностью, будучи опущена в явление и связана с принципами эмпирии, то истинный здравый человеческий рассудок противопоставляет ей другую односторонность, также встречающуюся в явлении, и показывает тем самым неистинность и смехотворность первой, поскольку при этой первой ссылались на явление и опыт, он же показывает в том же самом опыте и явлении противоположное; но далее использование и истина второй односторонности для себя не идет, и настоящий здравый человеческий рассудок и не требует от нее большего; школьный же педантизм, напротив, вновь делает себя смешным для здравого человеческого рассудка тем образом, что абсолютно принимает то, что последний использовал лишь относительно *ad hominem*, и с серьезнейшим видом отливает в философскую форму; эту заслугу философия Канта и Фихте приобрела в отношении аргументации Вольтера, заслугу, которой немцы хвалятся всегда, — обработать французскую находку и возратить ее в улучшенном виде, пролив на нее соответствующий свет, основательно изложив и сделав научной, т. е. как раз отнять у нее ту относительную истину, которую она имеет, посредством того, чтобы придать ей общезначимость истины, на которую она не способна.

Посредством абсолютной субъективности разума и его противоположности реальности мир теперь абсолютно противоположен разуму, посредством этого абсолютная неразумная конечность и неорганический чувственный мир, который должен стать равным Я в бесконечном прогрессе, т. е., есть и остается абсолютной<sup>25</sup>. Следовательно, в качестве чего-то противоразумного демонстрирует себя уже физическая природа («Назн. человека», с. 221

24 Применительно к человеку (лат.)

25 Это предложение Гегель формирует целиком вопреки синтаксису и грамматике немецкого языка. В немецком оригинале оба подлежащих первого, основного придаточного предложения, «абсолютная неразумная конечность» и «неорганический чувственный мир», женского рода, что позволило Гегелю поставить сказуемые в единственном числе. Кроме того, в этом придаточном предложении Гегель уместил два значения: во-первых, то что «абсолютная неразумная конечность» и «неорганический чувственный мир» «есть и остается абсолютной», следует из сказанного в главной части этого сложноподчиненного предложения, и, во-вторых, посредством уточнения: «т. е.», он указал на тождественность сказанного в первом придаточном предложении и выраженного во втором придаточном предложении: «который должен стать равным Я в бесконечном прогрессе».

и далее)<sup>26</sup>, она противится тому, чтобы наш род гарантировал себе пропитание, следовательно, делает так, что **«бессмертные духовные существа были бы вынуждены с землей, приносящей пищу, связывать все свои думы и чаяния и все свои стремления, еще и сейчас** часто случается так, что враждебная погода истребляет то, что потребовало годы работы, и безвинного (а все же часто и виноватого) трудолюбивого и заботливого человека предаёт голоду и лишениям; наводнения, бури, вулканы, землетрясения, болезни, которые **еще** в этом году уносили людей в самом расцвете их сил, и детей, чье существование не приносит плодов и последствий, все еще эпидемии и т. д., **но так больше не должно продолжаться»**. И все-таки эта бессознательная природа обладает все еще большим умом, чем тот способ, каким существует человеческий род, при котором орды дикарей **все еще** бродят по чудовищным пустыням и, если встречаются друг с другом, **торжественно пожирают** друг друга; а также войска, если увидят друг друга, стремятся друг друга уничтожить; **вооруженные самыми лучшими изобретениями человеческого ума**, военные флотилии плывут сквозь штормы и волны моря, чтобы уничтожить друг друга; эти извращенные люди, одна половина которых считает другую своими рабами, хотя и находятся в вечной борьбе между собой, тут же совместно выступают против блага, которое и само для себя наиболее слабо, как только его заметят; что вообще-то и не требуется, ведь, кроме того, что благо для себя наиболее слабо, также и **лучшие**, со своей стороны, делают свое дело столь же плохо, ведь, содействуя цели разума, несомненное достижение которой разум гарантирует, лучшие, в поступках которых заключена цель человечества и на чьи поступки рассчитан моральный миропорядок, обманывают себя как простые обыватели; лучшие зачастую тайно страдают самолюбием, порицают и обвиняют друг друга, каждый из этих лучших считает именно то улучшение, которое он намерен произвести, самым важным и лучшим и обвиняет других лучших, для которых его улучшение не настолько важно, в предательстве благого дела; и т. д., о чем в самом «Назначении человека» можно прочесть более подробно. Короче, моральная чувствительность, когда она направлена в сторону отвратительного и бесполезного, как в другом случае ханжество направлено в сторону благого и полезного, становится разумным воззрением на мир, а философия поставила саму себя на обыденную точку зрения субъективности, которая сама есть случайность и произвол, т. е. **зло**, и объективно усматривает зло, т. е. случайность и произвол, и полностью отказалась от своего собственного возвышения, также как и от возвышения своего воззрения на мир от усмотрения эмпирической необходимости, которая есть одно со случайностью, к усмотрению вечной необходимости, которая есть одно со свободой, с необходимостью мудрости, существующей в качестве мирового

26 Отсюда и вплоть до повторного упоминания Гегелем данной работы он снова не столько цитирует, сколько пересказывает текст «Назначения человека». См.: Fichte 1800, 221–230; рус. пер.: Фихте 1993б, 169–174.

процесса, — и от познания того, что, как говорит Платон о мире, разум Бога родил его в качестве блаженного Бога<sup>27</sup>. — Религия столь мало разделяет воззрение этой философии абсолютной субъективности, что, в то время как последняя понимает зло лишь в качестве случайности и произвола конечной уже в себе природы, первая, скорее, изображает злое в качестве необходимости конечной природы, в качестве одного с ее понятием, но в то же время изображает для нее вечное, т. е. не отодвигающееся в бесконечный прогресс и никогда нереализующееся, а истинно реальное и имеющееся спасение, а природе, поскольку она рассматривается в качестве конечной и единичной, предлагает возможное примирение, изначальную возможность которого, субъективное, спасает в изначальном отображении Бога, а его объективное, действительность, — в его вечном становлении человеком, тождество же этой возможности и этой действительности — посредством духа как бытия единым этого субъективного с Богом, ставшим человеком, следовательно, мир **в себе** восстановлен, спасен и освящен совсем иным способом, чем в идеале морального миропорядка, который не оставляет навсегда вулканы и т. д. такими, какими они все еще суть, постоянно извергающимися, делает ураганы более покладистыми, болезни не такими мучительными, улучшает атмосферу лесов и болот и т. д., а поскольку в религии мир освящен в своем существе, то лишь для ограниченности познания, эмпирического созерцания и собственного целеполагания он полагается как неосвященный, полное же созерцание и вечное блаженство определенно полагается **по ту сторону** ограниченности, ограниченности, которая должна быть имманентной в моральном миропорядке и для целей которой даже должны сгореть вулканы, землетрясения должны стать послушнее и т. д., народы не должны больше развязывать войны друг против друга или грабить друг друга, а он просто должен сохраняться<sup>28</sup>. В этой же философии, напротив, мир ни изначален и божественен по природе, ни примирен по своей нравственной стороне, но есть нечто в себе дурное; для конечности же злое есть лишь случайное и произвольное; но если бы физический и нравственный мир в себе был более чем дурным чувственным миром и испорченность не была абсолютной, то тогда отпало бы и другое абсолютное, свобода, эта чистая воля, нуждающаяся в мире, чтобы разум мог в нем, наконец, реализоваться, и таким образом — все достоинство человека, потому что эта свобода есть лишь постольку, поскольку она отрицает, и может отрицать лишь постольку, поскольку есть то, что она отрицает.

Насколько мало тут поистине познается изначальное в качестве природы, разум как сущий в себе, а не лишь становящийся в бесконечном прогрессе, настолько же мало познается и отношение различия в его истине, ведь оно понято как в-себе и поэтому как неснимаемое; для него зло должно быть чем-то случайным, ведь лишь оно само есть зло, но то зло, которое еще в особенности

27 Платон, *Тимей*, 34b (Платон 1994, 437).

28 Об этом см. «Назначение человека»: Fichte 1800, 221–240; рус. пер.: Фихте 1993б, 168–184.

должно найтись для отношения различия и обособления от вечного, не может быть определено никак иначе, кроме как тем образом, что оно — противоположное этому абсолютному обособлению; но противоположное обособлению есть не что иное, как бытие единым с вечным, и оно должно быть злом; мы видели выше, что бытие одним с универсумом, то, что во мне живет и действует универсум, послушание вечному закону природы и святой необходимости — самое отвратительное и печальное для Я. Насколько неверно понято различие и зло, настолько же не может быть подлинным восстановление, так как бесконечное положено несоединенным и несоединимым с конечным, идейное, чистый разум, — с реальным, существованием.

Это восстановление должно разоблачить сущность духа и изобразить его, как в нем как в свободном рефлектирует себя природа, воспринимающая себя обратно в себя и поднимающая свою изначальную, несокрытую, реальную красоту в идейное или возможность и тем самым себя как дух, каковой момент, поскольку тождество как изначальность сравнивается с тотальностью, посредством лишь этого является как движение и раздробление тождества и восстановление; и как сущность природы в форме возможности или как дух наслаждается самим собой как живым идеалом в созерцаемой и деятельной реальности, а в качестве нравственной природы обладает своей действительностью, в которой нравственно бесконечное или понятие и нравственно конечное или индивидуальность просто суть одно.

Но так как в этом формализме дух уже абсолютно фиксирован в качестве безразличия в противоположность различному, то не может иметь места истинная реальность нравственного, бытие одним его понятия и его действительности; практически идеальное, положенное чистой волей понятие цели, есть это чистое безразличие и пустота; а содержание — особенное индивидуальности или эмпирическое благополучия, и они не могут быть одним в нравственной тотальности. Абсолютное многообразие этой эмпирии, формально воспринятое в безразличие или в понятие, дает многообразие прав, также как и их формальную тотальность и реализацию, правовое устройство и государство. Согласно принципу системы, что понятие абсолютно в этой непоколебимой форме противоположности, правовое и конструкция правового в качестве государства есть для себя сущее и абсолютно противоположное жизненности и индивидуальности; оно — не само живое, в то же время полагающее себя всеобщим в законе и становящееся истинно объективным в народе; но всеобщее, фиксированное для себя, выступает против него просто как закон и индивидуальное находится во власти абсолютной тирании; право должно свершиться, но не как внутренняя, а как внешняя свобода индивидуумов, как подведение последних под чуждое им понятие; понятие становится здесь просто объективным и образом абсолютной вещи, зависимость от которой есть уничтожение всякой свободы.

Но что касается другой стороны, собственно, того, что произведенное чистой волей понятие цели, если бы ею в действительности могло быть

произведено нечто большее, чем формальное, было бы субъективным и изображало бы себя в качестве нравственности единичных или в качестве моральности, то здесь содержание понятия, положенная в идеальной форме как цель и намерение реальность, есть какое-либо эмпирически данное и лишь пустая форма есть априорное; но то, что есть не материальная часть цели, а ее формальная сторона, чистая воля, то, что есть мое, Я, есть сама чистая воля. Но здесь столь же мало приходится мыслить истинную нравственность, собственно, истинное тождество всеобщего и особенного, материи и формы, потому что пустота чистой воли и всеобщего есть истинно априорное, так что особенное есть просто эмпирическое. А дать определение того, что же есть в себе и для себя право и обязанность, — это было бы противоречием, ведь содержание тут же снимает чистую волю, обязанность ради обязанности, и делает обязанность чем-то материальным; пустота чистого чувства обязанности и содержание постоянно становятся поперек дороги друг другу. А так как моральность, для того чтобы она была чистой, нельзя полагать ни во что другое, кроме как в пустую форму сознания, что я знаю, что действую согласно обязанности, то нравственность, которая в противном случае для себя чиста, должна черпать содержание своего поступка из своей высшей истинно нравственной природы, и прибавление этого сознания, в котором просто должно состоять моральное, служит не более чем лишь ее узакониванию и загрязнению. Если в истинной нравственности субъективность снята, то посредством этого морального сознания, напротив, сознают уничтожение субъективности и тем самым субъективность удерживается и сохранена в самом ее уничтожении, а добродетель, поскольку она превращается в моральность, становится необходимым знанием о своей добродетели, т. е. фарисейством.

Но если не предпосылается истинная нравственность, то можно свободно, поскольку моральность заключается в форме, поднимать все моральные случайности в форму понятия и создавать неморальности оправдание и чистую совесть. Обязанности и законы, так как они в системе, как было показано выше, суть бесконечное разбросанное многообразие, каждое с равной абсолютностью, делают необходимым выбор, каковой выбор есть просто субъективное, ведь объективное, форма всеобщности, есть общее для всего. Нельзя выдумать действительного случая действия, который не имел бы многих сторон, из которых, нарушая одни обязанности, соблюдают другие, соблюдая одни обязанности, нарушают другие, в котором нет сторон, значимых в качестве обязанностей, ведь каждое созерцание действительного случая бесконечно определимо посредством понятия; если этот выбор определяет собственный случайный, дурной нрав, то это безнравственность, которая, однако, посредством сознания той стороны действия, с которой оно есть обязанность, оправдывается перед собой и имеет чистую совесть. Но если душа, в противном случае, достаточно честна для себя, чтобы хотеть действовать объективно, то ей противостоит случайность обязанностей, поскольку они суть множество, во множестве же единичное становится случайным; и она

вынуждена впасть в печальную нерешительность и в слабость, состоящую в том, что для индивидуума имеется лишь случайность и она не может и не имеет права создать необходимость из себя самой. А если она решается в пользу какой-либо из обязанностей, то решение имеет свою возможность в бессознательности в отношении бесконечного множества обязанностей, в которые, как в бесконечные качества, действительный случай действия, как любое действительное, может разрешиться и обязательно должен разрешиться. Знание тех качеств, которые дают понятия обязанностей, невозможно, поскольку они эмпирически бесконечны, и все же просто требуется в качестве обязанности. Поскольку таким образом бессознательность в отношении всего объема точек зрения при действии и недостаточность требуемого воззрения становится просто необходимой, постольку должно иметься сознание этой случайности действия, что равняется сознанию имморальности. Следовательно, подлинная нравственность загрязняется посредством добавления этого вида сознания своей соразмерности обязанности, а посредством этой моральности, быть может, делается безнравственной; самой безнравственности посредством сознания какой-либо обязанности, которое, согласно понятию этого предмета, у нее не может отсутствовать, дано оправдание безнравственного, а честным стремящимся душам — сознание необходимой безнравственности, собственно, нравственность вообще в облике случайности воззрения, какового она просто не должна иметь. И поэтому это представление нравственности как моральности, поскольку истинно нравственное превращается им в низость, сила — в слабость, а низость оправдывается как моральность, так легко может перейти из философии как науки к обычной публике и так ей полюбовиться.

Реальность идеального, которую мы до сих пор рассматривали, была содержанием, которое получало пустое идейное чистой воли; кроме этого, все еще внутреннего, содержания остается еще и внешняя сторона понятия цели, которая теперь обладает содержанием, мы увидим, каким образом, собственно, — сторона формального идеализма, согласно которой прежняя практическая сверхчувственность в то же время изображает себя как явление; это явление есть целое поступка, отчасти созерцаемое в эмпирической форме, разъединенное как изменение и действия во времени, а отчасти реальность сверхчувственного понятия цели также должна быть плодоносным продолжением поступка в самом сверхчувственном мире, принципом ряда духовных действий; последнее выражает не что иное, как внесенную в само духовное эмпирию и временность, посредством которой духовное становится духовным царством, ведь в истинно духовном и в идее нет ни ряда, ни последовательности; лишь если идея сначала окончена посредством того, что она противоположена чувственной сфере и положена в качестве духовной, а сама эта духовная сфера опять же качественно расколота на бесконечное множество духовных атомов, субъективностей как граждан чего-то, что называется духовным царством, то может идти речь о духовных последствиях. Спекулятивное, заключенное в этом, то, что идея, которая, впрочем, сама появляется лишь



эмпирически в качестве цели поступка и как аффицированное субъективностью, есть вечное того, что является в чувственном мире в качестве ряда изменений; спекулятивное, сверх того, полностью теряется посредством формы абсолютной духовной сферы, в которой суть последствия, и ее противоположности к имеющемуся еще вне нее чувственному миру, как если бы это сверхчувственное само еще было недостаточно чувственным; конструирование нравственной идеи, здесь — цели разума, которая должна быть реализована в моральном миропорядке, переходит, вместо того, чтобы пребывать на философской точке зрения, в эмпирически исторические воззрения, а вечность нравственной идеи — в эмпирически бесконечный прогресс; из спекулятивного нельзя увидеть ничего, кроме идеи веры, посредством которой положено тождество субъективного и объективного, идеального и реального, идеи, которая, однако, остается чем-то просто формальным, она служит лишь тому, чтобы перепрыгнуть от пустой чистой воли к эмпирическому; то, что остается основой, есть абсолютная конечность субъекта и поступка, а ему противостоящий должный быть уничтоженным, неразумный чувственный мир и затем разбросанный в бесконечности интеллектуальных единичностей и абсолютно противоположный чувственному сверхчувственный мир; его истинное и содержательное тождество, так как все эти конечности абсолютны, есть пустостороннее и не выступает ни в чем из того, что мы до сих пор рассматривали до нравственности; а то, что таким образом, так как, согласно системе, Я как абсолютное в теоретическом признает себя аффицированным не-Я, а в практическом притворяется, что разрешило эту временность, разумная идея тождества субъективного и объективного для науки есть нечто чисто формальное и лишь предзаданное, могло бы быть доказано лишь тем, что в этом практическом было бы показано, что эта идея в нем не конструируется, а совершенно отсутствует, и господствует не здоровый, а, скорее, отклонившийся от всякого здоровья, пребывающий в суевериях рефлексии и застрявший в формальной науке, которую он называет своей дедукцией, рассудок, из которого мы при рассмотрении кантовской философии осветили подчиненную сферу, в которой можно найти спекуляцию, собственно, идею трансцендентальной способности воображения, и которому мы также должны следовать и в том, что для него суть идеалы, моральный миропорядок, цель разума в его практических реальностях, для того чтобы показать отсутствие идеи в них самих.

---

После того, как посредством тотальности рассмотренных философских учений догматизм бытия таким образом переплавился в догматизм мышления, метафизика объективности — в метафизику субъективности и, следовательно, старый догматизм и рефлексивная метафизика посредством всей этой революции философии сперва лишь покрылись расцветкой нового догматизма или новой и модной культуры, душа как вещь превратила себя в Я как

практический разум, в абсолютность личности и единичности субъекта, а мир как вещь — в систему явлений или аффектов субъекта и принятых на веру действительностей, абсолютное же как предмет и абсолютный объект разума — в абсолютное потустороннее разумного познания; и эта метафизика субъективности, в то время как остальные ее формообразования в этой сфере нельзя даже перечислить, прошла полный цикл своих форм в философии Канта, Якоби и Фихте, и, следовательно, то, что нужно причислить к стороне образования, собственно, полагание абсолютным единичных измерений тотальности и разработку каждой из них до системы, полностью изложено и тем самым образование закончено, таким образом этим непосредственно положена внешняя возможность того, чтобы истинная философия, возникая из этого образования и уничтожая абсолютность его конечностей, в то же время выдвинула себя во всем своем, подчиненном тотальности, богатстве как завершенное явление, — так богатое явление философии обусловлено полнотой образования и эта полнота пройдена.

Однако непосредственная взаимосвязь этих философских образований с философией — взаимосвязь, которой философия Якоби лишена больше всего, — и их положительное, истинное, но подчиненное место в ней становится ясной из того, что раскрылось в отношении этих философских учений к бесконечному, которое есть их принцип, превращенный в абсолютное и посредством этого отягощенный противоположностью к конечности; поскольку в них мышление познается как бесконечность и отрицательная сторона абсолютного, которая есть чистое уничтожение противоположности или конечности, но в то же время и источник вечного движения или конечности, которая бесконечна, т. е. вечно уничтожает себя, из какового ничто и чистой ночи бесконечности как из таинственной бездны, которая есть ее место рождения, восстает истина. Так как для познания это отрицательное значение абсолютного или бесконечность обусловлено положительной идеей, что бытие просто не вне бесконечного, Я, мышления, но оба суть одно, то отчасти в отношении этих учений стоило воздержаться лишь от того, чтобы бесконечность, Я, вновь, как это происходило в них, вместо того, чтобы непосредственно перекинуться в положительное абсолютной идеи, зафиксировало себя в этом пункте и стало субъективностью, посредством чего оно вновь впало бы в старую противоположность и во всю конечность рефлексии, которую она сама до того уничтожила; отчасти, однако, бесконечность и мышление, фиксирующее себя в качестве Я и субъекта и так получающее объект или конечное в противоположность себе, следовательно, с этой стороны находится с ним на одной и той же ступени, с другой стороны, поскольку его внутренний характер есть отрицание, безразличие, ближе к абсолютному, чем конечное, так что и философия бесконечности ближе к философии абсолютного, чем философия конечного. Однако чистое понятие или бесконечность как бездна ничто, в которую погружается все бытие, должно обозначить бесконечную боль, которая прежде в образовании была лишь исторической и в качестве чувства, на котором

покоится религия нового времени, чувства — «Сам Бог мертв», того, которое было высказано как будто лишь эмпирически, словами Паскаля: «la nature est telle **qu'elle marque partout un Dieu perdu** et dans l'homme et hors de l'homme»<sup>29</sup>, — обозначить чисто как момент, но и не более чем как момент высшей идеи, и таким образом тому, что было, пожалуй, или моральным предписанием самопожертвования эмпирического существа, или понятием формальной абстракции, дать философское существование и, следовательно, восстановить для философии идею абсолютной свободы и тем самым — абсолютное страдание или спекулятивную страстную пятницу, бывшую лишь исторически, и ее саму — во всей истине и жестокости ее безбожности; лишь из этой жестокости, потому что безоблачность, беспочвенность и единичность догматических философских учений должна исчезнуть, может и должна воскреснуть во всей своей серьезности и из своей глубочайшей основы, одновременно всеохватной, и в светлейшей свободе своего облика высшая тотальность.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К ПРИМЕЧАНИЯМ

- Fichte J. G. (1794) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Als Handschrift für seine Zuhörer. Leipzig: Christian Ernst Gabler.
- Fichte J. G. (1800) *Die Bestimmung des Menschen*. Berlin: Vossische Buchhandlung.
- Jacobi F. H. (1799) *Jacobi an Fichte*. Hamburg: Friedrich Perthes.
- Гегель Г. В. Ф. (2016) «Вера и знание или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте» (продолжение). *ESSE: Философские и теологические исследования*. Т. 1. № 2. С. 136–182.
- Паскаль Б. (1995) *Мысли*. Пер. с франц. Ю. Гинзбург. М.: Издательство им. Сабашниковых (Памятники мировой литературы).
- Платон (1994) «Тимей». Платон. *Собр. соч.*: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 117). С. 421–500.
- Спиноза Б. (1957) «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом». Спиноза Б. *Избранные произведения в 2 т.* Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы. С. 173–264.
- Фихте И. Г. (1993а) «Основа общего наукоучения». Фихте И. Г. *Сочинения в двух томах*. Т. 1. СПб.: Мифрил. С. 65–337.
- Фихте И. Г. (1993б) «Назначение человека». Фихте И. Г. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. СПб.: Мифрил. С. 65–224.
- Фихте И. Г. (2012) «Об основании нашей веры в божественное мироправление». Иваненко А. А. *Философия как наукоучение: генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте*. СПб.: Владимир Даль. С. 296–312.
- Якоби Ф. Г. (2006) «Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте» (1799). Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. *Философия чувства и веры*. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. СПб.: ПИЯФ РАН им. Б. П. Константинова. С. 206–264.

29 «Природа такова, что **повсюду**, и в человеке, и вне человека, **свидетельствует об утраченном Боге**» (фр.) (Паскаль 1995, 210). Выделение текста в цитате принадлежит Гегелю.

**FAITH AND KNOWLEDGE OR THE REFLECTIVE PHILOSOPHY OF SUBJECTIVITY  
IN THE COMPLETE RANGE OF ITS FORMS AS KANTIAN, JACOBIAN,  
AND FICHTEAN PHILOSOPHY (part three)**

G. V. F. Hegel

*Transl. and notes by Anton Ivanenko*

*PhD in Philosophy, Associate Professor of the Institute of Philosophy of the Saint Petersburg State University.*

**Address:** 7/9 Universitetskaya emb., St. Petersburg 199034, Russia.

**E-mail:** antonivanenko@mail.ru

REFERENCES TO FOOTNOTES

- Fichte J. G. (1794) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Als Handschrift für seine Zuhörer. Leipzig: Christian Ernst Gabler.
- Fichte J. G. (1800) *Die Bestimmung des Menschen*. Berlin: Vossische Buchhandlung.
- Fichte I. G. (1993a) "Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre". Fichte I. G. *Sochineniya v dvukh tomakh*. T. 1 [Works in two volumes. Vol. 1]. St. Petersburg: Mifril: 65–337. (in Russian).
- Fichte I. G. (1993b) "Die Bestimmung des Menschen". Fichte I. G. *Sochineniya v dvukh tomakh*. T. 2 [Works in two volumes. Vol. 2]. St. Petersburg: Mifril: 65–224. (in Russian).
- Fichte I. G. (2012) "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Ivanenko A. A. *Philosophy as science of knowledge: the genesis of scientific method in the works of J. G. Fichte*. St. Petersburg: Vladimir Dal: 296–312. (in Russian).
- Hegel G. V. F. (2016) "Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie" (part two). *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniya*. T. 1. № 2 [ESSE: Studies in philosophy and theology. Vol. 1. No. 2]: 136–182. (in Russian).
- Jacobi F. H. (1799) *Jacobi an Fichte*. Hamburg: Friedrich Perthes.
- Jacobi F. H. (2006) "Jacobi an Fichte" (1799). Hamann J. G., Jacobi F. H. *Filosofiya chuvstva i very* [Philosophy of Feeling and Faith] (ed., tr., intr., suppl., comment., notes by S. V. Volzhin). St. Petersburg: PNPI RAS im. B. P. Konstantinova: 206–264. (in Russian).
- Pascal B. (1995) *Pensées* (tr. by Yu. Ginzburg). Moscow: Izdatel'stvo im. Sabashnikovoykh (Pamyatniki mirovoi literatury [Monuments of World Literature]). (in Russian).
- Plato (1994) "Timaeus". Plato. *Sobr. soch.:* v 4-kh t. T. 3 [Collected Works in 4 vol. Vol. 3]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 117 [Philosophical Heritage. Vol. 117]): 421–500. (in Russian).
- Spinoza B. (1957) "Renati Descartes principia philosophiae, more geometrico demonstrata". Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya v 2 t.* T. 1 [Selected works in 2 vol. Vol. 1]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury: 173–264. (in Russian).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 2. No. 1/2. 2017. P. 137–164.

© Anton Ivanenko, transl. and notes, 2017