



ФИХТЕ
И СОВРЕМЕННОСТЬ

**ФИЛОСОФИЯ, ИСТОРИЯ,
РЕЛИГИЯ**

ФИХТЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

ФИЛОСОФИЯ, ИСТОРИЯ,
РЕЛИГИЯ

Ответственные редакторы

А. Н. Муравьев

А. А. Иваненко



Санкт-Петербург
«Владимир Даль»
2018

УДК 141.13(082)

ББК 87.21я43

Ф65

Фихте и современность: философия, история, религия.

Коллективная монография / Отв. ред. А. Н. Муравьев и А. А. Иваненко. — СПб.: Владимир Даль, 2018. — 315 с.

ISBN 978-5-93615-200-9

Современная мировая ситуация, обострившая проблематичность нашего существования, заставляет философскую мысль отказаться от свойственной постмодерну скептической иронии и всерьез поставить перед собой вопросы, характерные для классического философствования. Обращение в данном контексте к историко-философской традиции должно быть свободно от поверхностного отношения к истории мысли как к портретной галерее спорящих друг с другом философов. Вместо этого следует попытаться схватить эту историю как внутренне единый и объективно необходимый процесс, для которого неприемлемы субъективные конструкции и деконструкции. Попытка вдумчивого рассмотрения наследия Иоганна Готлиба Фихте — одного из важнейших авторов в истории западноевропейской классической философии — представлена в работах, составляющих настоящий сборник.

© Издательство «Владимир Даль»,
2018

© Коллектив авторов, 2018

© Палей П., оформление, 2018

ISBN 978-5-93615-200-9

ПРЕДИСЛОВИЕ

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И. Г. ФИХТЕ В ЗЕРКАЛЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Десятилетие, которое последовало за потрясшими мировое сообщество неурядицами 2008 г., заставило современную мысль очнуться от своего фривольного увлечения скептицизмом постмодерна и в условиях обострившейся проблематичности человеческого существования вспомнить о традициях «реализма, натурфилософии, спекулятивной философии и теологии».¹ Нельзя, правда, не заметить, что ее обращение к материалу классической философии, породившее, в частности, иллюзию «новой жизни немецкого идеализма»,² осталось зараженным всеми пороками того умонастроения, откуда оно произошло. Самым тяжким из этих пороков является поверхностная трактовка истории философии как истории различных философских учений, позволяющая продолжать легкомысленную игру произвольного сравнения их друг

¹ Александров К. Немецкий идеализм после конечности // Философско-литературный журнал «Логос». 2016. Т. 26 # 2. С. 1.

² Там же. С. 4.

с другом, начатую постмодернистами. Такая игра, которая увлеченным ею кажется антидогматической стихией свободы, на деле подменяет реальные проблемы философии вообще и особенно истории философии как науки многочисленными псевдопроблемами, вроде выяснения отношений между тварями «философского bestiaria».³ Однако наличная мировая ситуация настоятельно требует разумных решений, а они невозможны без разумного способа мышления, чье историческое развитие представляет собой история классической философии от Фалеса и Парменида до Шеллинга и Гегеля включительно, понятая как внутренне единый и объективно необходимый процесс, не приемлющий субъективные конструкции и деконструкции. Именно это обстоятельство стимулирует сегодня небывалую актуализацию классического философского наследия. Одной из наиболее значительных фигур, высвеченных нашим временем в историческом прошлом философии, является Иоганн Готтлиб Фихте.

Имидж столпа национального самосознания, в котором Фихте предстал после публикации его «Речей к немецкой нации», выдержавших в течение XIX в. более сорока переизданий и против воли их автора содействовавших торжеству национал-социализма,⁴

³ См., напр.: Тимофеева О. Сова и ангел // Философско-литературный журнал «Логос». 2016. Т. 26 # 2. С. 133—158.

⁴ Подтверждением того, что это случилось вопреки его воле, являются собственные слова Фихте в конце первой речи: «Не считая связи страха и надежды, взаимосвязь той части зарубежья, с которой мы пришли в соприкосновение (имеются в виду французы, в ходе наполеоновских войн подчинившие себе немцев. — А. И., А. М.), покоится на побуждениях чести и славы нации; однако немецкая ясность уже давно непоколебимо убедилась в том, что это пустые иллюзии и что никакая рана и никакое увечье единичного не излечивается славой всей нации; мы, пожалуй, могли бы стать, поскольку нам не будет дано никакого более высокого воззрения на жизнь, опасными про-

заслонил во мнении соотечественников другие работы философа. Серьезное внимание ко всему объему его произведений возникло в Германии только после Второй мировой войны благодаря Рейнхарду Лауту, вокруг которого в пятидесятые годы прошедшего столетия начал формироваться круг исследователей. В 1962 г. ими было инициировано ныне завершенное издание под эгидой Баварской академии наук Полного собрания сочинений Фихте в сорока двух томах, а в 1987 г. на базе интереса к этому великому немецкому идеалисту, вышедшего далеко за пределы его родины, создано Международное общество И. Г. Фихте, членами которого сегодня являются более двухсот ученых. Это общество работает в плотном контакте с региональными и национальными обществами Фихте, деятельность которых направлена на исследование его учения и его вклада в мировую культуру, — Североамериканским обществом Фихте, Итальянским обществом по изучению Фихте, Иберийским обществом фихтеанских исследований, Объединением по исследованию Фихте на французском языке, Японским обществом Фихте, Латиноамериканской ассоциацией по изучению Фихте и др. С конца прошедшего столетия по настоящее время Международным обществом Фихте проведено девять международных конгрессов, посвященных различным аспектам фихтевского творчества, в том числе корням наукоучения и его последующей рецепции. С начала 2000-х гг. проходили конгрессы по таким темам, как «И. Г. Фихте. Позднее творчество (1810—1814) и творчество всей жизни» (2003), «Знание, свобода, история. Философия Фихте в XIX и XX столетиях» (2006), «Фихте—

поведниками этого легко постижимого и обладающего некоторой привлекательностью учения» (*Фихте И. Г. Речи к немецкой нации* / И. Г. Фихте; пер. с нем. А. А. Иваненко. СПб.: Наука, 2009. С. 67).

Шеллинг. Идеализм в дискуссии» (2009), «Фихте и его эпоха» (2012) и «Фихте и эпоха образов» (2015). В 2018 г. во Франции должен пройти очередной конгресс «Чувство-природа-интерсубъективность. Понимание Фихте реальности». Материалы этих конгрессов, а также многочисленных международных конференций, проводимых под эгидой Международного общества И. Г. Фихте, публикуются в журнале «Fichte-Studien», а в серии «Fichte-Studien supplementa» выпускаются монографии, посвященные философии Фихте. Видные члены этого общества выступили авторами исследований, ставших вехами в изучении классической немецкой философии в целом. Из числа их нельзя не назвать, прежде всего, книги Рейнхарда Лаута «Гегель перед наукоучением» (1987) и «Трансцендентальные линии развития от Декарта до Маркса и Достоевского» (1989), а также работы Гельмута Гирндта «Различие систем Фихте и Гегеля в работе Гегеля „О различии систем Фихте и Шеллинга“» (1965) и Вольфганга Янке «Тройственное завершение немецкого идеализма: Шеллинг, Гегель и неписаное учение Фихте» (2009).

Расширение интереса к учению Фихте не обошло стороной и Россию, о чем, кроме опубликованных исследований П. П. Гайденко,⁵ Т. Б. Длугач,⁶ А. А. Иваненко⁷ и А. Г. Ломоносова,⁸ свидетельствуют создание в Уфе в начале 1990-х гг. Общества И. Г. Фихте (в настоящее время «Общество трансцендентальной

⁵ Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: Наука, 1990. 127 с.

⁶ Длугач Т. Б. От Канта к Фихте (сравнительно-исторический анализ). М.: Канон+, 2010. 367 с.

⁷ Иваненко А. А. Философия как наукоучение: генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте. СПб.: Владимир Даль, 2012. 382 с.

⁸ Ломоносов А. Г. Иоганн Готлиб Фихте. СПб.: Наука, 2016. 253 с.

философии») и осуществляемые с конца прошлого века переводы и публикации работ Фихте на русском языке.⁹

Современная мировая ситуация выдвинула на первый план популярные работы Фихте, написанные на основе наукоучения, — главным образом произведения общественно-исторической и феноменологической тематики. Центральное положение среди них занимают «Основные черты современной эпохи»,¹⁰ где раскрыта всемирно-историческая необходимость того длящегося по сей день промежутка времени, характер которого достаточно ясно и отчетливо определился уже к 1804—1805 гг., когда гениальный мыслитель прочел в Берлинском университете одноименный курс лекций по философии истории. Как выглядит общественно-историческая проблематика, артикулированная Фихте более двух столетий назад, на исходе второго десятилетия XXI в.? Первый раздел предлагаемой вниманию читателя коллективной монографии содержит ответ на этот вопрос, данный активно действующими сегодня российскими и зарубежными знатоками фихтевского творчества. Содержание ее второго раз-

⁹ *Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. Т. 1.* СПб.: Мифрил, 1993. 687 с.; *Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. Т. 2.* СПб.: Мифрил, 1993. 798 с.; *Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792—1801 гг.* М.: Ладомир, 1995. 656 с.; *Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни.* М.: Канон+, 1997. 398 с.; *Фихте И. Г. Наукоучение 1801 г.* М.: Логос; Прогресс, 2000. 192 с.; *Фихте И. Г. Система учения о нравах, Наукоучение 1805 г., Наукоучение 1813 г., Наукоучение 1814 г.* СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. 619 с.; *Фихте И. Г. Речи к немецкой нации (1808) / И. Г. Фихте; пер. с нем. А. К. Судакова.* М.: Канон+, 2008. 335 с.; *Фихте И. Г. Речи к немецкой нации / И. Г. Фихте; пер. с нем. А. А. Иваненко.* СПб.: Наука, 2009. 349 с.; *Фихте И. Г. Сочинения.* СПб.: Наука, 2009. 752 с.; *Фихте И. Г. Основа естественного права.* М.: Канон+, 2014. 392 с.; *Фихте И. Г. Произведения 1806—1807 гг.* СПб.: Изд-во РХГА, 2015. 256 с.

¹⁰ *Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2.* СПб.: Мифрил, 1993. С. 359—617.

дела составляют исследования религии и теологии в Германии, по своему предмету так или иначе соотносящиеся с философией религии Фихте, чей зрелый вариант изложен им в «Наставлении к блаженной жизни», вышедшем из печати, как и «Основные черты современной эпохи», в 1806 г.

А. Н. Муравьев, А. А. Иваненко

РАЗДЕЛ 1

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И. Г. ФИХТЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В. В. Макаров

ОБ ОСНОВАХ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ В УЧЕНИИ И. Г. ФИХТЕ

В чем состоит в главных пунктах непреходящая заслуга И. Канта как ближайшего предшественника И. Г. Фихте при разработке философско-исторической проблематики? Со стороны *содержания* она состоит в том, что Кант схватывает и эксплицирует ход мировой истории как необходимый и закономерный в себе процесс выявления во времени всеобщего момента природы человека, а не каких-либо особенных сторон его существования. Со стороны *формы мысли* он заявляет самосознание как способ постижения исторических явлений и эпох, но не проводит его как принцип познания. Необходимость самосознания обнаруживается у Канта, прежде всего, в требовании для научного взгляда формы систематичности и завершенности. Результат должен иметься в своем начале, а начало должно с необходимостью вести к своему результату. Обычное, естественное или рефлектирующее сознание при обращении с любой предметностью, в том числе и с предметностью исторической, никогда не находится в этом состоянии и на этой точке зрения. Это по силам лишь самосознательному и разумному мышлению. Да-

же небольшие статьи Канта, посвященные этим специальным вопросам, раскрывают его взгляд на историю как на необходимый процесс, имеющий свое начало, конечную цель, этапы поступательного развития и имманентные ему движущие силы.

Фихте является продолжателем дела Канта в теоретической и практической философии, не исключая и ту часть последней, где закладываются основы для разработки научной формы философии мировой истории. За счет раскрытия единого начала теоретического и практического разума Фихте удастся разработать имманентный принцип всемирно-исторического процесса. В отличие от Канта Фихте отдает себе отчет в том, что логос истории открывается только тем индивидам, которые возвысили себя до точки зрения самосознания и понятия. Это относится как к философам, так и к всемирно-историческим личностям, непосредственно участвующим в событиях национальной и мировой истории. Если Кант еще «кокетничает» в начале своего рассуждения об исходном пункте истории с содержанием Ветхого Завета, то Фихте уже не нуждается в свидетельствах и авторитете религиозного представления. Кант лишь наметил необходимость преодоления воли, действующей в форме произвола. Фихте же начинает преодолевать абстрактность нравственного закона, выставленного Кантом в качестве принципа практического разума, а одновременно — и точку зрения произвола самости (*das Selbst*) отдельного человека как чего-то самодовлеющего и самодостаточного.

Фихте (как, впрочем, и Канта) не интересовала эмпирическая, случайная сторона исторического процесса, взятая сама по себе. Инстинкт философского разума ведет обоих мыслителей к уяснению и раскрытию необходимости и разумности развертывания сущности человека во времени, и только затем они обращаются

к явлениям хронологии. Такой подход у Канта и Фихте не является произволом, а представляет собой необходимый ход развития познающей мысли. «Величайшее заблуждение и истинное основание всех остальных заблуждений, завладевших нашей эпохой, состоит в том, — замечает Фихте, — что индивидуум мнит, будто он может сам по себе существовать и жить, мыслить и действовать, и думает, будто он сам, данная определенная личность, есть мыслящее в его мышлении, тогда как на самом деле он — лишь единичная мысль единого всеобщего и необходимого мышления».¹ Это вечное единое мышление, вечно себе равную жизнь разума постигает у Аристотеля первая философия, а у Фихте — наукоучение. Последнее, по Фихте, есть «наука, возвышающаяся над всяким временем и всеми эпохами, постигая единое, всегда себе равное время, как высшее основание всех эпох» (с. 372). Из такой науки и вытекает с необходимостью его философия истории, имеющая своим предметом общий план исторического процесса. Этот план есть «понятие единства всей земной жизни человечества» (с. 365). Если мы спросим Фихте о ее цели, то услышим следующий ответ: «Цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом» (с. 366). Таков принцип философии истории Фихте, развертываемый им в «Основных чертах современной эпохи». Постановка задачи у Фихте чисто философская. Немецкий мыслитель задается вопросом: какую эпоху ныне переживает человеческий род и какие эпохи он должен пройти с необходимостью в своем постепенном развитии? Разрешается эта задача, по Фихте, на основе ис-

¹ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 365. Далее ссылки на это издание будут даваться в тексте с указанием в круглых скобках его номера страницы.

тинного понимания назначения человека и цели его развития. В фихтевской концепции этой целью является закон разума, который мы должны с необходимостью выполнять, чтобы стать и оставаться людьми. Так как разум, согласно Фихте, составляет нашу собственную самодеятельную сущность, то человек должен сам ставить себе эту цель и сознательно, свободно ее осуществлять. В отличие от Канта для Фихте не существует природы, как определяющего для человека начала, чтобы она была чем-то иным, чем сам разум: «Где разум не может действовать через свободу, он действует как смутный инстинкт <...>. Инстинкт слеп, это — сознание без разумения причин. Свобода, как противоположность инстинкту, является зрячею и ясно осознает основания своих действий. Но общее основание этих действий свободы есть разум» (с. 367).

Два способа бытия разума задают, по Фихте, деление всей человеческой истории на два основных этапа. На первом господствует разумный инстинкт, т. е. разум, еще не осознавший себя, а потому и выступающий как слепая внешняя власть — как сила авторитета. Этот этап включает в себя три эпохи. Первая есть эпоха безусловного господства разума в форме инстинкта — состояние невинности человеческого рода. Вторая эпоха, когда разумный инстинкт превращается во внешний принудительный авторитет, есть время слепой веры и безусловного повиновения без сознательного убеждения. Фихте называет это состояние состоянием начинающей греховности. В третью эпоху человечество освобождается от повелевающего авторитета разумного инстинкта и от разума вообще во всякой форме. Это есть эпоха безусловного равнодушия ко всякой истине и совершенной разнузданности, лишенной какой-либо руководящей нити, — состояние законченной греховности. Две заключительные эпохи человеческой истории, четвертая и пятая, суть

эпохи разумной науки и разумного искусства. Философия как наука разума возводит индивидов, представляющих четвертую эпоху, в состояние начинающегося оправдания перед лицом разумного начала истории, поскольку такое начало впервые получает реальность в самосознании ученых. Пятая эпоха служит тому, чтобы человек все условия и обстоятельства своей общественной жизни устроил по уму, или согласно разуму, дабы оправдать свое предназначение и завершить необходимый путь своего формирования.

Первый, и весьма важный, урок, который можно извлечь из позиции Фихте и положений его философско-исторического учения, состоит в том, что человеку мало быть разумным в возможности и свободным по бытию — ему необходимо знать, постигать себя в качестве разумного и свободного. Но человеку мало знать и постигать, что такое свобода, так как ему необходимо быть свободным в своей собственной реальности. Второй урок философии истории Фихте заключается в том, что нравственный характер человека обусловлен его конкретным отношением к цели разума. В этом пункте Фихте вслед за Кантом восстанавливает в своих правах точку зрения субстанциональности и конкретной в себе нравственности, которую отстаивали Платон и Аристотель. Согласно этим античным философам, необходимым моментам расчлененного в себе самом нравственного целого (полиса-государства) соответствует разумное различие моментов индивидуальной души человека и система ее добродетелей. У Фихте нравственный образ человека и человечества проходит через состояние невинности, греховности и активного произвола к состоянию оправдания в науке и искусстве разума. Разумная жизнь в его философско-исторической концепции представляет собой как свободное, самосознательное деяние, так и нравственное художественное произведение.

Как Фихте определяет характер современной ему и нам эпохи? Человечеством пройдено первые две ступени: рай утерян, авторитет низвергнут, разумное познание еще не наступило. Современная нам эпоха — это состояние законченной греховности, или просвещения, освобождающегося от всякого внутреннего и внешнего авторитета при помощи критики рассудочного мышления самим же рассудочным мышлением. Обыденный человеческий рассудок, доведенный до своего совершенства, есть, по мысли Фихте, душа современной эпохи и ее просвещения. Это — рассудок, который утратил, а точнее вытравил и выжег мощью своей негативности всякую связь со своей субстанцией, с конкретно-всеобщим единством природы и духа, разорвал зависимость всего единичного и особенного от своей сущности. Интересы индивидуального самосохранения и личного благополучия закрыли для рассудочного сознания человека солнце жизни и единую цель человеческого существования. «Эпоха пустой свободы, — так называет ее Фихте, — не подозревает, что пониманию необходимо учиться, для чего нужны работа, прилежание и искусство» (с. 380). Третий существенный урок, который мы можем извлечь из фихтевского взгляда на мировую историю вообще и современную нам эпоху в особенности, состоит в том, что для развития ее принципа необходимо не столько мужество в использовании собственного рассудка, сколько понимание разумной и самосознательной природы человеческого духа.

Общие выводы по философско-исторической концепции Фихте могут быть сформулированы следующим образом:

1. Принцип фихтевской концепции истории априорен, т. е. носит всеобщий и необходимый характер. Он необходимым образом следует из основоположений теоретической философии Фихте, изложенных в различных вариантах его наукоучения.

2. Этот принцип включает в себя цель, форму, содержание и движущую силу всемирно-исторического процесса. Фихте определяет его как жизнь и деятельность разума — разумную самодеятельность сокровенно живущего вечного духа времени и миров. Этот дух сам себе есть цель, исходный пункт и деятельность самоосуществления. Такова всеобщая сторона, или всеобщий элемент фихтевского понимания субстанции мировой истории.

3. Сокровенная жизнь этого абсолютного духа выражается в его саморазвертывании в пять основных, необходимых и разумных в своей основе формообразований или эпох целого исторического времени, которые при желании можно свести к трем состояниям — невинности, греховности и оправдания. Эпохи господства инстинкта, авторитета, совершенного, или завершенного, рассудка, разумной науки и искусства разума суть, согласно Фихте, «лики» единого разума и одновременно — особенные элементы исторической действительности. К важным достижениям фихтевской философии истории относится и его характеристика основных исторических форм государства — восточной, античной и христианско-германской.

4. Взгляд Фихте на исторический процесс является живым и вполне актуальным. Поэтому он может и должен быть востребован в ходе нашего размышления над логикой мировой истории и текущим положением дел.

Хитоши Минобе

**РАЗУМ И ИНДИВИДУУМ В ИСТОРИИ:
«ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ»
И. Г. ФИХТЕ И «НАУКОУЧЕНИЕ» 1804 г.**

В «Основных чертах современной эпохи» Фихте делит историю человечества на пять основных эпох и говорит, что это разделение значимо а priori.¹ Но по причине распространенного ныне мнения о том, что при изложении истории нужно в первую очередь придерживаться фактов, кажется сложным принимать всерьез утверждение Фихте о том, что развитие истории определено а priori. И в дальнейшем мы попробуем разъяснить, по какой причине Фихте это утвер-

¹ *Fichte J. G. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. In: GA I/8, 196. Здесь и далее в сносках немецкий текст произведения Фихте указывается по Полному собранию сочинений, изданному Баварской академией наук под редакцией Рейхарда Лаута, Ганса Гливицки, Эриха Фукса, Петера К. Шнайдера и Гюнтера Цёллера (Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften = GA). Римская цифра обозначает отдел Собрания сочинений, а следующие за ней арабские — номер тома и страницы соответственно. Русский перевод: *Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 364. Далее русский перевод цитируемых фрагментов данной работы будет даваться по указанному тому с указанием в круглых скобках страницы русского издания.**

ждает, чтобы понять, что он таким образом хочет показать.

В начале изложения истории в первой лекции «Основных черт» Фихте выдвигает следующий тезис: «Der Zweck des Erdlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte».² История человечества, по Фихте, есть процесс осуществления этой цели. Поэтому история в первую очередь должна быть разделена на две главные эпохи: 1) эпоху, в которую «die Gattung lebt, und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben»,³ и 2) эпоху, в которую «sie diese vernunftmäßige Einrichtung mit Freiheit zustande bringt».⁴ Следовательно, — на несвободную эпоху и свободную эпоху. Но что подразумевается под свободой, отличающей вторую эпоху от первой? Фихте пишет: «Wo, wie in der ersten Epoche, die Vernunft noch nicht vermittelt der Freiheit wirksam sein kann, ist sie als Naturgesetz und Naturkraft wirksam; doch also, daß sie im Bewußtsein, nur ohne Einsicht der Gründe, somit in dem dunklen Gefühle [...] eintrete und sich wirksam erzeige».⁵ Фихте считает, что свобода состоит в «усмотрении оснований» в сознании разумного существа. Здесь мы сначала можем установить, по утверждению Фихте, что разум осуществляет себя *посредством сознания* разумных существ.

² GA I/8, 198: «Цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом» (с. 366).

³ GA I/8, 198f.: «род живет и существует, еще не устроив своих отношений свободно и сообразно разуму» (с. 367).

⁴ GA I/8, 199: «он свободно осуществляет это разумное устройство» (там же).

⁵ Ibid.: «Там, где, как в первую эпоху, разум не может еще действовать через свободу, он действует как естественный закон и естественная сила; таким образом он проявляется и действительно обнаруживается в сознании, но без разумения оснований, то есть в смутном чувстве» (там же).

Согласно описанию Фихте, разум вначале, т. е. пока он еще не обладает свободой, действует в облике разумного инстинкта, а в процессе истории освобождается от его господства и действует свободно. Но что вынуждает разум освобождаться от господства инстинкта? Кажется, что разум в облике инстинкта способен осуществлять себя лучше, чем свободным образом. Далее, то, что разум, к сущности которого относится необходимость, действует свободно, кажется противоречием. Но освобождение и спор разума с самим собой происходит на самом деле. Фихте задается вопросом: «Wie könnte im menschlichen Leben die Eine Vernunft, welche im Instinkte spricht, und die im Triebe, sich von ihm zu befreien, gleichfalls tätig ist, mit sich selber in Streit und Zwiespalt geraten?»⁶ Он следующим образом описывает процесс борьбы: «Die Resultate des Vernunftinstinkts werden von den kräftigeren Individuen der Gattung, in denen eben darum dieser Instinkt sich am lautesten und ausgedehntesten ausspricht, [...] zu einer äußerlich gebietenden Autorität gemacht, und mit Zwangsmitteln aufrechterhalten; und nun erwacht bei den übrigen die Vernunft zuvörderst in ihrer Form, als Trieb der persönlichen Freiheit, welcher [...] gegen das Aufdringen eines fremden Instinkt, der in sein Recht eingreift, sich auflehnt».⁷ Отсюда мы можем утверждать, что упомянутые выше сознательные разумные существа далее

⁶ GA I/8, 200: «Как может раздвоиться и начать борьбу с самим собой в человеческой жизни единый разум, выражающийся одинаково и в инстинкте и в стремлении от него освободиться?» (с. 368).

⁷ Ibid.: «Результаты разумного инстинкта превращаются более сильными особями рода, в которых именно поэтому этот инстинкт выражается наиболее громко и сильно... в авторитет, приказывающий внешним образом и осуществляемый принудительными мерами; у остальных особей пробуждается вследствие этого разум, сперва в форме влечения к личной свободе... поднимающегося против вторгающегося в область его права чужого инстинкта» (там же).

суть *индивидуумы*. Фихте придерживается того мнения, что разум состоит из индивидуумов, каждый из которых обладает своим собственным сознанием.

Разум действует в облике разумного инстинкта, когда сознание всех индивидуумов смутно и тем самым у них нет между собой никаких противоположностей. Но если сознание становится более ясным, противоположности появляются, поскольку индивидуумы, собственно, зависят друг от друга, и таким образом, по Фихте, возникает ситуация, в которой меньшинство принуждает большинство к послушанию, а последнее восстает против этого. Но если сознание становится еще более ясным, эта ситуация преодолевается, ведь борьба между ними проистекает из недостатка у них усмотрения того, что они относятся к единому разуму. Посредством того, что все индивидуумы верным образом усматривают единый разум в качестве своего основания, говоря иначе, посредством того, что они поднимаются до науки, они приходят в согласие друг с другом и тем самым единым образом познают один разум, который они должны осуществить. Соответственно этому процессу история человечества насчитывает пять эпох: 1) эпоху господства разумного инстинкта, 2) эпоху, в которую разумный инстинкт превратился во внешний принудительный авторитет, 3) эпоху освобождения от внешнего авторитета разума, 4) эпоху разумной науки и 5) эпоху разумного искусства.

Подводя итог, можно сказать, что отношение индивидуального сознания к единому разуму, согласно Фихте, играет большую роль в развитии истории. Но, как было сказано, разум не должен состоять из индивидуумов. Скорее, кажется, что индивидуальность препятствует осуществлению разума. Таким образом, встает вопрос о понимании Фихте статуса индивидуального сознания в разуме.

Фихте уделяет много внимания статусу индивидуального сознания во втором курсе лекций по наукоучению 1804 г. («Наукоучение 1804 (2)»), прочитанном им с апреля по июнь, незадолго до лекций по «Основным чертам современной эпохи» (прочитанных с ноября 1804 г. по март 1805 г.), где этой теме особенно много места уделено во второй части курса. Итак, теперь мы обратимся к «Наукоучению 1804 (2)». Так как текст относительно сложен, в ближайших разделах мы попробуем по возможности воссоздать ход мысли Фихте в нем.

Задача первой части «Наукоучения 1804 (2)» с 1-й по 15-ю лекцию заключается в рассмотрении того, как наше знание может достичь абсолютного бытия. Результатом рассмотрения становится то, что ни Мы не выходим из себя, чтобы постичь бытие, ни бытие не выходит из себя, чтобы явиться нам, но, скорее, Мы и бытие суть одно. Согласно Фихте, бытие с самого начала одно с нами и не есть нечто, чего мы можем достичь извне. Фихте пишет в 15-й лекции: «*Wie in der erzeugten Einsicht wir selbst das Sein werden, so können wir zufolge dieser Einsicht nicht mehr zum Sein herausgehen, denn wir sind es; und überhaupt absolut nicht aus uns herausgehen, weil das Sein nicht aus sich herausgehen kann*».⁸

Но здесь встает вопрос: имеет ли тогда, собственно, смысл говорить о Мы, которое полностью едино с бытием, и стоит ли вообще в философии рассматривать сознание? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прояснить статус Мы, или нашего сознания, в отношении к бытию. В этом прояснении статуса сознания заключается задача второй части «Наукоучения 1804 (2)» (с 16-й по 28-ю лекцию).

⁸ *Fichte J. G. Die Wissenschaftslehre (2. Vortrag im Jahre 1804). In: GA II/8, 232: «Как в произведенном усмотрении мы сами становимся бытием, так и вследствие этого усмотрения мы более не выходим к бытию, и абсолютно не можем выйти из себя, поскольку бытие не может выйти из себя».*

Изложение второй части начинается с утверждения, что наше сознание имело смысл по меньшей мере в первой части. В ней мы усмотрели, что сознание основано на бытии. Это усмотрение было возможно только лишь посредством сознания. Иными словами, мы полагали сознание согласно тому постулату наукоучения, что дело *должно* дойти до этого усмотрения. В 16-й лекции Фихте следующим образом формулирует ход мысли первой части: «Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß u. s. w. [die ideale Sichconstruction i. e. das Bewusstsein im absoluten Wesen i. e. im Sein selber begründet sein müsse], so muß eine solche ideale Sichconstruction absolut faktisch gesetzt werden».⁹

Фихте придерживается того мнения, что это именно такое долженствование, которое руководило всем изложением в первой части и согласно которому было необходимо полагать сознание, отличающее себя от бытия.

На чем же основывается это долженствование? Явным образом основание этого долженствования заключается не в Мы, противостоящем бытию. Ведь эта позиция — позиция дурного идеализма, отвергнутого в первой части. Скорее, это основание заключается в самом бытии. Согласно Фихте, само бытие живо, т. е. есть бытие-из-себя и долженствование есть форма этого из-себя бытия. Об этом он пишет в 18-й лекции: «Ich frage: liegt es denn nun nicht in dem, nach aller Abstraktion rein Uebrigbleibenden selbst, — ob Sie es nun Sein nennen wollen, oder Vernunft, — daß es *schlechthin von sich selber* sei? Wird es nicht etwa willkürlich gesetzt, als von sich selber seiend? Wie könnte es; dies wäre ein wah-

⁹ GA II/8, 250: «Если дело должно дойти до абсолютного усмотрения, т. е. и т. д. [идеальное самоконструирование, т. е. сознание должно быть основано на абсолютной сущности, т. е. на самом бытии], то такое идеальное самоконструирование должно быть положено абсолютно фактически».

rer Widerspruch, denn sodann wäre es in der Tat nicht von sich selber, sondern eben durch das willkürliche Setzen».¹⁰

Фихте придерживается того воззрения, что бытие есть из-себя или из-бытия. Для того чтобы реализовать это Из в качестве изначального творения, необходимо отвечающее этому мышление, — собственно, наше энергичное мышление. Фихте пишет в 19-й лекции: «Was ist nun durch diese ursprüngliche Creation [...] verstanden? Offenbar, daß unser Denken, oder das Licht, falls es rechter Art sein solle, die eigetliche reale Creation der Sache begleiten und mit derselben aufgehen müsse».¹¹

Согласно Фихте, Из реализует себя лишь посредством того, что согласие Мы с Из (Мы = Из) реализуется посредством энергичного мышления или того, что Из бытия становится светом.

Это Из как свет Фихте характеризует с помощью понятия «qualitativen Einheit».¹² Качественное единство пронизывает двойственность, конститутивную для сознания, т. е. двойственность субъекта и объекта, и тем самым делает возможным сознание. При этом оно действует не извне, а совместно с двойственностью или производя двойственность. Оно — «absolut, ohne alle Zusammenhang und Zerlegung zu denkende Einheit».¹³

¹⁰ GA II/8, 278: «Я спрашиваю: не заключается ли в самом том, что остается чисто после всего абстрагирования, назовем ли мы его теперь бытием или разумом, то, что оно есть *просто из самого себя*? Не полагается ли оно произвольным образом сущим из себя самого? Но как это возможно? Ведь это было бы явным противоречием, поскольку в таком случае оно на самом деле было бы не из себя самого, а именно посредством произвольного полагания».

¹¹ GA II/8, 294: «Что же понято [...] посредством этого изначального творения? Явным образом то, что наше мышление или свет, если оно должно быть верным, должно сопровождать собственное реальное творение вещей и раскрываться вместе с ним».

¹² GA II/8, 296: «качественное единство».

¹³ GA II/8, 276: «единство, которое нужно мыслить абсолютно, без какой-либо взаимосвязи и разложения».

Оно, следовательно, есть не единство, просто противостоящее двойственности, а, скорее, такое, которое есть единство двойственности и в то же время единство единства и двойственности. Если мы обозначим субъект в качестве члена двойственности как «а», а объект — как «b», то можно сказать, что качественное единство пронизывает «a-b». Знаком «Из a-b» Фихте отражает это свойство качественного единства.

После утверждения, что Из бытия есть качественное единство субъект-объекта, собственно, Из a-b, Фихте добавляет, что это a-b может быть обращено: «Sie [i. e. die qualitative Einheit] durchdringt die Zweiheit in dem Von a-b; welche Zweiheit aber nur in dem absoluten Von, keinesweges ausser ihm in einer Selbstständigkeit und selbstständiger Unterschiedenheit der Glieder liegt, so daß völlig gleichgültig umgekehrt werden kann».¹⁴

То, что a-b будет тем же самым в обратном виде, означает, что не имеют значения ни та установка, что объект (b) происходит из субъекта (a), ни та, что последний происходит из первого, и то, что они обе разом возникают вместе со светом, поскольку бытие есть *Из a-b*.

И таким образом, теперь ясно, что в основании поставленного ранее под вопрос должествования лежит бытие в облике *Из a-b*, которое как качественное единство пронизывает двойственность сознания.

Из a-b как основание сознания в свою очередь не имеет никакого дальнейшего основания, ведь оно есть именно *из себя самого*. Оно — принцип, не нуждающийся в дальнейшем основании и обосновывающий все остальное. В этом смысле оно «односторон-

¹⁴ GA II/8, 296: «Оно [качественное единство] пронизывает двойственность в Из a-b; но эта двойственность заключена лишь в абсолютном Из, ни в коем случае не вне него, в самостоятельности и в самостоятельной различности членов, так что совершенно то же самое будет в обратном виде».

нее» Из из 0 (нуля). Следовательно, Из есть Из $a-b$ и в то же время Из 0. Это обстоятельство Фихте выражает с помощью знака « 0^{a-b} ».¹⁵ Посредством этого бытие как Из получает характер жизни.

Следовательно, сознание возникает из двойного Из — посредством Из 0 изначально возникает просто Из как принцип сознания, с помощью которого затем возникает сфера сознания, состоящая из субъекта и объекта ($a-b$). Фихте пишет в 19-й лекции: «Wir [...] sind die Uerscheinung des unzugänglichen Lichtes, in seinem Ureffekte, und $a-b$ ist bloße Erscheinung der Erscheinug».¹⁶ Здесь под «Мы» подразумевается не противостоящий объекту субъект, но принцип сознания, а «недоступный свет» указывает на 0, из которого возникает свет из себя.

Следовательно, Из как свет есть не только основание сферы сознания, но в то же время и принцип, производящий сферу сознания просто из себя, из ничего.

Согласно Фихте, бытие есть свет. Но что же он понимает под понятием света? Это нужно изложить поподробнее. В 23-й лекции Фихте обращает свое внимание на то, что свет остается неизменным в изменении явления, и объясняет это из того, что свет есть «проецирование».¹⁷ Ведь свет проецирует образы и сам остается замкнутым и скрытым в них. В то время как проецированные образы изменяются в сфере зримости или явления, само проецирование остается неизменным и тождественным в сфере незримости. Неизменность света есть, согласно Фихте, неизменность проецирования.

Данное обстоятельство может быть выражено также и следующим образом: если свет горит, то пред-

¹⁵ GA II/8, 299.

¹⁶ GA II/8, 298: «Мы... суть проявление недоступного света в его прэффекте, и как $a-b$ есть голое явление явления».

¹⁷ GA II/8, 350.

меты зримы. Все предметы изменяются. Однако изменение зримых предметов возможно лишь в свете, неизменно освещающем их. Сам свет незрим. Благодаря своей незримости он может неизменно сопровождать изменяющиеся предметы.

Таким образом, свет как проецирование невидим и тем самым делает возможными предметы в сознании. Но если мы будем рефлексировать далее, то установим, что свет делает себя зримым в сознании как незримое. Свет находится в сознании, собственно, как незримое, которое мы называем Мы или Я. Следовательно, свет делает предметы зримыми посредством незримого Я. Но откуда же возникает это незримое Я? Я возникает из себя самого или: он изначально полагает просто себя самого. Свет полагает себя в облике Я из ничего.

Здесь мы вновь обнаруживаем ту же самую структуру, что находили и ранее: бытие как свет есть 1) незримое основание сферы зримости (= Из $a-b$) и в то же время 2) принцип, просто полагающий себя из ничего.

Итак, свет полагает из ничего. Но это не означает, что свет существует случайным образом. Ведь свет есть само бытие. Это, скорее, означает то, что бытие, производящее сферу зримости или явления, изначально абсолютно незримо и замкнуто в себе. Или: явление возможно, лишь если бытие абсолютно незримо и замкнуто в себе. Было бы противоречием, если бы наряду с явлением бытия имелось бы зримое бытие. Ведь само зримое бытие есть явление. Явление необходимым образом есть явление абсолютно сокрытого, замкнутого в себе бытия. Иными словами, живое бытие, являющее себя, изначально должно быть абсолютно сокрытым и замкнутым в себе. В противном случае оно не могло бы являться.

Это обстоятельство мы можем описать также и обратным способом. Зримый предмет не есть бытие в се-

бе. Ведь бытие в себе, поскольку оно есть в себе, не может быть зримо. Однако незримое, противостоящее зримому предмету, также не есть бытие в себе. Ведь незримое, определенное в качестве противоположности зримому, незримо не полностью, но относится к сфере зримого в более широком смысле. Далее, на том же самом основании мы не можем считать незримый принцип сферы зримости бытием в себе. Следовательно, мы не можем найти бытие в себе ни в сфере объекта, ни в субъекте, ни в Я как в принципе сферы зримости. Должно быть замкнутое в себе бытие.

Задача второй части «Наукоучения 1804 (2)» состояла в том, чтобы прояснить статус сознания. А наш вопрос заключался в том, не есть ли сознание голая видимость, если оно совершенно едино с бытием. Теперь мы можем ответить на этот вопрос следующим образом: сознание не видимость, но явление бытия, нуждающееся в бытии для того, чтобы быть живым.

Бытие в себе замкнуто в самом себе и никоим образом не становится зримым. Это означает, что бытие не есть (мертвый) объект. Бытие живет и именно посредством того, что показывает себя в явлении, т. е. в сознании в качестве того, что никогда не становится объектом в сознании. Таким образом, бытие нуждается в сознании, чтобы показать себя или чтобы жить. В этом смысле бытие неотделимо от сознания, бытие и сознание есть одно. Явление, которое с необходимостью сопровождает бытие, мы можем также обозначить с помощью понятия откровения.

Это — предварительный ответ на вопрос о статусе сознания. Однако здесь возникает другой вопрос, вопрос о статусе наукоучения. Как мы видели, наукоучение усматривает, что сознание должно рассматриваться не как голая видимость, а как откровение. Обычное сознание, из-за отсутствия усмотрения, все же рассматривает предметы в сознании в качестве самого бытия.

Это воззрение обычного сознания, рассматривая его с точки зрения наукоучения, смутно и неудовлетворительно. Однако невозможно отрицать фактическое существование такого воззрения. Ведь наукоучение возникает посредством того, что смутное воззрение постепенно поднимается до верного. Таким образом, в качестве откровения бытия нужно рассматривать не только верное воззрение наукоучения, но и путь к нему. Иными словами, к откровению бытия относится как само наукоучение, так и путь к нему. Здесь и возникает вопрос об истории в широком смысле слова.

Вопрос, поставленный нами в начале исследования, заключался в том, может ли история быть определена а priori и как. Хотя и возможно найти в прошедшей истории закономерность, но будущее мы не можем предвидеть с достоверностью. Итак, утверждение априорной определенности истории представляется затруднительным. Но Фихте именно это и делает в «Основных чертах». И таким образом для нас встал вопрос о том, с какой точки зрения он делает это.

История состоит из фактических событий, характеризующихся Фихте в качестве явления. По Фихте, явление, как мы видели выше, есть не голая видимость, а откровение бытия. Однако Фихте не делает из этого вывода, что мы можем познать определенность событий в истории а priori. Он, скорее, считает, что принцип явления есть наша свобода, иными словами, что от нашего свободного действия зависит то, какое событие произойдет в истории. Априорная определенность относится у Фихте не к фактическим событиям, а к нашему воззрению на события или к тому, как мы понимаем отношение событий к абсолютному бытию.

В истории важно это воззрение, которое сначала индивидуально. Следовательно, развитие истории соответствует развитию индивидуальных воззрений, каждое из которых еще только находится на пути к ис-

тинному усмотрению. В первую эпоху еще нет индивидуума. Во вторую эпоху пробуждается сознание индивидуума. А в третью эпоху самосознание индивидуума становится могущественным. На этой фазе индивидуум не усматривает того, что он основывается на абсолютном бытии, а полагает, что он сам и есть последнее основание происходящего. Каждый считает свое собственное индивидуальное воззрение истинным, и отсюда проистекает спор индивидуумов об истинном воззрении. Лишь в четвертую эпоху индивидуум усматривает то, что все индивидуумы основываются на едином бытии. Индивидуум понимает, что его воззрение более не есть в качестве явления среди прочих, и считает необходимым вступить в общение и совместную работу с другими. Таким образом, человечество вступает в эпоху науки.

В этом смысле можно сказать, что история человечества есть процесс исчезновения индивидуальности. Однако это исчезновение происходит не само собой, а лишь посредством усилий свободных индивидуумов. Этого невозможно достичь без того, чтобы свободные индивидуумы совместно не нашли пункт, в котором они согласны друг с другом. Следовательно, то, как они могут быть освобождены от индивидуальности, зависит от свободы индивидуумов.

Априорная определенность связана с усмотрением свободы, т. е. усмотрением того, что эта свобода основывается не на индивидуумах, а на едином бытии. По Фихте, наша априорная задача заключается в том, чтобы достичь данного усмотрения. Следовательно, на основании этого усмотрения все индивидуумы должны направить свою свободу к согласию. История есть процесс этого. И таким образом, направление истории определено априорно, что не препятствует свободе индивидуумов.

П. Е. Бойко

**ИДЕЯ ИСТОРИИ И. Г. ФИХТЕ
В КОНТЕКСТЕ ВСЕОБЩЕЙ ДИАЛЕКТИКИ
ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА**

Духовно-исторический масштаб событий после окончания холодной войны, крушения СССР и формирования новой глобальной геополитической системы требует понять диалектику конкретно-всеобщей ступени развития человечества, представленную современной европейской цивилизацией. Известная гегелевская оценка христианско-германского мира как следующей после партикулярных форм свободы Востока и греко-римского мира эпохи развития человечества, когда свободны все, была подтверждена ходом истории, ныне приведшей эту цивилизацию к таким интегральным формам жизни, как конституционно-правовое государство, демократическое гражданское общество, социально-рыночное хозяйство и сетевая информационная культура. Образ единой и солидарной духовной Европы, формирующейся в разнообразных процессах евроинтеграции, несмотря на все их трудности и противоречия, победы и поражения, подтверждает необходимость движения современности к разумному способу бытия духа во всех его основных

формациях — культурно-образовательной, социально-экономической и политико-правовой. Такова всеобщая диалектика истории, завершающая фазу развития общественного богатства в его особенной, или буржуазно-империалистической («империя Запада» во главе с США), и абстрактно-всеобщей, государственной, или социалистической («империя Востока» во главе с СССР, а затем Китаем), формах.¹ Эта диалектика высвечивает актуальность обращения к классической философии истории вообще и, в особенности, к такому ее представителю, как И. Г. Фихте, автору оригинальной диалектической концепции всемирно-исторического процесса.

Современная историко-философская наука установила, что началом становления понятия мировой истории является христианское мировоззрение, впервые противопоставившее, как указал А. Ф. Лосев, циклическому аисторизму античности идею разомкнутого линейного понимания истории как внутренне зако-

¹ По справедливой оценке Е. С. Линькова, современное состояние в мире представляет собой «начало величайшего всемирно-исторического процесса, который является расставанием со всеми исторически изжившими себя формами семьи, общества и государства. <...> Государство, до сих пор выступавшее в качестве частной, особенной формы, должно стать всеобщим. <...> Переход классов друг в друга в обществе (наемного труда в капитал, а капитала — в наемный труд) это и есть момент всеобщности общества. Впервые момент всеобщности общества будет соответствовать моменту всеобщности государства, а момент всеобщности государства — моменту всеобщности общества. Мы стоим на грани выступления государства в его собственной природе, в его собственном понятии: впервые исторически должен выступать момент всеобщности государства. <...> Следовательно, мы на грани всемирно-исторической утраты всех исторических форм государства и всех исторических форм общества, их исторически необходимого отрицания. Эти формы сами пришли к самоотрицанию» (Интервью с Евгением Семеновичем Линьковым (2008) // PHILOSOPHIA PERENNIS MMVIII: альманах / Санкт-Петербургское общество классической немецкой философии. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2008. С. 216—219).

номерного и целесообразного процесса. Христианская историософия выдвинула первоначальную интуицию истории человечества в ее объективной, непосредственной определенности и рассмотрела его развитие с провиденциально-мистической точки зрения. Ею были раскрыты всеобщее духовное основание мировой истории и ее конечная цель, чем созданы методологические предпосылки для понимания тотальности всемирно-исторического процесса. Тотальность истории нашла свое выражение в теологическом представлении о единстве Бога и человека во всей полноте его духовного развития. В период патристики на первый план вышла эсхатологическая диалектика Града Божьего и Града Земного, т. е. церкви и государства, Аврелия Августина. В период схоластики идея теофании, или Богоявления, приобрела более определенный, тринитарный смысл, в связи с чем доминировало учение Иоахима Флорского о трех мировых эпохах, каждая из которых соответствует определенной ипостаси Св. Троицы. Эта мистическая диалектика мировых эпох в догматической форме постигла глубоко спекулятивное содержание. Авторы провиденциалистских учений средневековья рассмотрели всемирную историю с объективно определенной точки зрения (с точки зрения вечности) как духовно-мистический, богочеловеческий в своей основе процесс и увидели в нем откровение абсолюта.

Поскольку кроме своей объективной, божественной стороны мировая история имеет не менее важную субъективную, человеческую, личностную составляющую, постольку последняя стала предметом новоевропейской философии истории — прежде всего, просветительской теории исторического прогресса. Трудami просветителей христианская идея духовного совершенствования человечества получила свое метафизическое продолжение. Сформулированная Вольтером,

Монтескье, Тьюрго, Кондорсе, Гердером и другими концепция прогресса человеческого разума определила условия для целостного понимания исторического процесса во всех его внутренних и внешних моментах. Однако абстрактно-метафизическая и натуралистическая направленность мысли не позволила просветителям создать логико-категориальную картину всемирно-исторического процесса. Решение этой теоретической проблемы выпало на долю немецкой классической философии, которой была достигнута всеобщая, так сказать, субъективно-объективная определенность понятия мировой истории. В посвященных этому понятию работах Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля философия истории приобрела логико-систематический характер, преодолев античный мифологически-образный, средневековый теологически-догматический и просветительский метафизико-натуралистический подходы к этому предмету. История была рассмотрена с точки зрения развития в ней всеобщего первоначала свободы, определяющего конечную цель общественно-исторических поисков человечества — всемирное правовое государство.

Первым шагом в этом направлении стала трансцендентальная философия истории И. Канта, в которой были сформулированы исходные положения спекулятивного историзма. Среди них следует выделить в первую очередь априорную целесообразность процесса мировой истории и социальный антагонизм (противоречие между индивидами) как движущую силу общественно-исторического развития. Априорный план развития человечества — сущность трансцендентальной методологии исторического познания, в которой идея истории как развития человеческого разума и свободы выступает в качестве регулятивной. Субъективно-идеалистическая установка Канта выразила, прежде всего, его веру в разумность истории. Это непо-

средственное априорное знание потребовало опосредствования апостериорным, фактическим материалом. Поэтому основная задача кантовской критической философии истории заключалась в том, чтобы привести беспорядочную совокупность во многом случайных событий и фактов в целостную систему. Намечая такую систему, Кант обнаружил в эмпирической истории античной Греции, Рима и новой Европы политический прогресс, направляемый целью построения всемирно-правового гражданского общества и этического государства разума. Именно они представляют собою априорный идеал мировой истории, ее трансцендентально-необходимый смысл. Таким образом, в трансцендентальном историзме Канта мы находим первоначальную фазу становления спекулятивного понимания истории.

После Канта развитие трансцендентального историзма продолжил Фихте. Будучи последователем Канта, он исходил из того, что философское постижение истории состоит в открытии единого логического принципа, упорядочивающего эмпирико-фактическое многообразие исторического материала. Согласно Фихте, история мира является систематическим развертыванием исторических фактов и тенденций во времени, отчего временное развитие совершается с абсолютной необходимостью. Поэтому из априорно сконструированной идеи мирового плана должны быть строжайшим образом дедуцированы все эпохи исторического процесса, раскрыты их смысловые основания и логико-систематическая взаимосвязь. Именно этот пункт отличает его философский подход к истории от описательно-эмпирического, который не выходит за пределы хроники, т. е. описания событий в их случайной, чисто внешней последовательности.

Трансцендентальное понимание истории предполагает наличие в ней конечной цели, или всеобщей

го разумного начала, которое, указывает Фихте, все языки называют Богом. Божественный план мировой истории есть необходимый и закономерный ход реализации этого начала. Как и у Канта, у Фихте целью исторического процесса является свобода. История, будучи движением реализующего себя самого разума, изначально телеологична. Содержание цели мировой истории как единого закона многообразного эмпирического бытия людей заключается в свободном достижении ими разумного устройства своей жизни. Сознающий себя человеческий дух есть, таким образом, персонификация всеобщего разумного начала и цели истории. В отличие от просветителей Фихте понимает разум не как материально-природную субстанцию, а как чисто духовный, сверхчувственный субъект. Этот великий мыслитель развивает кантовское положение о духовной природе разумности в истории. Однако у Канта это положение сочеталось с тем, что наряду с духовной историей, т. е. с развертыванием свободы человека как ноуменального, морального существа, существует еще и естественная, природная история, которую человек переживает как природно-детерминированное существо, реализующее свои материальные (например, экономические) потребности и интересы.

В своем историческом движении к сознательной разумности и свободе человечество, согласно Фихте, проходит два больших этапа. На первом этапе его разумность и свобода минимальна, второй является их максимальным осуществлением. Выдвигая эту схему всемирно-исторического процесса, Фихте осознает, что именно разум есть абсолютное первоначало всей человеческой жизни, что история человечества никогда не возникла бы без него. Гипотеза о некоей доразумной эпохе существования человека, по каким-то внешним и случайным причинам ставшего затем разумным,

не выдерживает критики. С логической точки зрения разум не может возникнуть из неразумия — точно так же, как сумма нулей (пусть даже бесконечно многих) никогда не даст единицы. В связи с этим возникает проблема понимания первого этапа всемирной истории. Для ее решения Фихте использует принцип абсолютного Я, или самосознания духа, лежащий в основе его наукоучения. Абсолютное Я выступает у Фихте как дело-действие (Tathandlung), которое только в конечном результате саморазвития действующего духовного субъекта полностью разворачивает свою безусловную сущность и, завершая процесс самопознания, становится адекватным самому себе. В плане мировой истории это означает, что в ее начале абсолютное Я, или дух, как субъект является разумом лишь в себе (в возможности, а не в действительности). Этот возможный разум определяет себя через свое иное, через свое отрицание, не-Я, т. е. через неразумие, отчего на первом этапе он выступает совершенно бессознательно — в качестве инстинкта, естественной необходимости. Только на втором этапе он становится разумом-в-себе-и-для-себя, действительным разумом и свободой самосознающего себя всеобщего Я. Таким образом, первый этап истории характеризуется господством инстинкта разума, а второй — его безусловной свободой. Мировая история разворачивается как духовное восхождение человечества от природной необходимости разума к разумной свободе. Это восхождение совершается сознанием. Оно выступает формой перехода от бессознательности инстинкта разума к свободному и полностью сознающему себя разуму. Однако переход от этапа инстинкта к этапу сознательной свободы разума не может случиться вдруг, без какого-то промежуточного, опосредствующего периода. Им выступает освобождение человечества от принудительного авторитета инстинкта. Итогом этого осво-

бождения становится наука разума, принципы которой станут идейным основанием разумного и свободного устройства человеческого общества. Но для того, чтобы достичь этой конечной цели всемирно-исторического развития человечества, теоретического знания правил разума недостаточно. Необходим практический опыт, умение применять эти правила в жизни. Фихте называет это умение искусством разума, которое завершает движение человечества к всеобщности свободы в единстве ее теоретического и практического моментов.

Исходя из этого Фихте делит мировую историю следующим образом: ее первая эпоха есть эпоха инстинктивной разумности и поэтому невинности человеческого рода; вторая эпоха выступает эпохой его начинающейся греховности, когда разум действует как авторитет выдающихся личностей; третья эпоха является эпохой его законченной греховности в силу необходимого отрицания всех авторитетов, а потому — разума вообще; четвертая эпоха состоит в начинающемся оправдании человечества наукой разума; пятая же, последняя эпоха истории есть эпоха его завершеного оправдания и освящения благодаря разумному искусству устройства всей человеческой жизни («Царствие Божие на Земле»). Диалектический характер приведенной периодизации заключается в положении о том, что начало и завершение исторического развития человечества совпадают. Точкой этого совпадения является разум, логос как высшее определение человеческого сознания и бытия. Однако тождество начала и конца, разумеется, предполагает их существенное различие. Начало истории — это непосредственное и еще полностью неразвитое состояние абсолютного Я, разум-в-себе. Чтобы необходимое саморазвитие разума осуществлялось, человечество должно было утратить состояние невинности и в этом разложении до-

стичь состояния законченной греховности, после чего устремиться к возрождению с помощью науки и искусства разума. Это и есть развертывающая себя полнота определений абсолютного Я. Подчеркнем, что указанное стремление представляет собой, по Фихте, бесконечный процесс разумно-нравственного устроения человечества. Цель истории не может быть достигнута в конечное время, но человечество с необходимостью осуществляет ее, осознавая разум-в-себе-и-для-себя действующим субъектом всей своей жизни.

По сравнению с кантовской трансцендентальная философия истории Фихте имеет более развитое и глубокое спекулятивное содержание. Она содержит в себе спекулятивную по своей сути идею мирового плана истории. История несет в себе априорный смысл, который не может быть дан ни в каком чувственном опыте человеческой жизни, но делает этот опыт возможным. Из этого мирового плана Фихте дедуцирует главные эпохи исторической жизни человечества, выясняет их необходимость и связь друг с другом. Философско-исторические взгляды Фихте есть, несомненно, важнейший шаг от догматической историософии средневековья к критической философии истории нового времени, к теоретически-научной форме знания об истории мира. Однако у Фихте, как и у Канта, проблема логико-онтологической и гносеологической взаимосвязи априорного и апостериорного уровней знания о мировой истории осталась нерешенной. П. П. Гайдено справедливо замечает, что методология философии истории у Фихте страдает абстрактным противопоставлением априорного и апостериорного планов истории, что характеризуется ею также как дуализм и рассудочный трансцендентализм. «Факты и их причинная связь — предмет истории, умозрительное построение — предмет философии истории, и от одной к другой, согласно Фихте, нет перехода», — пишет Гай-

денко.² Отсюда следует вывод о необходимости логического преодоления фихтевского методологического дуализма. Эту задачу ставит перед собой Шеллинг. В своей «Системе трансцендентального идеализма» он иначе, чем Фихте, разрабатывает проблему определения условий возможности познания всемирно-исторического процесса. Однако логический ответ на вопрос о том, как мыслить историю, дается только в спекулятивной философии истории Гегеля.

Этот ответ состоит в том, что в гегелевской системе процесс мировой истории завершает реальное осуществление абсолютной идеи в форме объективного духа. Тотальность выступающей в этой форме идеи образует конкретное содержание всемирно-исторического процесса. В нем как раз и совпадают противоположности исторического сознания и бытия, всеобщность смысла и единичность факта, достигается конкретное тождество вечного и временного, божественного и человеческого во всемирно-историческом процессе. Главная задача гегелевской абсолютно-идеалистической философии истории заключается в том, чтобы найти и осмыслить их логическое совпадение, понять и объяснить из него единство всего исторического знания. В этом суть подхода Гегеля к истории, выражающего, по его словам, *трудную работу понятия*. Суть этой спекулятивной работы состоит в том, чтобы понять историю, какова она есть сама по себе, разрешив противоречие смысловых и фактических моментов всемирно-исторического процесса. При этом нельзя впадать в крайность рассудочного априоризма, связанного с конструированием и насильственным привнесением искусственных схем в массив произвольно подобранных исторических событий и фактов,

² Гайденоко П. П. Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979. С. 236.

а также — абстрактного эмпиризма, или позитивизма, суть которого заключается в игнорировании всеобщего содержания действительного процесса истории, поскольку это содержание нельзя исследовать опытным путем. Выдержать спекулятивное равновесие идеи и факта, раскрыть подтверждаемую единичными и зачастую случайными событиями логику развития мировой истории — такова подлинная задача философского познания истории, познания всеобщего в историческом развитии особенных наций и государств. Однако для познания всеобщей диалектики современной истории еще недостаточно показать, как это сделал Гегель, разумный универсализм христианско-германского мира во внешнем, объективном всемирно-историческом контексте, по сравнению с предшествующими ему особенными формациями Востока и греко-римской античности. Необходимо вскрыть, так сказать, его внутреннюю, субъективную диалектику — диалектику его собственного понятия как тотальности моментов всеобщего, особенного и единичного.

Обращаясь к этой диалектике европейского человечества, мы с необходимостью обнаруживаем в ней начало абстрактной всеобщности, от империи Карла Великого (IX в.) до «Священной римской империи германской нации», просуществовавшей вплоть до Французской революции и наполеоновских войн. Именно тогда, во время Наполеона, Европа начинает обнаруживать внутри себя свою собственную отрицательность, свое иное. Через это иное западно-европейский дух опосредует себя, снимает момент абстрактной всеобщности рассудочного рационализма Просвещения (modernity, «индустриализм»), вступая в «постисторическую» эпоху конкретной всеобщности глобальной информационной цивилизации. Этим своим иным Западной Европы является Россия, историческая судьба которой была связана с усвоением

достижений восточно-христианской духовности и великой западноевропейской культуры. Поэтому на сцене мировой истории Россия выступает как восточная, поствизантийская составляющая единого европейско-христианского человечества. Будучи восточной отрицательностью Европы, Россия постоянно находилась в военно-политической и идейной конфронтации с Западом, начавшейся еще в столкновениях с тевтонскими рыцарями XIII в. и до сих пор продолжающейся в виде современного украинского кризиса.

Таким образом, диалектическая необходимость самоотрицания абстрактной всеобщности европейского мира эпохи модерна (индустриальная цивилизация XIX—XX вв.) из него самого при помощи своего иного актуализировала традиционный для западно-христианских народов «натиск на Восток» (*Drang nach Osten*), точнее, на христианский Восток, субстанцией которого была и остается Россия. Наиболее значительными вехами этого духовно-исторического процесса были вторжения в Русскую землю войск Наполеона, мощное столкновение России с Англией и Францией в годы Крымской войны (а позднее и в рамках интервенции в годы Гражданской войны), противостояние Германии как идейному и военно-политическому авангарду Европы в Первой и Второй мировых войнах, а также почти полувекровая борьба в годы холодной войны и жесткой конкуренции СССР и его социалистических союзников с «империей Четвертого Рима» — США и странами капиталистического блока. Главным результатом всей этой многовековой борьбы с Россией как со своим иным стал переход европейского человечества к конкретной в-себе-и-для-себя духовно-правовой всеобщности того всемирно-правового гражданского состояния, необходимость которого отстаивали в своих философско-исторических работах Кант, Фихте и Шеллинг. Своеобразным духовно-историческим сим-

волом этого перехода к единой Европе стало крушение Берлинской стены 9 ноября 1989 г., после чего процесс евроинтеграции был уже необратим.

Диалектически необходимое снятие отрицательности европейско-христианского русского духа из него самого еще далеко не завершено. Последовавшая после поражения СССР в холодной войне и крушения коммунистических режимов вестернизация и либерализация горбачевской и ельцинской России создала только видимость «конца истории», провозглашенного Ф. Фукуямой. Действуя по формуле «победитель получает все» (The Winner Takes It All), США сумели установить контроль над экономическими ресурсами и политическими процессами в России, не говоря уже о ее вчерашних союзниках по социалистическому лагерю, многие из которых стремительно и позорно перебежали на противоположную сторону, согласившись на роль сателлитов, слуг «глобальной финансово-олигархической империи Уолл-стрит». Однако постельцинская Россия (подобно тому, как это уже было в конце XIX в., когда либерально-правовые, или «буржуазно-европейские», реформы убитого террористами Александра II сменились политикой «консервативно-неовизантийских» контрреформ Александра III) осознала необходимость возрождения своей всемирно-исторической («имперской», в духе идеологии «Москва — Третий Рим») независимости и самостоятельности. Она все чаще вступала в жесткую полемику с американской политикой двойных стандартов и систематического нарушения режима международного права и невмешательства в дела суверенных государств, что в конечном счете привело к новому идейному столкновению с Западом по поводу «американо-майданного» вмешательства во внутренние дела Украины. События, последовавшие после возврата Крыма России и кровопролития в Донбассе, в том

числе разнообразные экономические и политические санкции, стали неизбежным следствием неснятости того самого диалектического напряжения отрицательности особенного (России) в его отношении к своему всеобщему — европейскому миру, о котором выше шла речь. Логическая и историческая нерешенность данного противоречия является основным препятствием для дальнейшего движения пока только объединяющейся Европы (включая Россию как ее отрицательно-восточную часть) к разумному и свободному постисторическому способу бытия духа в глобальной европейско-христианской цивилизации.

В связи с этим необходимо задать последний вопрос: как возможно диалектическое снятие отрицательности России в разумно-положительной стихии европейского мира? Как особенное всеобщей Европы должно преобразоваться в единичное, став тотальностью ее собственного понятия, духовной конкретностью ее всемирно-исторической судьбы? Ответ на этот труднейший вопрос может дать только сама всеобщая диалектика мировой истории как «прогресса в осознании свободы», если использовать ее гегелевское определение. Будучи отрицательностью абстрактного момента абстрактной всеобщности, особенное с необходимостью должно подвергнуться отрицанию само себя. Бережно «сдав в архив» все случайное, временное и преходящее, т. е. неистинное, «ветхое», особенное должно выявить в своей субстанциальной глубине то самое всеобщее (всеобщечеловеческое, вселенское), историческим и логическим проявлением которого оно, собственно, является, и через это «умирание ветхого» прийти к самому себе, к своей субстанциальной новизне — к истинной бесконечности разумного способа бытия духа. Это и станет содержанием духовной, положительно-разумной, или научно-образовательной (если вспомнить фихтевские эпохи науки и искусства

разума), Реформации русского духа из него самого, из того тысячелетнего опыта европейско-христианской культуры, к которой он принадлежит.

Необходимость такого духовно-интеграционного процесса обретения себя становится все более явной в условиях внутреннего сближения западного и восточного моментов всеобщей христианской идеи. С диалектической точки зрения, противоречие между восточным и западным христианством уже в себе разрешено, причем не через исключение одного момента другим, а через снятие взаимной односторонности обоих моментов (абстрактно-всеобщего и особенного) понятия христианской духовности в форме конкретно-всеобщего, научно-философского и нравственно-правового разума христианской цивилизации как таковой. Результат этого диалектического развития — действительная, т. е. полностью соответствующая своему понятию, универсальная Европа, внутри которой восточно-христианский и западно-христианский миры обретают свое положительно-разумное место и значение. Познание и реализация этой универсальной философско-исторической идеи, впервые подробно разработанной в трудах Фихте, есть основная задача современности.

Роберта Пикарди

**ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИХТЕ:
ИСТОРИЧЕСКАЯ ИСТИНА, ПОНИМАНИЕ
И ИСТОРИОГРАФИЯ**

Исследования различных аспектов нашей веры в прошлое и нашего описания и знания последнего, выступающие под этикетками «критической философии истории»,¹ «epistémologie de l'histoire» или «философии историографии»,² представляют собой одно из самых живых направлений современного философского исследования истории.

В свете нынешних эпистемологических дебатов об «историографической операции» в данном исследовании мы намерены рассмотреть метанаучные размышления Фихте об истории как «эмпирической науке» и об историографии. Речь идет о теме, на которую в исследованиях философии Фихте до сих пор, за небольшими исключениями,³ обращалось очень мало

¹ Ricœur P. *Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture* // *Philosophical Problems Today* / Ed. by G. Floistad. Dordrecht: Springer, 1994. P. 139–201.

² Tucker A. *Introduction* // *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Chichester: Blackwell-Wiley, 2009. P. 1–6.

³ Radrizzani I. *Quelques réflexions sur le statut de l'histoire dans le système fichtéen* // *Revue de Théologie et de Philosophie*. 1991.

внимания, в них ему скорее часто приписывалось отсутствие интереса к исторической науке и пренебрежение к роли историографии.⁴ Но такое воззрение представляется упрощением и не дает возможности понять ту особую позицию, которую Фихте занял в рамках дискуссии о становлении истории наукой, развернувшуюся в Германии в конце XVIII—первые десятилетия XIX в.⁵

Чтобы заполнить эту лауну, мы здесь изучим позицию Фихте по отношению к трем основным вопросам, составляющим, согласно Полю Рикеру, три конститутивных момента «историографической операции»: во-первых, к вопросу об исторической достоверности; во-вторых, к проблеме понимания истории; в-третьих, к идентификации собственной и соответствующей нарративной стратегии историографии.

Проблема исторической достоверности составляет вопрос, который Фихте намеревается решить посредством «логики исторической истины», упоминаемой им в «Основных чертах современной эпохи», когда в 7-й лекции он утверждает, что только наука разума может дать «*einen bestimmten Begriff davon, wonach die Geschichte eigentlich frage, und was in sie gehöre; nebst einer Logik der historischen Wahrheit*».⁶ Однако подроб-

Vol. 123. P. 293—304; *Ivaldo M. Zur Geschichtserkenntnis nach der Transzendentalphilosophie // Fichte-Studien. Bd 6. Amsterdam: Rodopi, 1994. P. 303—319.*

⁴ *Kodalle K.-M. Das Stellenwert der Historiographie im Kontext des Fichteschen Geschichtsdenkens // Fichte-Studien. Bd 11. Amsterdam: Rodopi, 1997. P. 274—280.*

⁵ *Picardi R. Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte. Bologna: il Mulino, 2009.*

⁶ *Fichte J. G. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters // Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften / Hrsg. von H. Gliwitzky und R. Lauth. Bd I, 8. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1995. S. 277: «определенное понятие о специальных вопросах и предмете исторической науки и наряду с этим — логику исторической истины» (с. 466). Здесь и далее*

ное и систематическое развитие и изложение этой «логики исторической истины» можно найти не в «Основных чертах», а в так называемой «Эрлангенской логике» 1805 г. Таким образом, последующий анализ будет базироваться в основном на этом, до сих пор остающемся в пренебрежении тексте.

Согласно критическому и трансцендентальному подходу, «философия истории» и «логика исторической истины» Фихте нацелены на то, чтобы предложить позитивной истории твердое основание, чтобы поднять ее до ранга науки, хотя и «науки эмпирии», или, как говорит Фихте, даже в «бесконечной области» положительной истории «das sichere Fortschreiten nach einer Regel an die Stelle des Herumtappens auf gutes Glück»,⁷ которое Кант в «Предисловии» ко второму изданию «Критики чистого разума» противопоставляет «sicheren Gang einer Wissenschaft».⁸

Для того чтобы достичь этой программной цели, Фихте должен выполнить два условия, что может получиться лишь посредством наукоучения как просто науки а priori. Во-первых, необходимо «определенное понятие» истории, т. е. строгое философское усмотрение положения позитивной истории в целом на-

в сносках немецкий текст произведения Фихте указывается по Полному собранию сочинений (Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften = GA). Римская цифра обозначает отдел Собрания сочинений, а следующие за ней арабские — номер тома и страницы соответственно. Русский перевод: *Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2.* СПб.: Мифрил, 1993. Русский перевод цитируемых фрагментов данной работы будет даваться по указанному тому с указанием в круглых скобках страницы русского издания.

⁷ Ibid.: «искание на ощупь и наудачу заменяется уверенным и планомерным поступательным движением» (там же).

⁸ *Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter, 1962 (Nachdruck der Ausgabe 1904). Bd I, 3. S. 11: «верному пути науки» (Кант И. Критика чистого разума // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994. С. 18).*

уки. Во-вторых, должны быть определены «форма... достоверности»⁹ в позитивной истории и соответствующие собственные правила и законы ее метода.

Исполнение второй задачи, составляющей собственное содержание «логики исторической истины» Фихте, основывается на решении первой, т. е. на философском ограничении собственного и оправданного поля позитивной истории как в отношении к «метафизике» — в смысле трансцендентального и априорного познания условий возможности явления абсолютного, так и в отношении к экспериментальной физике.

Это двойное ограничение Фихте осуществляет, дистанцируясь от Шеллинга и от других «натурфилософов». Такое полемическое намерение лежит в первую очередь в основании того способа, которым Фихте подчеркивает качественное, а не только количественное различие природы, составляющей предмет экспериментальной физики, и предмета истории: предмет экспериментальной физики, пишет он в 7-й лекции «Основных черт», есть «die Empirie des Stehenden», в то время как предмет позитивной истории есть «die Empirie des Fließenden, der Zeiterscheinungen des Menschengeschlechts».¹⁰ Эту текучую «эмпирию совершающихся во времени явлений человеческого рода» Фихте также определяет как «die zu aller Zeit unbegriffene Entwicklung des Wissens am Unbegriffenen».¹¹ Значение этой формулировки, звучащей несколько обскурантистски, можно прояснить с помощью соответствующего пассажа в «Эрлангенской логике», в которой Фихте пишет, что «eigentliche Fortschreiten des Menschengeschlechts»

⁹ *Fichte J. G. Institutiones omnis Philosophiae.* In: GA II/9, 144.

¹⁰ *Fichte J. G. Die Grundzüge.* In: GA I/8, 277: «эмпирия устойчивого» и «эмпирия текучего, совершающихся во времени явлений человеческого рода» (с. 465).

¹¹ *Ibid.*, 297: «постоянно остающееся непонятным и совершающееся на непонятном предмете развитие знания» (с. 490).

есть продвижение «im Begreifen, zunächst seiner Welt, und vermittelt desselben des realen göttlichen Daseyns».¹²

Исходя из этих предпосылок, Фихте стремится определить «форму знания» и методологию, которые были бы собственными и адекватными для позитивной истории как науки эмпирии «текучего». Эта форма не может быть генетической и аподиктической достоверностью наукоучения и точных наук, потому что позитивная история не может понять свой принцип генетически и, следовательно, не может достичь окончательного и последнего закона.¹³ И все же Фихте с начала XIX в. защищает возможность «исторической истины»,¹⁴ поскольку отвергает понимание истории как *cognitio probabilis* или «вероятностного познания», которое было распространено в первую очередь в школе Томазиуса.¹⁵ И можно сказать, что Фихте создает свою «логику исторической истины» в качестве альтернативы просветительской логике исторической вероятности, как это ясно проистекает из тех пассажей «Основных черт современной эпохи», в которых Фихте выражает свою программную установку: «Dem Wahn-begriffe von Wahrscheinlichkeit, der, in einer schwachen Philosophie entsprungen, (...) besonders in der Historie eine stehende Herberge genommen hat, völlig den Abschied zu geben».¹⁶

¹² GA II/9, 140: «собственное продвижение человеческого рода» и «в понимании, в первую очередь, своего мира, а посредством этого — реального божественного существования».

¹³ GA II/9, 135, 138.

¹⁴ Fichte J. G. Fichte an Ignatius Aurelius Feßler in Berlin. Brief und Bemerkungen (1800. 28 Mai). In: GA III/4, 247.

¹⁵ Хороший обзор дискуссии о вероятности, состоявшейся в немецком Просвещении, дает Каталди Мадонна (*Cataldi Madonna L. Wahrscheinlichkeit und wahrscheinliches Wissen in der Philosophie von Christian Wolff // Studia leibnitiana XIX, 1987. P. 2—40*).

¹⁶ GA I/8, 303: «Особенно необходимо совершенно отрешиться от призрачного понятия вероятности, возникшего в бессиль-

В этом месте Фихте относится в первую очередь к «конъектурным историям», которые для него служили образцом, на который в предыдущие годы была направлена его острая критика,¹⁷ т. е. та, с которой можно ознакомиться по достоверной рукописи Игнатиуса Аврелиуса Феслера «Versuch einer kritischen Geschichte der Freymaurerey und der Freymaurer-Brüderschaft von den ältesten Anfängen bis auf das Jahr 1802».¹⁸ Но что это за «бессильная философия», которую Фихте обвиняет в расширении применения понятия вероятности в пределах позитивной истории?

Представляется, что эта «бессильная философия» не философия Вольфа и Мендельсона, как полагают издатели Полного собрания сочинений,¹⁹ поскольку Фихте в своих сочинениях никогда не упоминает логику вероятности Вольфа и Мендельсона. Но в своих йенских «Лекциях о логике и метафизике» он, напротив, детально рассматривает понятие «моральной достоверности»,²⁰ которым, следуя замечанию Крузиуса о «бесконечной вероятности»,²¹ активно пользуется в своих «Философских афоризмах» Эрнст Платнер для того, чтобы обозначить такую достоверность, которая не производится рациональным доказательством; и

ной философии ... особенно прочно обосновавшегося в истории» (с. 498).

¹⁷ GA III/4, 243–248.

¹⁸ Более подробную информацию о сочинении Игнатиуса Аврелиуса Феслера и об отношениях и полемике между Фихте и Феслером можно найти в следующем сочинении: *Radrizzani I. Introduction // Fichte J. G. La philosophie de la maçonnerie et autrestextes / Hrsg. von I. Radrizzani e F. Tobgui. Paris: Vrin, 1995. S. 21–32.*

¹⁹ GA I/8, 303.

²⁰ GA IV/1, 411.

²¹ *Crusius Ch. Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis // Crusius Ch. Die philosophischen Hauptwerke. Bd III / Hrsg. von G. Tonelli. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1965. S. 410.*

это такая достоверность, которая имеет место тогда, когда остается единственный возможный случай противоположности какой-либо вещи или какого-либо положения, получающийся из бесконечного основания.²² Такая моральная достоверность, в основании которой, согласно и Платнеру, и Крузиусу, лежит историческая очевидность, для них обоих — «eben so völlige Gewissheit, wie die geometrische».²³ Эту установку, идентифицирующую высшую степень вероятности с полной достоверностью и, следовательно, с истиной, Фихте решительно отвергает уже в йенских «Лекциях о логике и метафизике»,²⁴ поскольку исходит из кантовского определения «вероятности» как «einer in einer gewissen Reihe der Gründe möglichen Gewissheit».²⁵ Фихте, соглашаясь с кантовским определением, также подчеркивает радикальное различие между вероятностью, которая имеет место тогда, когда мы «wenn man in der Reihe der Gründe ist», и достоверностью и истиной, которая, наоборот, имеет место лишь тогда, когда мы находимся «am Ende der Reihe»: ²⁶ согласно Фихте, пока оснований еще недостаточно, даже если не хватает лишь одного основания, как это происходит в случае «моральной достоверности», достоверности нет.

²² *Platner E.* Philosophische Aphorismen, nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Leipzig: Schwickersche Verlag, 1793. S. 568—569. § 936.

²³ *Ibid.*: «точно такая же полная достоверность, как и геометрическая».

²⁴ GA IV/1, 411.

²⁵ *Kant I.* Kritik der Urteilskraft // Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter, 1971 (Nachdruck der Ausgabe 1904). Bd I, 5. S. 465: «возможной в некотором ряду оснований достоверности» (*Кант И.* Критика способности суждения // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 5. С. 309).

²⁶ GA IV/1, 411: «находимся в ряду оснований»; «в конце ряда».

Исходя из данного кантовского подхода Фихте резко сужает права вероятности в пределах науки эмпирии, а именно в пределах исторического исследования, поскольку утверждает как в «Основных чертах», так и в эрлангенской «Логике», что «Das Wahrscheinliche (...) eben darum, weil es nur wahrscheinlich ist, nicht wahr».²⁷ Из этого Фихте делает вывод о том, что вероятность не может дать доказательство истинности исторического факта, а служит лишь тому, чтобы дать границы «сферы» будущего исторического исследования.²⁸ Принятие этого имплицитно содержит то, что передача вероятностных сообщений, с точки зрения Фихте, законна и оправдана лишь тогда, когда в будущем возможно дополнить ряд недостающих оснований гомогенными, т. е. не сверхчувственными, основаниями. Это условие принципиально невыполнимо в случае праистории человечества, которую Фихте по этой причине обозначает в качестве области метафизики.²⁹

Однако фихтевская логика исторической истины включает в себя не только *pars destruens*, т. е. не только критику вероятного, но и *pars construens*, определяющую способ доказательства, собственного для позитивной истории и соответствующего ей. При этом в качестве базиса Фихте служит различие физики как эмпирии устойчивого и истории как науки текущей эмпирии. Как науки эмпирии и экспериментальная физика, и позитивная история имеют дело с фактами. Однако как в онтологическом, так и в эпистемологическом отношении для Фихте более важно различие фактов, исследованных и сообщенных позитивной историей, и фактов, которыми занимается физика. И различие это двояко.

²⁷ GA II/9, 147: «Вероятное не истинно... именно потому, что оно лишь вероятно».

²⁸ GA II/9, 148.

²⁹ GA I/8, 301.

Во-первых, факты, составляющие объект истории, не должны обладать ни непосредственной фактической достоверностью, ни повторяемостью восприятий, на которых основывается экспериментальная физика. Фихте отмечает, что последние в качестве восприятий «устойчивого» обладают значимостью «für die ganze Zeit»³⁰ и могут быть прямо восприняты тем, кто захочет провести эксперимент. История же, с точки зрения Фихте, как наука текучей эмпирии, напротив, в качестве объекта имеет чужие и «замкнутые» восприятия, при этом прилагательное «замкнутые» должно указывать на то, что речь идет о таких чужих восприятиях, которые нельзя повторить.³¹

Проблема, которую здесь решает Фихте, старая и в то же время остающаяся актуальной. Если брать просветительскую терминологию, то речь здесь идет об энергично акцентировавшемся Лессингом вопросе о различии между непосредственно доказательной силой факта и бесконечно более слабой силой лишь голого сообщения о факте, на которой основывается позитивная история.³² В терминологии современной эпистемологии истории этот вопрос можно обозначить в качестве эпистемологического и онтологического вопроса о «реальности прошлого».³³ Согласно трансцендентальному подходу, который в текучей эмпирии временных изменений утверждает постижимость для

³⁰ GA II/9, 145: «для всего времени».

³¹ *Fichte J. G.* Fichtes Einleitung in seine philosophische Vorlesungen Oktober 1810 // Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen I 1809—11 / Hrsg. von H. G. von Manz, E. Fuchs, R. Lauth, I. Radrizani. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 2000. S. 200.

³² *Lessing E.* Über den Beweis des Geistes und der Kraft // Sämtliche Schriften / Hrsg. von K. Lachmann, 3. Auf's neue durchgesehene und verm. Aufl., besorgt durch F. Muncker. Bd XIII. Stuttgart; Leipzig; Berlin: Göschensche Verlagsbuchhandlung, 1900. S. 4—5.

³³ *Ricœur P.* La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris: Seuil, 2000. S. 359—369.

сознания лишь «настоящего момента», эта проблема может быть решена лишь посредством того, что в качестве необходимого исходного пункта любого исторического доказательства принимается «ein, mit unseren Augen zu sehendes, mit unsern Ohren zu hörendes (...) Faktum, bis auf unsere Tage herabgekommen».³⁴ Фихте не уточняет того, какой факт может и должен служить в качестве основания исторического доказательства, но из его примеров становится ясно, что он имеет в виду документ, и именно письменный документ. Такое утверждение всякого доказательства исторической истины на нынешнем восприятии документа, сохранившегося вплоть до настоящего времени, должно, согласно Фихте, нейтрализовать мнимое различие достоверности факта прошлого и достоверности факта современного.

Важно лишь прояснить, как, по Фихте, в настоящий момент возможно охватить остальные, отличные от него, как истекшие, так и будущие, моменты. По Фихте, такое охватывание может произойти лишь посредством «faktisch genetische Erklärung»³⁵ современного факта или документа, индуктивно исследующего и идентифицирующего каузальные отношения причины и следствия последнего. Согласно этому методологическому правилу в качестве исторически доказанного можно рассматривать лишь то, «ohne welches ein in die unmittelbare Wahrnehmung der Gegenwart fallende Faktum weder da sein könnte, noch in seiner eigentümlichen Form existieren».³⁶ Для того чтобы адекватно и корректно осуществить такое доказательство, необходима

³⁴ GA I/8, 301: «сохранившийся до наших дней факт, видимый для наших глаз, слышимый для наших ушей» (с. 496).

³⁵ GA II/9, 145: «фактически генетического объяснения».

³⁶ Ibid.: «без чего факт, воспринимаемый в настоящий момент, не мог бы ни быть налицо, ни существовать в собственной форме».

«allenthalben strenge Bestimmtheit»,³⁷ не допускающая ни скачков, ни порочного круга в доказательстве и, следовательно, требующая завершенности.

Требование такой методологической строгости выражает главную меру предосторожности, проистекающую из «логики исторической истины» Фихте, — произвести решительную демаркацию литературы и истории, причем для Фихте она соответствует границе между выдумкой и претензией на истинность. Как он утверждает в эрлангенской «Логике», необходимо «streng nehmen mit der Geschichte», к которой нужно обращаться «Nicht bloß zum amüsiren, u. um eine Fabel zu haben».³⁸ Эта мера приводит Фихте к тому, что он не только не отводит «фантазии» и «выдумке» никакого места в историческом исследовании и в историческом доказательстве, но и, напротив, признает роль исключительно рассудка.³⁹ Тем самым представляется, что Фихте повторяет введенный Аристотелем две тысячи лет назад топос, согласно которому история должна придерживаться *res gestae*, в то время как поэзия питается выдумкой. Это можно рассматривать в качестве реакции на осмотическую ненадежность стены между поэтикой и историей, возникшую в период Просвещения и развитую романтиками, как показал Райнхарт Козелек.⁴⁰ Такой осмос отвечает теоретико-познавательной потребности в нейтрализации недостатка непосредственной очевидности действительности прошлого посредством того, чтобы требовать от историка, как и от поэта, согласно определению Аристотеля,

³⁷ Ibid.: «повсюду строгая определенность».

³⁸ Ibid.: «серьезно относиться к истории»; «не для того лишь, чтобы развлечься и позабавиться баснями».

³⁹ GA I/8, 301 (с. 496).

⁴⁰ Koselleck R. *Terror und Traum. Methodologische Anmerkungen zu Zeiterfahrungen im dritten Reich // Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995³. S. 278—280.

достоверности их сочинений, полученной с помощью внутренней вероятности, которой они связывают между собой рассказанные или сочиненные ими события.

Но собственно такое истолкование показало бы сложность отношения Фихте. Как было показано, Фихте вполне ясно видит различие между историческими фактами и эмпирическими фактами экспериментальной физики, поскольку не отождествляет первые с результатами непрямого наблюдения, т. е. чужого опыта, а скорее подчеркивает «замкнутый» и неповторимый характер опыта, лежащего в основе исторических фактов. Фихте, исходя из этой предпосылки, также признает исторический факт не чем-то лишь данным, а скорее «произведенным»; поскольку Фихте намерен защитить «историческую истину» от риска растворения его в гипотетической и поэтизирующей истории, он изображает процесс, посредством которого устанавливается исторический факт, не как процесс воображения, а скорее как строго регулируемый процесс рассудочного умозаключения, в основе которого должна лежать филологическая критика и проверка сохранившихся вплоть до наших дней источников и текстов.

С помощью вышесказанного можно адекватно понять то, как Фихте конципирует второй конститутивный момент историографической операции, т. е. момент понимания и/или объяснения исторических фактов, истинность которых доказана на документальном основании.

У Фихте нельзя найти отчетливого терминологического различения слов «объяснять» и «понимать» в смысле Дильтея, который явным образом обозначает и различает с помощью этих двух глаголов различающиеся способы действий естественных наук и истории, а также прочих наук о духе. Фихте, как представляется, напротив, употребляет слова «понимать» и «объяснять» в качестве синонимов, как это происхо-

дит в 9-й лекции «Основных черт», в которой он в двух равно важных предложениях формулирует «правило» исторического доказательства: «Daß man nur so viel, als zum Verstehen des noch vorhandenen Faktum absolut erforderlich ist, als früheres Faktum erwiesen zu haben glaube» и что нельзя «das frühere Faktum weiter zu bestimmen, und auszuführen, als es die Erklärbarkeit der Gegenwart durch dasselbe schlechthin erfordert». ⁴¹

Однако эта терминологическая неопределенность не является выражением недостаточности осознания проблемы. Напротив, вопрос умопостижимости исторического мира как сферы продуктов свободы, необъяснимых ни из причинного закона природы, ни из нравственного закона, явным образом находится в центре размышлений Фихте. ⁴² Следовательно, нужно определить решение Фихте этого вопроса в отношении к решениям его современников, а также — в отношении к теоретико-познавательным дискуссиям двадцатого столетия.

При этом ключевым для умопостижимости исторических событий можно считать отказ Фихте от применения каузального закона причин и действий. В этом позиция Фихте сходна с позицией Шеллинга, определенно и полемически остро выражающего в 10-й лекции курса «О методе университетского образования» свою неудовлетворенность связыванием данного по-

⁴¹ GA I/8, 302—303: «Считать доказанным существование фактов прошлого лишь в той мере, в какой это безусловно необходимо для понимания еще существующего в данный момент факта» и «определять и выводить факты прошлого подробнее, чем это необходимо для объяснения при их помощи современности» (с. 496).

⁴² *Fichte J. G. Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, in *Vorlesungen, gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin // Sämtliche Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. Bd IV, anast. Nachdruck. Berlin: De Gruyter, 1971. S. 367—410.*

средством «рассудочного закона», объявленным прагматической историографией XVIII в. высшим принципом объяснения истории.⁴³ Фихте, как и Шеллинг, чисто эмпирической необходимости каузальной взаимосвязи противопоставляет высшую «необходимость божественного бытия», руководящую историей человеческого рода. Однако Фихте, в отличие от Шеллинга, явным образом мыслит такую высшую и истинную необходимость не в качестве «тождества-безразличия идеального и реального», а как «*sich selber vollkommen klare, und durchsichtige innere Nothwendigkeit*», «*absolut allgemeine und ewig sich bleibende*»⁴⁴ закономерность которой может быть постигнута «в ясном понятии» и до всякого опыта посредством наукоучения как трансцендентального познания условий возможности явления абсолютного.

В «Основных чертах современной эпохи», представляющих собой ряд популярных лекций, Фихте называет такое понятие понятием мирового плана, явным образом давая с помощью этого теологического выражения «*Einheitsbegriff des gesamten menschlichen Erdenlebens*»⁴⁵ и необходимых и заранее определенных (хотя достигаемых лишь постепенно) главных эпох, через которые должно пройти человечество, чтобы свободно подняться до сознательного и полного явления абсолютного (посредством свободного и сознательного устройства всех своих отношений согласно с разумом). Это понятие единства всей истории представляет для

⁴³ *Schelling F. W. J. Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums. Auf Grundlage des Textes der Ausgabe von Otto Weiss / neu Hrsg. von W. E. Ehrhardt. Hamburg: Meiner, 1990. S. 103—104.*

⁴⁴ GA I/8, 305—306: «совершенно ясную, прозрачную для себя внутреннюю необходимость» (с. 501); «общая, абсолютная и вечно неизменная» (с. 502).

⁴⁵ GA I/8, 197—198: «понятие единства всей земной жизни человечества» (с. 365).

Фихте необходимое условие того, чтобы «den inneren Sinn, und die Bedeutung der Weltbegebenheiten zu verstehen», поскольку он исходит из той предпосылки, что смысл исторического факта может быть постигнут лишь тогда, когда он постигнут «in seinem Zusammenhang mit dem ganzen Weltplane».⁴⁶

Следовательно, с одной стороны, для Фихте уместимость исторических событий возможна не посредством «объяснения» их каузальной связи, а лишь посредством герменевтического способа действий или «понимания». Однако, с другой стороны, историческое понимание у Фихте заключается не в попытке, как у Дильтея, вывести из исторических документов и произведений их внутреннюю мотивацию и внутренний дух эпохи, выраженные и объективированные в них, — историческое понимание для Фихте скорее базируется на герменевтическом принципе, ясно сформулированном в «Учении о государстве», согласно которому «ein besonderes Geschichtliche» понятно «nur durch Geschichte überhaupt».⁴⁷ Такой принцип говорит не только о том, что особенность и неповторимая единичность каждого исторического события или времени может быть постигнута лишь посредством того, что ему находят место в целом. Этот герменевтический принцип скорее выражает также и универсализирующее отношение к истории, отличающее мышление Фихте, т. е. такое отношение, при котором в исторических событиях ищут не единственную индивидуальность, а «всеобщее», заключающееся в их значении для развития культуры человечества.

⁴⁶ GA I/8, 305—306: «понять внутренний смысл и значение мировых событий»; «в его связи с общим мировым планом» (с. 501).

⁴⁷ *Fichte J. G. Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, in *Vorlesungen, gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin*. S. 459: «особенное историческое»; «лишь посредством истории вообще».

Исходя из этих предпосылок можно прояснить оценку и понимание Фихте историографии. Как было отмечено ранее, Фихте до настоящего времени приписывалась недооценка историографии, поскольку несколько односторонне подчеркивались те его высказывания, в которых он отличает занятие историка как «*Sammler der blossen Fakten*»⁴⁸ от дела философа, способного на основании априорного понятия мирового плана понять смысл и внутреннюю взаимосвязь исторических явлений. На это истолкование позиции Фихте, особенно ярко представленное Кодалле, нужно возразить следующее.

Во-первых, собирание исторических фактов является для Фихте не простым и не не особо ценным делом, а скорее, как было показано выше, сложной и очень ценной познавательной деятельностью, без которой не было бы исторической истины. Для того чтобы заниматься этой деятельностью, историк-исследователь, по Фихте, должен уже обладать «философским пониманием», т. е. «логикой исторической истины», хотя он и «совершенно независим», поскольку его критическое исследование документов основывается на его знании духа различных эпох, которое может дать только обращение с источниками.

Во-вторых, отношение между философским и эмпирическим исследованием истории может и должно быть истолковано не как противоположность, а скорее как взаимное дополнение, в котором философия играет основополагающую роль. С одной стороны, философ основывает свое истолкование истории на результатах исторических исследований, поскольку он применяет свое априорное понятие мирового плана к проверенным историком фактам. С другой стороны, философское и априорное конструирование истории, согласно

⁴⁸ GA I/8, 304: «собирателя голых фактов» (с. 500).

Фихте, должно играть роль основания, как он пишет об этом в 1-й лекции «Основных черт», для возможности такой историографии, которая излагает исторические события не просто в их временной последовательности, а в их внутренней и необходимой связи.

Кажется, что эта гипотеза противоречит тому месту из 9-й лекции «Основных черт», в котором Фихте противопоставляет правила философского изложения истории главному правилу «эмпирического историка»: философское изложение может и должно, говорит он, из разнородного многообразия исторических событий избирательным образом ссылаться лишь на те, что относятся к осуществлению мирового плана, эмпирическое же исследование истории, напротив, должно соблюдать фундаментальное правило полноты.⁴⁹ Однако это правило касается, собственно, как показано ранее, не изложения, а лишь доказательства исторической истины фактов. Ничто не препятствует тому, чтобы сам эмпирический историк организовывал свое изложение уже доказанных фактов согласно внутренней взаимосвязи, постижимой на основании философского понятия мирового плана. И представляется, что Фихте придерживался именно такого взгляда, поскольку он сам, по крайней мере, в плоскости мировой истории осуществляет именно такой подход.

В этом плане позиция Фихте представляется скорее требованием новой, философски обоснованной историографии, чем критикой историографии как таковой, как полагают многие интерпретаторы. В этом Фихте остается близок к Канту, как известно, также априорно излагавшему свою «идею всемирно-гражданской истории» в качестве путеводной нити, которой историограф может и должен придерживаться для того, чтобы «ein sonst planloses Aggregat menschlicher

⁴⁹ GA I/8, 305.

Handlungen wenigstens in Grossen als ein System darzustellen».⁵⁰ Эту преимственность с Кантом, впрочем, можно ощутить и терминологически, поскольку Фихте обозначает свою априорную конструкцию истории тем же самым кантовским выражением — «путеводная нить». Однако эта «эпистемологическая» преимственность не должна вести к недооценке различий в содержании и в первую очередь отличного онтологического статуса понятия мирового плана у Фихте, который не есть лишь «регулятивная идея».

В заключение необходимо подчеркнуть, что Фихте отстаивает этот вдохновленный Кантом проект философски обоснованной историографии в качестве альтернативы эстетизирующей историографии, теоретически развиваемой романтиками в те же самые годы, и именно драматической историографии, какой ее представляет Шеллинг в «Лекциях об университетском образовании» в качестве высшей точки зрения историографии.⁵¹ Эта позиция Фихте явным образом покажется разочаровывающей в свете современных эпистемологических дискуссий, концентрирующихся на существенной познавательной (хотя и не онтологической) функции эстетических и риторических компонентов историографии. Однако это критическое отношение к «эстетизирующей» историографии является не только прямым следствием трансцендентальной онтологии Фихте, согласно которой неприемлемо,

⁵⁰ *Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd VIII. Berlin: De Gruyter, 1971 (Nachdruck der Ausgabe 1904). S. 29: «беспорядочный агрегат человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как систему» (Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 8. С. 26).*

⁵¹ *Schelling F. W. J. Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums. Auf Grundlage des Textes der Ausgabe von Otto Weiss. S. 105.*

чтобы внутренняя и прозрачная для самой себя необходимость абсолютного, наличное бытие которого есть знание, являлось и представлялось в историографии в качестве «судьбы» или «бессознательного тождества свободы и необходимости».⁵² Отказ Фихте от эстетической историографии в пользу философски освещенной историографии выражает также и практическую заботу, и требование — требование избегать абсолютизации и слепого почитания прошлого, в котором он упрекает романтиков, а именно Фридриха Шлегеля, в те же годы обратившегося к историографии, основанной на том принципе, что «bei der Verfassung nur das Zurückkehren zum Alten das Rechte ist».⁵³ Этой тенденции — «das Geschichtliche ein Absolutes für sich zu machen»⁵⁴ — Фихте противопоставляет руководствующую «философским взглядом» историографию; согласно его воззрению, такая историография позволяет, поскольку она связывает и отбирает исторический материал на основании понятия мирового плана, ясно осознать внутреннюю телеологическую необходимость институтов и убеждений прошлого в качестве условий «зримости свободы» на соответствующей ступени развития человечества без того, чтобы придавать им абсолютную и нормативную ценность, единственным основанием которой для Фихте является абсолютная жизнь и и бесконечно продуктивная духовность разума.

⁵² Ibid.

⁵³ *Schlegel F.* Vorlesungen über Universalgeschichte [1805—1806] // Kritische F. Schlegels Ausgabe. Bd XIV / Hrsg. von J.-J. Anstett. Paderborn-Wien: Ferdinand Schöningh, 1960. S. 254: «при написании верным является лишь возврат к старому».

⁵⁴ *Fichte J. G.* Die Staatslehre, oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche; in Vorlesungen, gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin. S. 450: «делать из исторического для себя абсолютное».

Фабиан Фёлькер

**«ЭПОХА АБСОЛЮТНОГО РАЗЛОЖЕНИЯ
ВСЕХ ИДЕЙ». ПРОГРАММНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ
О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ
В СВЯЗИ С И. Г. ФИХТЕ**

С 4 ноября 1804 г. по 17 марта 1805 г. по воскресеньям, параллельно с третьим курсом лекций по наукоучению, И. Г. Фихте с большим успехом излагал берлинской публике свой популярный набросок философии истории «Основные черты современной эпохи». Семнадцать лекций «Основных черт», вместе с известными лекциями «Философия масонства. Письма к Констану», которые Фихте прочитал на рубеже веков в качестве члена ложи «Пифагор. Пламенная звезда» и одного из руководителей Берлинской ложи «Royal York», с размышлениями об истории в третьей части «Назначения человека» (1800), курсами лекций «О назначении ученого» 1794 и 1811 гг., а также с «Учением о государстве» 1813 г., образуют основную часть философии истории Фихте. При этом данные лекции представляют собой не только попытку «*Vermittlung des reinen Wissens mit dem konkreten Leben*»,¹

¹ *Lauth R.* Der Begriff der Geschichte nach Fichte // Philosophisches Jahrbuch 72 (1964/1965). S. 357: «опосредствования чистого знания конкретной жизнью».

но и, согласно его сыну, Иммануилу Герману Фихте (1796—1879), убедительно свидетельствуют о его характере, его «alles Halbe und Unentschiedene unerbittlich bekämpft», и он, «wohl nirgends mit stolzerem Pathos und tieferer, indignirterer Ueberzeugung den herrschenden Meinungen des damaligen Tages seine Nichtachtung».² Согласно программному определению йенских лекций Фихте «Аскетика как приложение к морали» (1798), чистая наука рассматривает любой свой объект «bloß nach seinem Begriffe a priori; ohne Rücksicht zu nehmen auf die zufälligen Unterschiede, die entweder in der ursprünglichen Verschiedenheit der einzelnen, unter dem Objektsbegriffe enthaltenen Individuen, oder in dem Gebrauche oder Mißbrauche der Freiheit durch dieselben beruhen».³ Философия истории не представляет здесь исключения, она должна определять историю «ohne Rücksicht auf irgend eine Erfahrung und schlechthin a priori»⁴ по ее логической структуре и прояснять от-

² *Fichte I. H. Vorrede des Herausgebers // Fichtes Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. Bd VII. Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1971. S. X: «неумолимом противостоянии всякой половинчатости и нерешительности» и «пожалуй, нигде не проявил свое презрение к господствующим мнениям тех дней с более гордым пафосом и с более глубоким возмущенным убеждением».*

³ *Ascetik als Anhang zur Moral (ca. 1798). In: GA II/5, 55—77: «лишь по его понятию a priori, не принимая во внимание случайные различия, основывающиеся либо на изначальных отличиях единичных, подпадающих под данное понятие объекта индивидов, либо на употреблении свободы или злоупотреблении ею последними». Произведения Фихте цитируются по Полному собранию сочинений (Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften = GA). Римская цифра обозначает отдел Собрания сочинений, а следующие за ней арабские — номер тома и страницы соответственно.*

⁴ *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806). In: GA I/8, 196: «не считаясь ни с каким опытом, исключительно a priori» (Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 364). Далее в сносках дается русский перевод цитированного фрагмента с указанием в круг-*

ношение ее априорной закономерности к лишь апостериорно фиксируемым фактам. Трансцендентальная рефлексия Фихте основных априорных моментов познания истории, следовательно, не имеет претензии ни на полное представление индивидуально-содержания опыта прошлого и настоящего, ни на предсказание конкретных событий в будущем, которые как бы автоматически следовали бы из априорного закона развития и которые можно было соответствующим образом предсказать. Эмпирическая фактичность реальной истории в ее бесконечном многообразии также и для Фихте остается неустранимым моментом любой философии истории, который как апостериорный фактор просто не может быть дедуцирован и необходимым образом относится к эмпирической исследовательской практике историка. Схематическая конструкция Фихте, следовательно, предлагает лишь «основные черты» «мирового плана» и тем самым остается в сфере «des idealisirten Gemäldes»,⁵ ведь «besonderen Umgebungen gehen aus dem Begriffe jenes Welt-Planes keinesweges hervor; sie sind das in ihm unbegriffene».⁶

При этом Фихте относит свое время к третьей из пяти закономерно проистекающих основных эпох земной жизни человечества, эту пятеричность он полагает не произвольным образом, но систематическим образом доказывает уже во втором курсе лекций по наукоучению 1804 г. посредством анализа синтетической сущности разума как фундаментальной структуры трансцендентального знания. В то время в пер-

лых скобках страницы русского издания. Таким же будет цитирование других произведений классиков немецкой философии.

⁵ GA I/8, 203: «идеализированной картины» (с. 373).

⁶ GA I/8, 304: «вся эта особая обстановка отнюдь не вытекает из понятия мирового плана; она представляет непонятое в нем» (с. 499).

вую эпоху (в «*Stand der Unschuld des Menschengeschlechts*»⁷) разум еще инстинктивно господствует в жизни людей как всеобщее нравственное чувство и упорядочивает ее, во вторую эпоху (в «*Stand der anhebenden Sünde*»⁸) разумный инстинкт исчезает и превращается теми, в ком он по-прежнему доминирует, во внешний авторитет для всех, господство которого в третью эпоху (в «*Stand der vollendeten Sündhaftigkeit*»⁹), вместе с разумным инстинктом, полностью отвергается и разрушается в любом виде. Лишь в четвертую эпоху (в «*Stand der anhebenden Rechtfertigung*»¹⁰) разум со своими законами вновь выступает в человеческом роде в виде науки, чтобы в пятую эпоху, эпоху разумного искусства (в «*Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung*»¹¹) достичь констатируемую Фихте «цель земной жизни человечества», т. е. установить «*alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft*». ¹² Третья, предначертанная мировым планом эпоха, пребывающая между «*der Welt der Dunkelheit und der der Klarheit, der Welt des Zwanges und der der Freiheit*», ¹³ тем самым представляет собой перипетию мировой истории, когда разум пребывает в глубоком кризисе. Дух этой эпохи «*Auf- und Ausklärung*»¹⁴ выражает себя, согласно Фихте, в максиме совершенно ничему не придавать значения, кроме того, что понято с помощью «*des bloßen nackten Erfahrungsbegriffs und des leeren formalen*

⁷ GA I/8, 201: «состоянии невинности человеческого рода» (с. 370).

⁸ Ibid.: «состоянии начинающейся греховности» (там же).

⁹ Ibid.: «состоянии завершённой греховности» (там же).

¹⁰ Ibid.: «состоянии начинающегося оправдания» (там же).

¹¹ Ibid.: «состоянии завершённого оправдания и освящения» (там же).

¹² GA I/8, 198: «все свои отношения свободно и сообразно с разумом» (с. 366).

¹³ GA I/8, 206: «миром темноты и миром ясности, миром принуждения и миром свободы» (с. 376).

¹⁴ GA I/8, 223: «просвещения и выветривания» (с. 398).

Wissens». ¹⁵ Мудростью в эту переходную и кризисную эпоху считается «unbestechbare Gleichgültigkeit für alle Wahrheit», ¹⁶ так что высказанная уже Иммануилом Кантом в «Критике чистого разума» идея полной системы чистого разума приравнивается к обвинению, «wodurch die Ehre, und der gute Name eines Menschen unwiederbringlich zu Grunde gerichtet werde». ¹⁷ Несмотря на полумертвое состояние философии в эту «эпоху абсолютного разложения всех идей», как пишет Фихте в письме к Ф. Г. Якоби (1743—1819) от 31 марта 1804 г., он «смотрит с оптимизмом» на будущее философии, так как «новая жизнь» может произойти «только лишь из полной гибели». ¹⁸

Если следовать за несовременным усмотрением и беспощадным анализом Вольфганга Янке, то желаемая Фихте гибель и новая жизнь философии до сих пор еще не наступили. Наоборот, сдерживающие силы реальной истории, препятствующие реализации идеализированного мирового плана и блокирующие переход в четвертую эпоху науки разума, как кажется, стали еще влиятельнее по сравнению с началом девятнадцатого столетия. Спустя 200 лет после того, как Фихте поставил свой диагноз, и Янке характеризует современную нам эпоху как эпоху философской бессознательности, верующего в науку позитивизма и незавершившегося патологического нигилизма, который из-за своей преувеличенной недоверчивости все идеалистические смысловые основоположения и метафизические истины считает служащими жизни иллю-

¹⁵ GA I/8, 281: «голового опытного понятия и пустого формального знания» (с. 470).

¹⁶ GA I/8, 215: «невозмутимое равнодушие ко всякой истине» (с. 387).

¹⁷ Ibid.: «безвозвратно отнимающему честь и доброе имя человека» (там же).

¹⁸ Brief von J. G. Fichte vom 31. März 1804 aus Berlin an Friedrich Heinrich Jacobi. In: GA III/5, 235—238.

зиями.¹⁹ Роковым результатом этого всемирно-исторического процесса «западной истории сокращения»²⁰ Янке считает «сведение мира к корреляту полностью продуманных позитивных наук, а также нигилистическую редукцию метафизического „истинного“ мира к миру становления, лишенному конца, цели и смысла».²¹ Ухватившись за онтически проверяемые, логически конкретные высказывания и ограничение и лимитирование критерия истинности возможностью эмпирической верификации и фальсификации, теория науки несправедливым образом изгнала философы метафизики и трансцендентальной философии из области проверяемых истин и тем самым запретила себе самой признание тех онтологических основоположений и априорных условий знания, которые предшествуют ее собственной позиции и обосновывают ее.²² Фихте пишет о том же: «[D]ie Erfahrung [gibt] dem Zeitalter seine Welt, und wiederum deutet seine Welt hin auf die Erfahrung, als ihren einigen Urquell, und so geht beides durcheinander auf. Darum ist ein solches Zeitalter genöthigt, alles von der Erfahrung unabhängige a priori, oder die Behauptung, daß schlechthin aus der Erkenntniß selber, ohne alle Beimischung sinnlicher Gegenstände, neue Erkenntniß quelle, und fließe, durchaus abzuläugnen, und zu verlachen».²³ Характерный пример такого рода

¹⁹ Janke W. Fragen, die uns unbedingt angehen. Philosophische Traktate über das sterbliche Dasein, die präzisierte Welt und den verborgenen Gott. Würzburg, 2016. S. 17–28.

²⁰ Janke W. Wiedereinführung in die Philosophie. Platonismus — Nihilismus — Eksistentialontologie. Würzburg, 2013.

²¹ Ibid.

²² Janke W. Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre. Amsterdam; New York, 2009. S. 354.

²³ GA I/8, 214: «Только опыт дает этой эпохе познание ее мира, и, с другой стороны, этот мир в свою очередь указывает на опыт, как на свой единственный первоисточник, и, таким образом, опыт и мир взаимно растворяются здесь друг в друге. По-

позитивистски ограниченного понятия знания и объективистски недостаточного понятия опыта с его обширными научно-теоретическими и теоретико-познавательными импликациями представляет собой современное религиоведение в Германии, которое как культурологически ориентированная и чисто эмпирически оперирующая наука в отношении своего обусловленного знания никогда не задается вопросом о его трансцендентально-конститутивных условиях. Поэтому она дает — как и все единичные позитивные науки — содержательно конкретное познание на основе принципа познания (*cognitio ex principiis*), никогда не поднимаясь до познания самих этих конститутивных для опыта принципов (*cognitio principiorum*).²⁴ Это обстоятельство не стоило бы дальнейших размышлений, если бы мнимо предполагаемый беспроблемный и в то же время трансцендентально недоказанный и тем самым испытывающий дефицит обоснования базис опыта не служил его, задающим тон сторонникам в качестве одностороннего догматического критерия разграничения, с помощью которого иудаистской, христианской, исламской, индуистской, буддистской и даосистской теологии, так же как и поднимающейся над эмпирическими фактами мира философии религии отказывают в научном характере. Третья эпоха, согласно Фихте, находится на «auf seiner Höhe, wenn ihm nun klar geworden, daß die Vernunft, und mit ihr alles über das bloße sinnliche Daseyn der Person hinausliegende, lediglich eine Erfindung sey gewisser müssiger Menschen, die man Philosophen nennt»,²⁵ и вот

этому такая эпоха вынуждена безусловно отрицать и смеивать всякое независимое от опыта а priori, или утверждение, что из познания, как такового, без всякой примеси чувственных предметов, вытекает новое познание» (с. 386).

²⁴ Janke W. Kritik der präzisierten Welt. Freiburg, 1999. S. 36.

²⁵ GA I/8, 216: «своей вершине, когда уяснила себе, что разум и вместе с ним все лежащее за пределами голого чувствен-

берлинский религиовед Хартмут Цинзер объявляет устаревшей не только теологию, но и вообще философию религии, а их восстановление невозможными. Философия религии в собственном смысле «отжила свое», она — лишь «исторический феномен», поскольку наука о религии имеет право «высказывать лишь относящиеся к эмпирическому суждения».²⁶ При этом очевидно, что трансцендентально-философские принципы, такие как кантовское изначально-синтетическое единство апперцепции, вообще не могут быть верифицированы или фальсифицированы, потому что они как метаэмпирические условия возможности эмпирического опыта никогда не могут быть объективными фактами сознания и предметами эмпирического опыта. Следовательно, также и методологические основоположения трансцендентально фундированной философии религии не могут быть фальсифицированы естественнонаучными единичными наблюдениями, поскольку первые а priori руководят последними. Поэтому Эдмунд Гуссерль совершенно прав, когда пишет, что сами «letzten Voraussetzungen der Möglichkeit und Wirklichkeit objektiver Erkenntnis» не могут «objektiv erkennbar sein».²⁷

Курт Вальтер Цайдлер в духе Фихте охарактеризовал некоторые течения современной философии как «дефицит разума»²⁸ и «теоретико-познавательный ни-

ного существования личности есть исключительно выдумка некоторых праздных людей, называемых философами» (с. 389).

²⁶ Zinser H. Grundfragen der Religionswissenschaft. Paderborn, 2010. S. 23, 31.

²⁷ Husserl Ed. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie // Gesammelte Schriften / Hrsg. von Elisabeth Ströker. Bd 8. Hamburg, 1992. S. 98: «последние предпосылки возможности и действительности объективного познания»; «быть познаны объективно».

²⁸ Zeidler K. W. Die Wirklichkeit der Vernunft (Formale, empirische und rationale Begründung) // System der Philosophie? Festgabe

гилизм»,²⁹ Вольфганг Маркс (1940—2011) диагностировал «современную спячку философского разума»,³⁰ а Петер К. Шнайдер констатировал «бессвязность и систематическое бессилие философии нашего времени». ³¹ Этим способом они культивировали трансцендентально бессознательную веру в науку в духе позитивистского сциентизма и пускали в ход радикально метафизический способ мышления, для которого была сомнительна не только априорность и трансцендентальность критической науки разума, но и истина как таковая. По-прежнему широко распространенный радикальный тезис об (α) историчности истины и его модифицированную или ограниченную версию об (β) историчности нашего познания истины и (γ) изменчивости посредством истории применения познанной истины окончательно опроверг уже Райнхард Лаут (1919—2007) в своей полемической работе «*Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*»³² (1966), которая, впрочем, в последние десятилетия стала еще более актуальной, чем прежде. Не только истина, но и просто познавательного-конститутивная универсальность фундаментальных логических принципов сегодня больше считается не само собой разумеющейся предпосылкой научной работы и интеллектуальной герменевтики, а скорее требующей обоснования гипотезой или даже культурно-империалистическим при-

für Hans-Dieter Klein / Hrsg. von Ludwig Nagl und Rudolf Langthaler. Frankfurt am Main, 2000. S. 242.

²⁹ *Zeidler K. W.* Prolegomena zur Wissenschaftstheorie. Würzburg, 2000. S. 10.

³⁰ *Marx W.* Über das Märchen vom Ende der Philosophie. Eine Streitschrift für systematische Rationalität. Würzburg, 1998. S. 116.

³¹ *Schneider Peter K.* Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik. Stuttgart, 1966. S. 7.

³² *Lauth R.* Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit. Stuttgart, 1966: «Абсолютная внеисторичность истины».

тяжением, неправомочно монополизирующим с помощью мнимой западно-аристотелевской логики одну из множества принципиально равновозможных логик и тем самым навязывающим мышлению других культур специфическую форму опыта и мышления Запада.³³ Вместо этого имеют место сравнительные культурные исследования, в которых речь идет не только об автохтонной логике Востока, но и о буддистской, и даже о ее специфическом китайском варианте, и таким образом измышляется, что нет фундаментальных логических принципов, которые имели бы универсальное значение вне зависимости от времени, места, языка и культуры и тем самым могли бы возвещать нормативную обязательность для мышления и познания, из-за чего якобы были бы совершенно непостижимыми повседневная практика межкультурной коммуникации и человеческое взаимопонимание.³⁴ Наряду с основателем американской культурной антропологии Францем Боасом (1858—1942) и его ученицами Рут Бенедикт (1887—1948) и Маргарет Мид (1901—1978) в качестве радикального сторонника этого до сих пор оказывающего влияние тезиса (*omnis natura ex cultura*) прежде всего рассматривается его ученик Мелвилл Дж. Гершкович (1895—1963). Согласно воззрению Гершковича, культурно детерминированы и тем самым культур-

³³ Фундаментальные логические принципы — закон тождества ($A \rightarrow A$), закон перехода (если $A \rightarrow B$ и $B \rightarrow C$, то $A \rightarrow C$), запрещенного противоречия (если A , то не не- A), закон запрещенного третьего (*Tertium non datur*: A или не- A) и закон *Dictum de omni et nullo*, согласно которому каждый признак, относящийся к роду (классу, общему понятию), относится и к каждому виду (подклассу, подчиненному понятию), а не относящийся к роду, не относится и к виду (*Lenk H., Gregor P. Transkulturelle Logik. Universalität in der Vielfalt. Bochum; Freiburg, 2014*).

³⁴ *Hofstede G. Interkulturelle Zusammenarbeit. Kulturen — Organisationen — Management. Wiesbaden, 1993. S. 196; Frankenhauer U. Die Einführung der buddhistischen Logik in China. Wiesbaden, 1996.*

но относительно не только ценности общества, но и логическое мышление и совокупный опыт реальности: «Even the facts of the physical world are discerned through the enculturative screen, so that the perception of time, distance, weight, size, and other 'realities' is mediated by the conventions of any given group».³⁵

Вследствие нападков на универсальность логики в то же время вновь было поставлено под вопрос принятие надкультурного, исторически инвариантного и не зависящего от контекста разума как обязательной предпосылки человеческого познания мира и внутрикультурного и межкультурного понимания, и как необходимая импликация в каждом утверждении *eo ipso* неизбежно выдвигаемой претензии на значимость и истинность оно было отвергнуто.³⁶ При этом приводились культуррелятивистские возражения, которые, как у Хельмута Гиппера (1919—2005), подчеркивают «*die zentrale Rolle der Sprache als Bedingung der Möglichkeit aller Wissenschaft und aller Philosophie*»³⁷ и

³⁵ *Herskovits Melville J. Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology. New York, 1951. S. 64.*

³⁶ Ведь также и знание о радикальной контекстуальности и относительности логики, истины и разума имеет связанное с каждым специфическим знанием универсальное притязание на значимость и истину. Томас Гёллер аргументирует следующим образом: «Позиция, представляющая тезис о том, что не может быть *не* зависящей от культурного контекста значимости высказываний или логических принципов, явным образом не замечает того факта, что она именно и претендует в отношении своего тезиса на такую, *не* зависящую от контекста всеобщую значимость. Ведь тезис культурной относительности должен иметь не единичную, а культурно независимую или всеобщую значимость» (*Göller Th. Sprache, Literatur, kultureller Kontext. Studien zur Kulturwissenschaft und Literaturästhetik. Würzburg, 2001. S. 127*).

³⁷ *Gipper H. Das Sprachapriori. Sprache als Voraussetzung menschlichen Denkens und Erkennens. Stuttgart-Holzboog, 1987. S. 11: «центральную роль языка как условия возможности всякой науки и всякой философии».*

исторически восходят к уже давно сформулированным и имевшим большое влияние метакритикам кантовского трансцендентализма со стороны Иоганна Георга Гамана (1730—1788) и его ученика Иоганна Готфрида Гердера (1744—1803). Острая критика Гаманом трансцендентальной критики разума, которая якобы забывает о языке и представляет себе мышление *не* зависящим от языка, что ведет к чисто инструментальному его пониманию, кульминировала в убеждении в том, что вся способность мыслить основывается на языке, который есть «das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft».³⁸ Принятое Гаманом априорное единство мышления и языка в связи с появлением исторической и сравнительной лингвистики и прогрессом знаний о культурной фактичности разнообразных грамматик повело к радикальной фрагментации разума, поскольку понятие разума мыслилось лишь как относящееся к грамматике определенных групп языков. В отношении зависимости структур нашего мышления и тем самым логики и разума от грамматических категорий нашего родного языка парадигматическим является принцип лингвистического релятивизма (гипотеза Сепира—Уорфа), сформулированный Бенджамином Ли Уорфом (1897—1941) в развитие импульса, полученного от его учителя, Эдварда Сепира (1884—1939). Уорф пишет: «[W]hen anyone, as a natural logician, is talking about reason, logic, and the laws of correct thinking, he is apt to be simply marching in step with purely grammatical facts that have somewhat of a background character in his own language or family of languages but are by no means universal

³⁸ *Hamann J. G. Metakritik über den Purismus der Vernunft // Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft. 1771—1788. Sämtliche Werke. Bd 3 / Hrsg. von Josef Nadler. Wien, 1951. S. 286: «единственный, первый и последний органон и критерий разума».*

in all languages and in no sense a common substratum of reason».³⁹

Из конфронтации трансцендентального и лингвистического подходов в течение XIX—XX вв. таким образом возник целый ряд теорий языкового релятивизма и детерминизма, вершиной которых является центральный тезис позднего Витгенштейна, согласно которому нет ни одного положения, которое бы могло претендовать на значимость вне зависимости от плюрализма различных языковых игр, культурных контекстов и случайность их грамматических, морфологических и семантических структур. Петер Винч (1926—1997), следуя за лингвистицизмом Витгенштейна, утверждал, что не существует единого и универсально обязательного масштаба оценки культурных норм и практик, что невозможно понять инокультурные способы поведения, жизни и мышления и что различные культуры с их относящимися к языковым играм жизненными мирами и пониманием действительности радикально контекстуальны или несоизмеримы. Поэтому Вольфганг Велш, отталкиваясь от парадигматического лозунга Пола Фейерабенда «Farewell to Reason», констатирует широко распространенную готовность современных философов полностью отказаться от разума и вместо этого вести речь о различных, принципиально автономных и отчасти несоотнесимых типах и парадигмах рациональности, которые больше не могут быть охвачены и опосредованы никакой метарациональностью. Для Велша невозможность метапозиции «die wichtigste Einsicht und die gemeinsame Grundlage der westlichen Philosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die sowohl von modernen

³⁹ Whorf B. Lee. Science and Linguistics // Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf / Hrsg. von John B. Carroll. New York; London: John Wiley & Sons, 1959. S. 211.

wie postmodernen und von kontinentalen wie analytischen Philosophen geteilt werden».⁴⁰ Так как рациональность дает свои собственные принципы, то больше нет необходимости в «производящем принципы разуме в традиционном смысле».⁴¹

Тот, кто в сегодняшних постидеалистических и постметафизических условиях выступает на стороне инвариантного в языковом, культурном, историческом и контекстуальном отношениях разума, универсально значимых принципов логики и связанного с этим утверждения о единой истине, представляет ту сильно дискредитированную позицию, что задача философии заключается в том, чтобы реконструировать априорную структуру всякого познания или рассматривать основные метафизические вопросы исходя из врожденного интереса разума, тот бьется головой об описанную Цайдлером «Mauer eines stillschweigenden Einverständnisses, hinter der sich die Wortführer der Gegenwartsphilosophie darauf verständigt haben, daß der einst mit den Termini *Vernunft* und *Wirklichkeit* verbundene System-, Totalitäts- und Unbedingtheitsanspruch

⁴⁰ Welsch W. Vernunft — traditionell und zeitgenössisch oder Warum wir weiterhin von Vernunft sprechen sollen // Viele Denkformen — eine Vernunft? Über die vielfältigen Gestalten des Denkens / Hrsg. von Hamid Reza Yousefi und Klaus Fischer. Nordhausen, 2010. S. 127: «важнейшее усмотрение и общее основоположение западной философии во второй половине XX века, которое разделяется как модернистски, так и постмодернистски ориентированными философами, как континентально, так и аналитически ориентированными».

⁴¹ Велш, чтобы избежать иррациональности полной несоизмеримости гетерогенных и невзаимосвязанных рациональностей, развивает концепт трансверсального разума, в качестве альтернативного способа функционирования способности рефлексии нейтрально относящегося к различным типам рациональности, но уже не дающего аксиоматики или систематики и тем самым регулирующего функциональные переходы между различными частными формами рациональности уже не на основе принципов.

kein Thema der aktuellen philosophischen Diskussion». ⁴² Так, Ганс Альберт в своей оказавшей влияние статье выступает за отказ от принципа достаточного основания (*principium rationis sufficientis*) и его замену принципом критической проверки в качестве базиса последовательного фаллибилизма. Знаменитая «трилемма Мюнххаузена» Альберта при этом повторяет три (2, 4 и 5) из пяти передаваемых Секстом Эмпириком скептических тропов Агриппы о воздержании от суждения (*epochē*), которые последний на рубеже тысячелетий позаимствовал из 10 тропов Энезидема. По причине (1) разногласий в отношении точки зрения, (2) бесконечного регресса при попытке доказательства, что делает невозможным окончательное обоснование, (3) из тропа об относительности, (4) тропа о гипотезе, неправомерным образом прерывающей бесконечный прогресс, полагая лишь догматически положенный, якобы непосредственно очевидный и не нуждающийся в доказательстве принцип, и (5) из-за впадения в порочный круг (*diallele*), Агриппа делал тот вывод, что спор ассерторических положений (*diaphonie*) не может

⁴² Zeidler K. W. Die Wirklichkeit der Vernunft (Formale, empirische und rationale Begründung). S. 214: «стену молчаливого согласия, за которой лидеры современной философии убеждены в том, что когда-то связанная с терминами разум и действительность претензия на системность, тотальность и безусловность больше не является темой актуальных философских дискуссий».

Здесь можно лишь указать на верные трансцендентальному подходу и претензии на системность постнеокантианские попытки создания системы в двадцатом столетии — Роберта Райнингера (1869—1955), Рихарда Хенигсвальда (1875—1947), Бруно Бауха (1877—1942), Вольфганга Крамера (1901—1974), Эриха Хайнтеля (1912—2000) и Ганса Вагнера (1917—2000). Их подробное изложение и разбор предлагает книга Цайдлера: Zeidler K. W. Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. Bonn, 1995.

быть разрешен по причине равносильности аргументов (*isosthenie*).⁴³ Поэтому для Альберта, примыкающего к античным скептикам, все программы обоснования аксиоматического мышления потерпели неудачу. С точки зрения последовательного фаллибилизма, для него, следовательно, больше не может быть трансцендентального оправдания познания, их он отвергает как догматический способ действий. Всякая достоверность в познании в конечном итоге сфабрикована им самим и потому не имеет ценности для постижения действительности.⁴⁴

Однако без несводимой ни к чему другому и не релятивизируемой фундаментальной максимы генетически достоверной и принципиально окончательной истины больше не может быть целносистематического развития тотальности знания из абсолютного основания. Но при таких условиях совершенно невозможен проект наукоучения Фихте как «*die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt*»,⁴⁵ в качестве конституирующего значимость и истинность фундамента предвосхищающей все возможные отдельные науки, что полностью подрезает корни желаемому им возрождению философии. До тех пор пока мы, плененные всякого рода особенностями, промахиваемся мимо сущности вечно пребывающей философии разума, мы по-прежнему, согласно высказыванию Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, видим лишь «*die Küsten der*

⁴³ Pyrrhoneiai hypotyposesis I, 164—169 // Hossenfelder M. Sextus Empiricus. Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Frankfurt am Main, 1968. S. 130f.

⁴⁴ Albert H. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1991. S. 36.

⁴⁵ Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft (1794). In: GA I/2, 118: «науки о науке вообще» (Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии // Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 22).

glückseligen Inseln der Philosophie, wohin wir uns sehnen, nur mit Trümmern gescheiterter Schiffe bedeckt» и «kein erhaltenes Fahrzeug in ihren Buchten».⁴⁶ Говоря иначе, трансцендентальная философия должна сознательно и систематично выступать против «академического зла»⁴⁷ в форме верующего в науку позитивизма, языкового релятивизма и постмодернистского иррационализма, ведь только так она сможет убедительно доказать, что она не потеряла значения для современности, и воспрепятствовать тому, чтобы мы и далее оставались в третьей эпохе как в «состоянии завершенной греховности».

Из вышесказанного можно вывести четыре программно тесно связанных между собой тезиса, систематическое подтверждение которых представляется необходимым, если трансцендентальная философия должна быть восстановлена в полном виде как *prima philosophia*:

1) Позитивистски ограниченное понятие знание и объективистски урезанное понятие опыта авторитарного сциентизма несостоятельны.

2) Есть лишь *один* ни к чему не сводимый и неделимый разум и соответственно *одна* трансцендентальная универсальная грамматика, лежащая в основе плюрализма естественных языков как их логический синтаксис.

⁴⁶ Hegel G. W. F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft // Hauptwerke in sechs Bänden. Bd 1. Jenaer kritische Schriften / Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg, 1999. S. 11: «побережье блаженных островов философии, к которым мы стремимся, усеянными обломками разбившихся судов»; «ни одного благополучно прибывшего корабля в бухте».

⁴⁷ Stangneth B. Böses Denken. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2016. S. 123.

3) Фундаментальные логические принципы, несмотря на все культурные, исторические, географические и языковые различия, имеют значение *a priori*, т. е. необходимы и общезначимы, не эмпиричны и относительны.

4) Трансцендентальная философия как надкультурная мировая мудрость предлагает нейтральную почву, на которой возможно и имеет смысл систематическое сравнение различных мыслительных традиций.

Продолжающемуся дезавуированию универсальной разумной мысли вплоть до современных дискуссий по философии языка противостоит универсально-грамматический подход, придерживающийся кантовского трансцендентального понятия разума как ни к чему не сводимого. В отношении системных попыток связать закономерные структурные элементы мышления с категориями грамматики имеет, и не только историко-философский, смысл в качестве инициированной Кантом и Фихте трансформации грамматики согласно принципам трансцендентальной философии указать на трансцендентально обоснованное «Учение о языке» Августа Фердинанда Бернарди (1769—1820). Август Вильгельм Шлегель в издававшемся его братом Фридрихом журнале «Европа» объявил «Учение о языке» первым произведением в своем роде, «welches den Bau der Sprache aus dem in einer höheren Wissenschaft erwiesenen Organismus der menschlichen Geistesverrichtungen gesetzmäßig ableitet, und sich an den Idealismus anknüpft».⁴⁸ Наряду с Бернарди необходимо отдать

⁴⁸ Schlegel A. W. Ankündigung. Sprachlehre von A. F. Bernhar-di // Europa. Zweiter Band. Erstes Heft / Hrsg. von Friedrich Schlegel. Frankfurt am Main, 1803. S. 194: «которое законосообразно выводит строение языка из более высокой науки доказанного организма отправления человеческих духовных способностей и связано с идеализмом».

должное и трансцендентальной стороне вклада Вильгельма фон Гумбольдта. Хотя Гумбольдт справедливо соглашается с тем, что не может быть доступа к действительности, свободного от языка и символов, и что «in jeder Sprache eine eigenthümliche Weltansicht»,⁴⁹ но в то же время настаивает на том, что «Grundbestimmungen der Grammatik» содержатся уже в «den allgemeinen Gesetzen des Denkens» и здесь до некоторой степени «die allgemeine Grammatik» совпадает с логикой.⁵⁰ Законы мышления у всех наций, согласно Гумбольдту, вопреки культурным и жизненным различиям строго одни и те же и грамматические формы языка, так как «von diesen Gesetzen abhängen, nur innerhalb eines gewissen Umfangs verschieden seyn».⁵¹ Следовательно, согласно трансцендентальной грамматике, несмотря на неразрывную взаимосвязь языка и мышления, нет зависимости функций рассудка от языка, так что категориальная структура и закономерность нашего мышления остается неизменной во всех языковых и культурных различиях. Эта позиция точно сформулирована Клаудией Бикман (1952—2017) — хотя нашему мышлению всегда в качестве первого, внешней формы мыслимого дан языковой образ нашей мыс-

⁴⁹ Humboldt W., von. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830—1835] // Gesammelte Schriften. Siebter Band. Erste Hälfte. Einleitung zum Kawiwerk / Hrsg. von Albert Leitzmann. Berlin, 1907. S. 60: «в каждом языке заключено своеобразное мировоззрение».

⁵⁰ Humboldt W., von. Von dem grammatischen Baue der Sprache // Gesammelte Schriften. Sechster Band. 1827—1835. Zweite Hälfte / Hrsg. von Albert Leitzmann. Berlin, 1907. S. 345: «основные определения грамматики»; «всеобщих законах мышления»; «всеобщая грамматика».

⁵¹ Humboldt W., von. Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues [1827—1829] // Gesammelte Schriften. Sechster Band. 1827—1835. Erste Hälfte / Hrsg. von Albert Leitzmann. Berlin, 1907. S. 301: «они зависят от этих законов, различаются между собой лишь в определенном объеме».

ли, но по сути он не первое, а последнее, так как, хотя мысли нам и даны в языке и посредством языка, но правила языка определяются формами мышления, а не наоборот, правила мышления — правилами языка.⁵² Следовательно, в противоположность фундаментальной роли языка в теории языка Витгенштейна, в постмодернизме Жана-Франсуа Лиотара, герменевтике Ганса-Георга Гадамера и в трансцендентальной прагматике Карла-Отто Апеля, необходимо доказать, что язык есть «*Derivat der vor-sprachlichen Logik der Vernunft*».⁵³ Впрочем, Пауль Натерер отмечает, что справедливость и состоятельность трансцендентальной универсальной грамматики должна доказать себя успешным опровержением резкой критики кантовской таблицы категорий.⁵⁴ В прямом споре с такими философами, как Хамид Реза Юсефи или Рам Адхар Маль, считающими «*für alle Kulturen und Traditionen gültiges Kategoriensystem der Vernunft*» «*schlechterdings unmöglich*»⁵⁵ и убежденными в том, что необходимо отречься от «*strukturalistisch essentialistischen Neigung*» «*Transkulturellen Vernunft*»,⁵⁶ первоочередной задачей транс-

⁵² *Bickmann Cl.* Differenz oder das Denken des Denkens. Topologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants. Hamburg, 1996. S. LXII—LXIII.

⁵³ *Krijnen Ch.* Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts. Würzburg, 2001. S. 150: «*дериват доязыковой логики разума*».

⁵⁴ *Natterer P.* Philosophie der Logik. Mit einem systematischen Abriss der Kant-Häusche Logik. Norderstedt, 2010. S. 77.

⁵⁵ *Yousefi H. R.* Mensch und Vernunft. Orientierung eigener und anderer Denkformen // *Viele Denkformen — eine Vernunft? Über die vielfältigen Gestalten des Denkens / Hrsg. von Hamid Reza Yousefi und Klaus Fischer.* Nordhausen, 2010. S. 31: «*значимую для всех культур и традиций категориальную структуру*» «*разума просто невозможной*».

⁵⁶ *Mall Ram Adhar.* Vernunft — interkulturell // *Viele Denkformen — eine Vernunft? Über die vielfältigen Gestalten des Denkens /*

цендентальной философии поэтому является предъ-
явление генетической дедукции таблицы категорий и
полноценное выведение форм суждения из принципа,
т. е. из трансцендентальной апперцепции. С выведе-
нием кантовской таблицы суждений тем самым из
изначального единства апперцепции можно было бы
получить и элементарные основные законы логики.⁵⁷
Тем самым, сверх уже приведенного Грегором Паулем
доказательства фактического принятия основных ло-
гических законов в различных культурах, было бы до-
стигнуто систематическое обоснование последних, не
только делающее разумным, но и доказывающее то,
что фундаментальные логические принципы неогра-
ниченно значимы и обязательны для любого мышле-
ния и познания, несмотря на все культурные, истори-
ческие, географические и языковые различия. Это, не
в последнюю очередь, доказало бы, что языковой ре-
лятивизм как гипотеза о том, что «*dass sämtliche logi-
schen Gesetze Funktion der spezifisch-distinktiven Merk-
male der Sprache seien, in der sie formuliert würden*»,⁵⁸
несостоятелен.

Программно необходимое, по Вольфгангу Янке,
сохранение и углубление трансцендентальной мысли
должно перенести трансцендентальную философию

Hrsg. von Hamid Reza Yousefi und Klaus Fischer. Nordhausen, 2010.
S. 135: «структуралистической эссенциалистической склонно-
сти»; «транскультурного разума».

⁵⁷ То, что систематическое обоснование трансцендентальной
грамматики, вопреки убеждениям Юсефи и Маля, представляет
собой до сих пор серьезное предприятие, не в последнюю оче-
редь демонстрирует теоретическое доказательство полноты та-
блицы категорий Бунте (*Bunte M. Erkenntnis und Funktion. Zur
Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems.*
Berlin; Boston, 2016. S. 205—230).

⁵⁸ *Paul G. Logik und Kultur: der Westen, Indien, China und Ja-
pan.* Basel, 2013. S. 34: «совокупность логических законов есть
функция специфицирующе-различительных признаков того
языка, в котором они сформулированы».

в будущем в форме критической склонности в центр современной философской постановки вопросов.⁵⁹ Это означает, что трансцендентальное понятие знания, с его имманентной претензией на универсальную значимость и тем самым охватывающее все культуры значение трансцендентальной философии, может быть всерьез принято в расчет, лишь если оно будет постигнуто из глобальной перспективы и тем самым трансцендентальной философии будет пробит путь как надкультурной мировой философии. Для этого трансцендентальное учение о знании ввиду глубокого и радикального процесса глобализации и ставшего неизбежным спора и взаимного проникновения культур, религий, философских учений и жизненных форм различного происхождения опять же должно быть приведено в отношении продуктивного понимания с великими нехристианскими и внеевропейскими духовными культурами и в интенсивное рассмотрение с трансцендентально-философской точки зрения иудаизма, ислама, индуизма, буддизма, сикхизма, бахаизма, даосизма и конфуцианства.

Гельмут Гирндт в своих систематически-программных размышлениях о «Трансцендентальной философии в глобальном мире» основательным образом очертил предварительный результат своих сравнительных исследований. Согласно ему, открытие общих познаний в великих духовных традициях вне Европы, только лишь начинающееся вместе с глобализацией философского процесса, доказало легитимность универсальных претензий на истинность трансцендентальной философии. Поэтому неотделимая от философии Канта и Фихте претензия на универсальность

⁵⁹ Janke W. Vielheit des Seins — Einheit des Ich-existiere. Verwahrung und Vertiefung des transzendenten Gedankens // Zur Wissenschaftslehre / Hrsg. von Helmut Girndt. Amsterdam; New York, 2003. S. 2.

рано или поздно приведет к встрече с великими традициями познания Азии и ее теориями знания, а тем самым и к вторичному подтверждению своей и их претензии на универсальность: «Mit der Entdeckung außereuropäischen Denkens zu Beginn des 19. Jahrhunderts stehen wir noch immer am Anfang schon eines zu dieser Zeit einsetzenden Globalisierungsprozesses philosophischer Erkenntnis, der bis heute nicht abgeschlossen ist. Mit der Vertiefung der Erkenntnisse asiatischen Denkens wird die Erkenntnis der universalen Strukturen des Wissens zu einem zentralen Thema werden. Eine Renaissance der Transzendentalphilosophie steht damit noch bevor».⁶⁰

Работать над решением очерченных здесь задач, зная об описанной Карлом Ясперсом «Gegenwart und Gleichzeitigkeit des wesentlich Wahren, der jederzeit zeitilgenden philosophia perennis»,⁶¹ означает тем самым выступить наперекор временным целям постоянного «Heerlagers der formalen Wissenschaft».⁶² Тем самым наукоучение Фихте остается и спустя более чем 200 лет чудовищной провокацией для духа времени и представляет собой не возможный вклад в «постмодер-

⁶⁰ Girndt H. Transzendentalphilosophie in der globalisierten Welt // Revista de Estud(i)os sobre Fichte 4 (2012). S. 73–74: «С открытием внеевропейского мышления в начале 19 столетия мы все еще находимся в начале уже начавшегося к этому времени процесса глобализации философского познания, не завершеного к настоящему моменту. С углублением познания азиатского мышления познание универсальных структур знания станет центральной темой. Ренессанс трансцендентальной философии тем самым еще только предстоит».

⁶¹ Jaspers K. Die gegenwärtigen Aufgaben der philosophischen Forschung // Universitas 9, 2 (1954). S. 117–118: «современности и всевременности существенно истинного, всегда устраниющей время philosophia perennis».

⁶² Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806). In: GA I/8, 269: «военного лагеря формальной науки» (Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 437).

нистскую философию», а прямое ее отвержение.⁶³ Но именно по причине его абсолютного несоответствия времени и из-за своей требовательной радикальности оно может предложить современному мышлению нечто не просто важное, но революционное.

⁶³ *Breazeale D. Zurück zur Zukunft. Über die Relevanz der Wissenschaftslehre(n) für das Einundzwanzigste Jahrhundert // Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung / Hrsg. von Erich Fuchs, Marco Ivaldo und Giovanni Moretto. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 2001. S. 599.*

Маршу Жорже де Карвалью

«ПУСТАЯ ФОРМА ЗНАНИЯ» У И. Г. ФИХТЕ

В данном исследовании мы рассмотрим отношение И. Г. Фихте к «пустой форме знания», которая, согласно ему, составляет центральный пункт третьей, т. е. современной, эпохи.

В первую очередь необходимо напомнить о том, что «*philosophisches Gemälde des gegenwärtigen Zeitalters*»¹ Фихте предполагает попытку вывести «*Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens*»² из единственного принципа или из «*Einheitsbegriff des gesammten menschlichen Erdenlebens*», «*der in seiner Einheit sich klärllich begreifen, und aus welchem die Hauptepochen*

¹ Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806). In: GA I/8, S. 196: «философская картина современной эпохи» (Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 363). Здесь и далее в сносках немецкий текст произведения Фихте указывается по Полному собранию сочинений (Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften = GA). Римская цифра обозначает отдел Собрания сочинений, а следующие за ней арабские — номер тома и страницы соответственно. Русский перевод цитированного фрагмента дается по указанному тому с указанием в круглых скобках страницы русского издания.

² GA I/8, 197: «главные эпохи человеческой земной жизни» (с. 365).

des menschlichen Erdenlebens sich vollständig ableiten, und in ihrem Ursprunge sowie in ihrem Zusammenhange untereinander sich deutlich einsehen lassen».³ Согласно Фихте, это «понятие единства всей земной жизни человечества» состоит в том, что «die Menschheit (...) alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichtet»,⁴ т. е. что свобода должна «in dem Gesamtbewusstseyn der Gattung erscheinen» и выступить «als ihre eigene Freiheit, als wahre wirkliche That und als Erzeugniß der Gattung in ihrem Leben, und hervorgehend aus ihrem Leben».⁵ Эта направленная на свободу цель образует всеохватную связь, в которой может найти себе место каждый существенный аспект человеческой жизни и каждый имеющий значение поворот событий.

Также необходимо напомнить и о том, что набросок «главных эпох человеческой земной жизни» Фихте держится на том тезисе, что «nach dem aufgestellten Grundbegriffe, das Erdenleben des Menschengeschlechts in zwei Hauptepochen und Zeitalter zerfällt»: «die eine, da die Gattung lebt und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben; und die andere, da sie diese vernunftmässige Einrichtung mit Freiheit zu Stande bringt».⁶ Поэтому первая из главных эпох

³ Ibid.: «понятия единства всей земной жизни человечества», «который был бы вполне постижим в своем единстве и из которого можно было бы полностью вывести главные эпохи человеческой земной жизни и выяснить их происхождение и связь друг с другом» (там же).

⁴ GA I/8, 198: «человечество ... установит ... все свои отношения свободно и сообразно с разумом» (с. 366).

⁵ Ibid.: «выражаться в общем сознании рода» и «как собственная свобода последнего, как его истинное действительное деяние, произведение и результат его жизни» (там же).

⁶ GA I/8, 198—199: «вследствие сказанного, земная жизнь человеческого рода распадается на две главные эпохи, на два периода: первый, когда род живет и существует, еще не устроив своих отношений свободно и сообразно разуму, — и второй, когда он свободно осуществляет это разумное устройство» (с. 366—367).

представляет собой условие второй, ведь полная свобода может быть не чем-то дарованным, а скорее *самостоятельно добытым*, т. е. должна быть результатом своего рода *самоосвобождения* и для нее требуется предварительная ступень и исходный пункт (как бы относящееся к самоосвобождению и содействующее его возможности «то, откуда» это самоосвобождение).

Но это еще не все. Фихте, собственно, указывает на то, что переход от первой главной эпохи ко второй *не может произойти непосредственно*. Ведь если первая главная эпоха отличается тем, что она соответствует *неограниченному господству слепого стремления или инстинкта*, то это еще само по себе не дает повода для перехода к противоположному состоянию свободы. Этот переход, согласно Фихте, невозможен без опосредствования *двумя промежуточными членами*, а именно:

1) эпохой, в которую «die Resultate des Vernunftinstincts (...) von den kräftigeren Individuen der Gattung, in denen eben darum dieser Instinct sich am lautesten und ausgedehntesten ausspricht (...), zu einer äusserlich gebietenden Autorität gemacht, und mit Zwangsmitteln aufrecht erhalten»,⁷ так что инстинкт принимает форму «*принудительного авторитета*», а это, значит, такой облик, который отклоняется от его неограниченного или безусловного господства (от «*sanften Zwang des eigenen Instincts*»⁸);

и 2) эпохой, в которую побеждает стремление освободиться от разумного инстинкта и «*gegen das Aufdrin-*

⁷ GA I/8, 200: «результаты разумного инстинкта превращаются более сильными особями рода, в которых именно поэтому этот инстинкт выражается наиболее громко и сильно ... в авторитет, приказывающий внешним образом и осуществляемый принудительными мерами» (с. 368).

⁸ Ibid.: «мягкого принуждения собственного инстинкта» (там же).

gen eines fremden Instincts, der in sein Recht eingreift, sich auflehnt; und zerbricht bei diesem Erwachen die Fessel, nicht des Vernunftinstincts an sich, sondern des zu einer äusseren Zwangsanstalt verarbeiteten Vernunftinstincts fremder Individuen».⁹

Первый из этих «промежуточных членов» или «переходных эпох» соответствует форме *ослабленного инстинкта*,¹⁰ которая, поскольку она создает *дистанцию* между индивидуумом и как бы «экстернализованным» инстинктом, представляет собой в то же время уклон в сторону сопротивления инстинкту, воспринятому как «чуждый авторитет» или как «принуждение», и тем самым — в сторону второго промежуточного члена. Последний опять-таки отличается тем, что образует *предварительную форму* (или *слабую, незрелую, детскую форму*) свободы, очень далекую от полного развития свободы, которое, согласно Фихте, будет достигнуто лишь в четвертую или даже пятую эпоху.

Наконец, необходимо напомнить еще и о том, что последовательность названных первых *трех* эпох демонстрирует две основные черты, особо подчеркиваемые Фихте.

Первая имеет отношение к тому, что различные эпохи, о которых здесь идет речь, не в последнюю очередь различаются по тому, какая роль принадлежит

⁹ Ibid.: «подымающегося против вторгающегося в область его права чужого инстинкта; при этом своем пробуждении разум разбивает цепи не разумного инстинкта как такового, а превращенного во внешний принудительный порядок разумного инстинкта посторонних индивидуумов» (с. 368—369).

¹⁰ GA I/8, 200: «2) Diejenige, da dieser Instinct, schwächer geworden, und nur noch in wenigen Auserwählten sich aussprechend, durch diese wenigen in eine zwingende äußere Autorität für Alle verwandelt wird» — «2) Эпоха, в которую этот инстинкт, ставший слабее и появляющийся лишь в немногих избранных, превращается последними в принудительный для всех внешний авторитет» (с. 422—423).

роду или индивидууму. «Разумный инстинкт», пронизывающий *первую* главную эпоху, «geht (...) durchaus nur auf die Verhältnisse und das Leben der Gattung, keineswegs auf das Leben des blossen Individuums». ¹¹ Однако то же самое справедливо и в отношении *второй* эпохи, но все же таким образом, что в этом случае относящийся к роду «разумный инстинкт» для большинства индивидуумов действует уже не как «мягкое принуждение собственного инстинкта», а принимает форму *внешнего принудительного авторитета* или форму «blinden Glaubens und unbedingten Gehorsams». ¹² Третья главная эпоха, освобождающаяся от разумного инстинкта, напротив, отличается тем, что она не допускает «durchaus nichts Reelles übrig bleiben, als das Leben des Individuums, und was damit zusammenhängt und darauf sich bezieht». ¹³ Согласно Фихте, *четвертая* (а по настоящему — лишь *пятая*) главная эпоха в полную противоположность этому характеризуется тем, что *отменяет* это развитие. Ведь «durchaus nur auf das Leben und die Verhältnisse der Gattung gehe der Vernunftinstinct, und überhaupt die Vernunft in jeglicher Gestalt». ¹⁴

Индивидуум (или то, что индивидуум получает *главную роль* и становится центром, вокруг которого вращается все остальное) тем самым представляет собой основное условие возникновения и открытия свободы как таковой (т. е. цели человеческой земной жизни). Но это ни в коем случае не означает того, что род

¹¹ GA I/8, 210: «определяет отношения и жизнь только человеческого рода как такового, а отнюдь не жизнь личности самой по себе» (с. 380).

¹² Ibid.: «слепой веры и слепого повиновения» (с. 379).

¹³ Ibid.: «ничего реального, кроме жизни личности и всего с нею связанного» (с. 380).

¹⁴ Ibid.: «разумный инстинкт и вообще разум во всякой форме ... определяют исключительно жизнь и отношения рода» (с. 381).

больше не играет никакой роли. Дело, скорее, обстоит так, что *разум* и *род*, согласно Фихте, существенным образом взаимосвязаны, так что для цели человеческой земной жизни (собственно, чтобы «человечество ... устанавливало ... все свои отношения свободно и сообразно с разумом») требуется восстановление *примата рода*.

Вторая основная черта упомянутой последовательности, которую Фихте особенно подчеркивает, связана с тем, что каждая главная эпоха отличается своим особенным отношением к *знанию* и *познанию*. *Первая* главная эпоха, служащая предварительным условием или исходной точкой самоосвобождения, характеризуется неограниченным *господством собственного инстинкта*. Ей соответствует *смутное стремление* или *слепое принуждение* («мягкое принуждение» собственного инстинкта), не имеющее ни малейшего отношения к усмотрению, знанию и тому подобному. То же самое касается и *второй* главной эпохи, отличающейся от первой тем, что в ее случае господство инстинкта принимает форму внешне приказывающего и принуждающего авторитета других индивидуумов или «слепой веры и слепого послушания». *Третья* главная эпоха, напротив, отличается тем, что соответствующее ей «освобождение от авторитета» неразрывно связано с «*Erzeugung der Wissenschaft*».¹⁵ *Третья* эпоха, как подчеркивает Фихте, есть «*die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden äusseren Autorität, mittelbar von der Botmässigkeit des Vernunftinstincts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt*».¹⁶ Ее сущность — *открытие и возникновение свободы как свободы* (то, что свобода как таковая выступает в явлении и полу-

¹⁵ GA I/8, 199: «созданием науки» (с. 368).

¹⁶ GA I/8, 207: «эпоха освобождения, непосредственно — от повелевающего авторитета, косвенно — от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме» (с. 370).

чает главную роль). Короче, эта эпоха характеризуется тем, что она делает *понятие свободы* краеугольным камнем.

Основным вопросом здесь является *существенная взаимосвязь между свободой и знанием*. Открытие или возникновение свободы как свободы требует открытия или возникновения знания как знания. Или, как еще можно сказать, *понятие свободы* взаимосвязано с *понятием знания* таким образом, что первое *предполагает* последнее. Самоосвобождение принимает форму стремления восстания, «gegen das Aufdringen eines fremden Instincts, der in sein Recht eingreift».¹⁷ Т. е. самоосвобождение направлено как против *инстинкта*, так и против *чужого*, и «знание» есть, так сказать, оружие, которое оно использует против и того и другого.

В этой связи в первую очередь важно *разграничить* эти два рассматриваемых понятия (в особенности, важен тот факт, что *понятие свободы* по своей сущности *предполагает* *понятие знания*). Но также важен и связанный с этим факт того, что освобождение, вокруг которого вращается третья главная эпоха (собственно, освобождение от «чуждого авторитета» или «внешнего принуждения»), *отсылает* к *понятию знания* (т. е. к наброску знания и всему тому, что относится к знанию как знанию). Освобождение, так сказать, *подъемлет* знамя знания, которое тем самым не просто *выступает*, но и вместе со свободой *получает главную роль*.

Однако не менее важен и третий пункт, собственно, тот факт, что возникающее посредством этого *понятие знания* образует лишь *предварительную форму* (или *слабую, незрелую, детскую форму*) этого понятия, которой еще далеко до своего полного разви-

¹⁷ Ibid.: «подымающегося против вторгающегося в область его права чуждого инстинкта» (с. 368).

тия, которое, согласно Фихте, должно быть достигнуто лишь в четвертую эпоху.

Также и следующее обстоятельство является характерной чертой излагаемого Фихте учения — существенная взаимосвязь свободы и знания не в последнюю очередь отражается в том, что становление сознания как свободы, так и знания начинается, так сказать, *ошибочным образом*. «Пустой свободе» соответствует «пустое знание». Мы вскоре увидим, что это обстоятельство определяет форму и направленность «философской картины современной эпохи» Фихте. Мы более не будем задаваться вопросом о том, почему понятие свободы приобретает или должно приобрести сначала незрелую и недостаточную форму, называемую Фихте «пустой свободой», и сконцентрируемся на рассмотрении Фихте «пустого знания» и основания того, почему понятие знания сначала должно выступить в качестве *незрелого и недостаточного* понятия.

На этом можно завершить предварительное замечание. Изложенное обозначает рамки нашего рассмотрения и дает возможность понять то, о чем идет речь в отношении третьей «главной эпохи человеческой земной жизни» и почему Фихте может утверждать, что принцип или основная максима, определяющая эту эпоху, звучит следующим образом: «*Durchaus nichts als seyend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife*».¹⁸ Эта основная максима, делающая альфой и омегой понимание, понятное и знание, согласно Фихте, образует «понятие единства», из которого проистекает все остальное, т. е. все другие существенные черты и характерные феномены третьей или современной эпохи.

¹⁸ GA I/8, 209 (ср. также 213, 243, 247, 254, 281, 282 и 376): «Считать существующим и обязательным только то, что понятно и ясно усматривается» (с. 379).

Поэтому на первый взгляд кажется очень удивительным то, что Фихте сразу добавляет, что этот же принцип лежит в основании четвертой главной эпохи человеческой земной жизни: «In Absicht dieser Grundmaxime, — dieselbe gerade so, wie wir sie ausgesprochen haben, und ohne weitere Nebenbestimmung genommen, — ist dieses dritte Zeitalter demjenigen, welches darauf folgen soll, dem vierten, dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, vollkommen gleich, und arbeitet gerade durch diese Gleichheit ihm vor. Auch vor der Wissenschaft ist durchaus nichts göltig, als das Begreifliche».¹⁹ Однако вопросом является то, как может *один и тот же* принцип или *одинаковая* основная максима играть роль «понятия единства» для *двух различных* «главных эпох человеческой земной жизни»? Разве это резко не противоречит всему тому, что Фихте пишет о «монадическом» характере разработанных им главных эпох, собственно, тому, что две главные эпохи *отличаются друг от друга во всех отношениях*, и именно потому, что они выказывают себя в качестве *двух совершенно различных «понятий единства»*, и потому, что все в них должно отражать различность их «понятий единства» или, говоря словами Лейбница, различность их «монадического тождества»?

Ближайшее рассмотрение все же показывает, что это возражение основывается на недоразумении. Ведь Фихте определенно указывает на то, что рассматриваемая основная максима допускает *два диаметрально противоположных понимания или истолкования* и что из каждого из них следует принцип или «понятие единства», из которого получаются *третья и четвер-*

¹⁹ Ibid.: «В отношении к этой основной максиме — в том виде, как она выражена нами и без дальнейших производных определений, — наша эпоха вполне сходится с той, которая должна ее сменить, четвертой эпохой науки разума, и именно благодаря этому согласию подготавливает наступление последней» (с. 379).

тая главные эпохи: «Nur ist in Absicht der *Anwendung* dieses Principis zwischen den beiden Zeitaltern *der* Gegensatz, daß das dritte, welches wir nun in der Kürze *das der leeren Freiheit* nennen wollen, sein stehendes, und schon vorhandnes Begreifen zum Maaßstabe des Seyns macht; hingegen das der Wissenschaft umgekehrt das Seyn zum Maaßstabe, keinesweges des ihm schon vorhandnen, sondern des ihm anzumuthenden Begreifens. Jenem ist nichts, als das, was es nun eben begreift; dieses will begreifen, und begreift — alles was da ist. Dieses, das Zeitalter der Wissenschaft, durchdringt mit seinem Begriffe schlechthin alles ohne Ausnahme, sogar das übrigbleibende absolut unbegreifliche; als das unbegreifliche; das erste, das begreifliche, um danach die Verhältnisse des Geschlechts zu ordnen; das zweite, das unbegreifliche, um sicher zu seyn, dass alles begreifliche erschöpft ist, indem es sich in den Besitz der Gränzen des Begreiflichen gesetzt hat: jenes, das Zeitalter der leeren Freiheit, weiß nur nichts davon, dass man erst mit Mühe, Fleiß und Kunst begreifen lernen müsse, sondern es hat ein gewisses Maaß von Begriffen, und einen bestimmten gemeinen Menschenverstand schon fertig, und bei der Hand, die ihm ohne die mindeste Arbeit eben angebohren sind, und braucht nun diese Begriffe und diesen Menschenverstand als den Maaßstab des geltenden und seyenden. Es hat vor dem Zeitalter der Wissenschaft den großen Vortheil, dass es alle Dinge weiß, ohne je etwas gelernt zu haben, und über alles, was ihm vorkommt, sofort und ohne weiteren Anstand urtheilen kann, ohne jemals der vorhergehenden Prüfung zu bedürfen».²⁰

²⁰ Ibid.: «Но противоположность между обеими эпохами заключается в приложении этого принципа: наша эпоха, которую мы для краткости назовем эпохой пустой свободы, делает мерилом бытия свое неизменное, уже готовое понимание; напротив, эпоха науки делает бытие мерилом понимания, и последнее здесь отнюдь не существует заранее, но понимается как задача, которую еще необходимо выполнить. Для первой эпохи не существует ничего, кроме того, что для нее понятно в данный

Мы ограничимся главными пунктами.

Сначала Фихте говорит об основном принципе, образующем «общий знаменатель» «понятий единства» третьей и четвертой главных эпох. Этот основной принцип, называемый им *максимой понятности*, делает знание и понимание масштабом всякого «бытия и значимости». Т. е. понимание или понятность есть масштаб, которым меряется все (основоположение, из которого все вытекает, форма, которой должно обладать все). Всякое «бытие и значимость» должно показать себя в качестве знания и понимания (в качестве коррелята знания и понимания). В противном случае оно рассматривается как ноль и ничто.

Но этот «общий знаменатель», *максима понятности*, приобретает две противоположные формы. И таким образом, получается, что третья и четвертая эпохи обладают «общим знаменателем» и, несмотря на это, *toto coelo* различаются. Фихте говорит о двух «приложениях» рассматриваемой основной максимы. Однако не стоит забывать о том, что речь не идет ни а) о двух «применениях», которые отличаются друг от друга только в том смысле, что они относятся к раз-

момент; вторая хочет понимать и понимает все, что существует. Эпоха науки объемлет своим понятием без исключения все, — даже абсолютно непонятное, которое она и выделяет в качестве такового; она вмещает в себя понятное, чтобы согласно с ним устраивать отношения человечества, и непонятное — чтобы, овладев границами понятного, иметь уверенность в том, что все оно исчерпано. Эпоха же пустой свободы не подозревает того, что пониманию необходимо учиться, для чего нужны работа, прилежание и искусство, но иметь уже наготове известное количество понятий и определений, общий человеческий рассудок, врожденный ей без всякого ее труда, и употребляет эти понятия и этот человеческий рассудок в качестве мерила обязательного и сущего. В сравнении с эпохой науки у нее то значительное преимущество, что она знает все вещи, никогда не изучав ни одной, и может дать немедленное суждение обо всем происходящем, вовсе не нуждаясь для этого в предыдущем исследовании» (с. 379—380).

личным областям применения (так что применяемая основная максима остается неизменной); ни б) о двух равноправных, в равной мере удовлетворяющих рассматриваемой основной максиме, и в этом смысле — равнозначных «применениях». Фихте, скорее, намерен понять рассматриваемые «применения» в качестве двух противоположных способов понимания или истолкования основной максимы, совершенно по-разному постигающих понимание и понятность, так что сам «общий знаменатель» (т. е. основная максима понятности) превращается в нечто совершенно иное. Фихте подчеркивает, что два противоположных способа понимания и истолкования, о которых здесь идет речь, так сказать, выказывают резкое «качественное различие» и именно тем образом, что один из них неудовлетворителен. В 8-й лекции он пишет: «Denn dieses [das Zeitalter der Vernunftwissenschaft]²¹ tadelt keineswegs jene „Maxime der Begreiflichkeit“ an und für sich, — es erkennt sie vielmehr an als ihre eigene; sondern es tadelt nur den schlechten und untauglichen Begriff, der bei diesem Begreifen zum Grunde gelegt und zum Massstabe aller Gültigkeit gemacht wird (выделено мною. — М. К.)».²²

²¹ Четвертая главная эпоха, т. е. в то же время — второй способ понимания максимы понятности.

²² GA I/8, 282: «Ибо последняя [эпоха науки разума] во все не отвергает максимы понятности как таковой и, напротив, признает ее своим собственным принципом, отвергая только то дурное и негодное понятие, которое третья эпоха кладет в основу понимания и делает мерилom всякой обязательности» (с. 471).

Впрочем, стоит заметить, что этот пассаж из 8-й лекции, собственно, описывает тот способ, каким четвертая главная эпоха оценивает третью. Поэтому не стоит забывать о том, что Фихте хочет понять четвертую главную эпоху таким образом, что она устраняет недостаточность третьей (и в особенности — неудовлетворительность ее понимания «основной максимы понятности»), так что ее воззрение на третью эпоху в то же время соответствует выдвигаемому Фихте тезису.

Но чем же различаются два рассматриваемых способа понимания «основной максимы понятности»?

Первый тихомолком предполагает *уже имеющуюся* сферу понимания и знания, на которую нельзя посягать, и это уже устоявшееся понимание (или, скорее, это *мнимое понимание*) делает масштабom, которым измеряется все остальное. Он не ставит вопрос о сущности понимания и руководствуется *непосредственно имеющимся понятием понимания*, так что решающее в отношении всего понятие понимания как бы *определено заранее* и все подпадает под *власть уже имеющегося*, как бы попадая в *удушающие объятия уже имеющегося*.

Второй способ постижения основной максимы, напротив, руководствуется *вопросом* о том, что *требуется для понимания как понимания, что, согласно его сущности, относится к нему*. «Понимание» означает здесь совокупность заключенных в этом понятии *условий и требований* (заключенный в нем проект или соответствующие ему, проистекающие из него *обязательства, короче, присущее понятию понимания техническое задание*): что должно быть сделано, если вообще должна идти речь о понимании и знании.²³ Из этого следует, 1) что это понимание «максимы понятности» *совершенно ничего не предполагает* и действительно *начинает с самого начала*, 2) что оно по этой причине *перепроверяет все*, и не в последнюю очередь — по видимости *уже существующее понимание* на предмет того, соответствует ли оно сущности понимания как такового и удовлетворяет ли оно рассматриваемым условиям и требованиям, и при этом таким образом, 3) что это понимание «максимы понятности»

²³ Пожалуй, можно воспользоваться одним оборотом Фихте и говорить об «обуславливающих ингредиентах» (GA I/8, 195) понимания и знания (в существующем русском переводе: «обуславливающих ... составных элементов» (с. 362)).

не ограничивается разработкой того, что относится а) к *минимуму* действительного понимания и б) к *всеохватывающему* пониманию, а намеревается *полностью осуществить* разработанное таким образом, т. е. содержащуюся в понятии понимания программу.

Различие двух рассматриваемых способов понимания или истолкования «максимы понимания» можно также выразить следующим образом: в первом случае уже имеющаяся сфера понимания расширяется таким образом, что прибавляемое к ней и включаемое в нее должно быть совместимо с уже имеющимся пониманием, быть подобным ему и даже обладать формой уже имеющегося; во втором же случае, напротив, все уже имеющееся мнимое понимание должно быть сравнено и измерено тем, что требуется понятием понимания и знания по его сущности. Т. е. все должно приобрести форму, отвечающую «обязательствам», присущим пониманию как таковому.

Фихте следующим образом обозначает контраст первого и второго способов понимания основной максимы: «Was ich durch den unmittelbar mir beiwohnenden Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die leere Freiheit; was ich durch den absoluten und in sich selber zu Ende gekommenen Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die Wissenschaft».²⁴ Этот контраст также можно выразить, изменив известное высказывание Бэкона Веруламского:²⁵

²⁴ GA I/8, 209: «Чего я не понимаю при помощи непосредственно присущего мне понятия, то вовсе не существует — так говорит пустая свобода; то, чего я не понимаю при помощи абсолютного и законченного в себе понятия, не существует — так говорит наука» (с. 380).

²⁵ «Neque enim arctandus est mundus ad angustias intellectus (quod adhuc factum est), sed expandendus intellectus et laxandus ad mundi imaginem recipiendam, qualis invenitur» (*Bacon F. Para-sceve, Ad Historiam Natvralem, Et Experimentalem // Bacon F. The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England / Hrsg. von J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath. Vol. 1. London: Longman & Co, 1858. P. 397*).

один способ постижения «максимы понятности» (собственно, тот, что лежит в основе *третьей* главной эпохи) направлен на то, чтобы все *ad angustias intellectus arctandum* (при этом под «интеллектом» надо иметь в виду понимание как *непосредственное* понимание²⁶), в то время как второй способ понимания (т. е. «понятие единства» *четвертой* главной эпохи Фихте) постигает «максиму понятности» таким образом, что интеллект (т. е. всякое понимание) *expandendus et laxandus ad ideam intellectus recipiendam, qualis invenitur* (при этом под «*idea intellectus*» нужно понимать то, что требуется для понимания или знания как такового — для *минимума* действительного понимания или действительного знания и для *полного* понимания и знания).

Поэтому не случайно, что Фихте первый способ постижения «максимы понятности» (и это означает также «понятие единства» *третьей* эпохи) обозначает в качестве «*leere Form der Wissenschaft*»:²⁷ «Dieses Zeitalter ist demnach in seinem eigentlichen und abgesonderten Daseyn *Begriff des Begriffes*, und trägt die Form der Wissenschaft; freilich nur die leere Form derselben, da ihm dasjenige, wodurch allein die Wissenschaft einen Gehalt bekommt, nämlich die Idee, gänzlich abgeht».²⁸ Фихте подчеркивает и тот факт, что а) третья эпоха резко выделяет понимание (понятие, знание, науку) и ставит в центр понимание понимания (знание как знание, науку как науку, или, как он говорит, «понятие понима-

²⁶ Или, как написано во 2-й лекции, «пребывающее, уже имеющееся налицо понимание» или понимание, которое «уже готово и под рукой».

²⁷ Пустой формы науки.

²⁸ GA I/8, 247: «В своем подлинном и обособленном бытии эта эпоха есть „понятие понятия“ и обладает формой науки, — конечно, лишь пустой формой последней, ибо ей совершенно недостает единственного, что может дать науке содержание, — идеи» (с. 429).

ния»), и тот, что б) то, что третья главная эпоха ставит тем самым в центр, образует лишь *пустую* форму науки (пустую форму знания, пустую форму понятия), короче, что целое отягощено своего рода *пустотой*. Фихте во многих местах делает на этом акцент и говорит о *пустой форме науки*,²⁹ *пустом формальном знании*,³⁰ о «формальной науке»³¹ и о «*Formalismus des blossen vernunftlosen Begriffs*»³² в противоположность к «*wahren realen Wissenschaft*».³³

Но что же в этом случае означает «пустое»? В первую очередь — что у рассматриваемой формы знания (форма науки, понимания или понятия) отсутствует соответствующее *содержание* и именно потому, что эпоха не видит смысла в том, что Фихте называет «идеей».³⁴ Но и это еще не все. Пустота, о которой здесь идет речь, не в последнюю очередь восходит к тому, что отношение к стоящей в центре *форме* знания по сути остается *поверхностным*, не проникает в ее сущность, даже просто-напросто не касается существенного. Иными словами, проблема заключается не только в том, что рассматриваемая форма «осуществляется» несоответствующим образом, но и в том, что *сама форма* (форма понимания или форма знания) на самом деле *не принимается всерьез*, ее принимают как бы *расплывчато, рассеянно и лишь по видимости*. Говоря иначе, проблема заключается также и в том, что упомянутый первый способ постижения «макси-

²⁹ Ibid.

³⁰ GA I/8, 281 (с. 470).

³¹ GA I/8, 255 и далее (с. 437 и далее).

³² GA I/8, 276: «формализм чистого, не содержащего в себе разума понятия» (с. 464).

³³ GA I/8, 251: «истинной реальной науке» (с. 438).

³⁴ Или потому, что эта эпоха примитивна и «неспособна идею» ухватить (GA I/8, 254) (с. 436). Об идее у Фихте см. в первую очередь 5-ю и 6-ю лекции «Основных черт современной эпохи».

мы понятности» не имеет ни малейшего подозрения о том, чего требует присущая понятию понимания форма понимания (или ее действительное осуществление), и в том, что принцип единства третьей главной эпохи в конечном итоге образует *поверхностный, неглубокий, плоский, принижающий, превратный, несущественный, не соответствующий* основной максиме, *не видящий ее последствий, даже противоречащий ее собственному смыслу* способ понимания «основной максимы понятности». ³⁵

Никогда не будет лишним повторить — дело обстоит не так, что сам способ понимания формы якобы верен и отсутствует лишь соответствующее содержание, не так, что форма, о которой здесь идет речь, *пуста* лишь в этом смысле. Дело скорее обстоит таким образом, что *сам способ постижения формы неудовлетворителен*. Дело именно в том, что *в значительной степени отсутствует* сама форма и она *пуста* в этом смысле. То, что считается формой знания и познания, это *не истинная* форма знания и познания, это не верное «понятие понятия»! Выясняется скорее, что оно образует лишь коррелят превратного понимания формы знания и познания. Из этого следует то, что третья главная эпоха Фихте *соответствует* не действительному верховенству понятия, а лишь *видимости* его верховенства — *верховенству пустого понятия*.

Это также имеет отношение к основанию того, почему Фихте третью главную эпоху называет «*Stand*

³⁵ Коротко и ясно все это можно выразить следующим образом: лежащий в основе третьей главной эпохи способ постижения «основной максимы понятности» страдает тем, что форма понимания и знания не становится идеей в смысле Фихте. А это, в свою очередь, связано с тем, что «легкомысленное отношение», о котором речь идет в 5-й лекции (GA I/8, 249) (с. 421), также не в последнюю очередь препятствует пониманию самой основной максимы.

der vollendeten Sündhaftigkeit».³⁶ Само собой ясно, что эта характеристика отсылает к *верховенству индивидуума* и что Фихте в первую очередь подразумевает *грех эгоизма*, т. е. грех в «моральном» смысле. Поэтому и вторая главная эпоха (которая всего лишь еще не имеет дела с «пустым формальным знанием») обозначается в качестве «*Stand der anhebenden Sünde*».³⁷ Но все же не стоит забывать о том, что описание третьей главной эпохи Фихте в основном останавливается на *познавательном «грехе» («прегрешении» против понятия или «прегрешении» против подлинной формы понимания)* — «грехе» «пустого формального знания» (т. е. грехе эмпирического способа мышления, «*Kunst, unaufhörlich fortzumeinen*»³⁸ и т. д.). Следовательно, не будет преувеличением сказать, что есть два теснейшим образом связанных друг с другом греха или двойственная греховность.

Но это не все. Здесь вступает в действие еще один фактор. Упомянутый первый способ постижения «максимы понятности» отличается еще кое-чем, также решающим образом определяющим сущность третьей мировой эпохи. Эта еще одна существенная черта связана с тем, что снятие власти инстинкта, запускающее переход от второй главной эпохи к третьей, остается надолго после бесследного устранения всякого инстинкта. Эта эпоха, как сказано, принимает форму отвержения любого чуждого, приказывающего внешним образом авторитета и оставляет нетронутым ядро собственного инстинкта, собственно связанного с индивидуальной жизнью, который Фихте называет «*blos-*

³⁶ GA I/8, 207: «состоянием завершенной греховности» (с. 370).

³⁷ GA I/8, 201: «состоянием начинающейся греховности» (с. 370).

³⁸ GA I/8, 260: «искусства беспрестанно составлять новые мнения» (с. 445).

sen Naturtrieb der Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlseyns». ³⁹

Здесь все одинаково важно, как и то, что а) освобождение от инстинкта оставляет некоторого рода осадок, так и то, что б) сохраняющаяся часть инстинкта вращается вокруг «существования и благополучия» индивидуальной жизни. Но не менее важно и следующее: сохраняющееся ядро инстинкта среди прочего отличается тем, что оно представляет собой сферу *многого понимания* или своего рода *претензий на знание* и может играть роль уже имеющегося понимания или знания (даже склонно к этому), что предполагает только что упомянутый первый способ постижения «основной максимы понятности». Т. е. отвечающая этому влечению сфера *непосредственной очевидности* может служить в качестве сферы «устойчивого, уже наличествующего понимания», даже склонно к этому, и последнее применяет первый способ постижения «основной максимы понятности» «als den sicheren Maasstab alles seyenden und geltenden anwendet». ⁴⁰

Тем самым образ третьей эпохи и лежащей в его основании максимы завершен. Последняя обладает, так сказать, *двойственной природой*. Она основывается как на рассматриваемом легкомысленном и неудовлетворительном способе постижения «основной максимы понятности», так и на некоторого рода «Grundtriebfeder», ⁴¹ собственно, на сохраняющемся «стремлении самосохранения и благополучия» или, как еще говорит Фихте, влечении «die Selbsterhaltung und das persönliche Wohlseyn möglichst zu befördern». ⁴²

³⁹ GA I/8, 210: «естественным влечением к самосохранению и личному благополучию» (с. 380).

⁴⁰ GA I/8, 209: «в качестве мерил обязательного и сущего» (с. 380).

⁴¹ GA I/8, 213: «основной побудительной причине» (с. 385).

⁴² Ibid.: «споспешествования своему самосохранению и благополучию» (с. 384).

Сам Фихте подчеркивает эту двойственную природу третьей эпохи и говорит о *двух предпосылках*: «Zuvörderst ist die oben angegebene Grundmaxime des Zeitalters weiter bestimmt; und es ist klar, dass es auf seine aufgestellte Prämisse: was ich nicht begreife, das ist nicht, sofort folgern müsse: nun begreife ich überall nichts, als was sich auf mein persönliches Daseyn und Wohlseyn bezieht;⁴³ darum ist auch nichts weiter; und die ganze Welt ist eigentlich nur darum da, damit ich daseyn und wohlseyn könne. Wovon ich nicht begreife, wie es sich auf diesen Zweck beziehe, das ist nicht, und geht mich nichts an».⁴⁴ Впрочем, речь о двух предпосылках не должна скрыть того, что Фихте говорит об *основной максиме понятности* и *двух дополнительных факторах*, модифицирующих основную максиму, и именно таким образом, 1) что она рассматривается сквозь призму упомянутого «плохого и негодного» способа постижения, для которого в качестве масштаба понимаемого предполагается мнимое, уже имеющееся и готовое понимание, и 2) что оно — *обусловленное влечением* «понимание» (собственно, «понимание», присущее «голому природному влечению самосохранения и личного благополучия»), которое играет роль мнимого, уже имеющегося, готового понимания, которым измеряется любое «бытие и значимость».

Это своеобразное устройство «понятия единства», из которого проистекает третья главная эпоха, позво-

⁴³ Вторая предпосылка.

⁴⁴ Ibid.: «Прежде всего, дальнейшее определение указанной выше основной максимы эпохи состоит в том, что из предпосылки: чего я не понимаю, то не существует, — тотчас делается вывод: но ведь я понимаю лишь то, что касается моего личного существования и благополучия, следовательно, только это и существует, и весь мир существует лишь для того, чтобы я мог жить и пользоваться благополучием. Все, связь чего с этой целью непонятна для меня, не существует и не представляет для меня никакого значения» (с. 384).

ляет нам теперь устранить возможное недоразумение. Фихте говорит, собственно, о третьей главной эпохе как о «*Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne alle Leit-faden*».⁴⁵ Но что это значит и как это связано с изложенным?

Рассматриваемое высказывание не обязательно означает, что в третью главную эпоху принципиально *безразлично любое знание* и не обязательно вообще никакое «бытие» и «значимость». Непосредственно ясно, что *значимо и обязательно собственное состояние, собственное существование и благополучие* и все то, что имеет значение для личного существования и благополучия, т. е. что в то же время является ядром обусловленного влечением знания (мнимого понимания собственного положения и того, что для этого важно), по умолчанию служащего мерилom, все остальное не имеет значения и не обязательно. Ведь принуждение «естественного влечения самосохранения и личного благополучия» делает невозможным, чтобы первое было безразличным и необязательным. Безразличность и необязательность, о которых говорит Фихте, касаются лишь *прочего знания, прочего понимания, прочего «бытия и значимости»*. Они, следовательно, касаются того, что находится *вне рассматриваемого ядра и центра*, т. е. мнений третьей главной эпохи о том, что, по всей видимости, не имеет действительно значимого воздействия на личное «бытие и благополучие».

Хотя Фихте и не подчеркивает этого специально, но его описание третьей главной эпохи сводится к тому, что все распадается на две области «значимо-

⁴⁵ GA I/8, 201: «эпохе абсолютного равнодушия ко всякой истине и полной разнузданности, не опирающейся ни на какое руководство» (с. 376).

го и существующего», из которых первая, так сказать, *вращается вокруг второй* и образует род *периферии*. Поэтому существенное состоит в том, что под эгидой личного «существования и благополучия» пребывают и *полностью ему подчинены* как все остальное знание, так и все остальное «бытие и значимость». Поэтому можно говорить о *дополнительном, вторичном, второразрядном* знании или о *дополнительном, вторичном, второразрядном* «бытии и значимости». То, что кажется не имеющим значения для личного «существования и благополучия», считается *дальнейшим определением* того, что в существенном (т. е. с точки зрения личного «существования и благополучия») *уже определено*. Да, никакое дальнейшее определение не рассматривается в качестве существенного и обязательного, оно в принципе *безразлично*.

И таким образом, получается то, что в рассмотрении «*gesamnten Denk=und Meinungs=Systems*»⁴⁶ третьей главной эпохи Фихте в первую очередь занимается *наукой, искусством, политикой, нравственностью и религией*, поскольку они принадлежат к этой сфере *подчиненного, безразличного и необязательного* «бытия и значимости». Да, изначальная существенная черта всего того, что относится к рассматриваемой «системе мышления и мнений»,⁴⁷ заключается именно в том, что речь идет о том, что ограничилось тем, чтобы играть эту *подчиненную (необязательную, безразличную)* роль.⁴⁸

⁴⁶ GA I/8, 243: «всей системы мышления и мнений» (с. 423).

⁴⁷ Существенная черта, из которой проистекают все остальные.

⁴⁸ В своем исследовании «пустого формального знания» мы отвлекаемся от различных «фигур», постоянно рассматриваемых Фихте под увеличительным стеклом в качестве как бы *dramatis personae* или «основных характеров» третьей эпохи (ее науки, искусства, политики, нравственности, религии, писателей, книг, рецензентов, читателей и т. д.). Мы смешиваем

Сказанного достаточно в отношении рассмотрения Фихте двойственной природы третьей эпохи или двух основных факторов, обуславливающих ее сущность.

Здесь необходимо подчеркнуть еще один момент. Основное внимание Фихте направлено на вид *двузначности* основной максимы, *двузначности*, благодаря которой «основная максима понятности» (т. е. *один и тот же* основной принцип) может быть постигнута в *двух противоположных направлениях* и дает повод для *радикально противоположных установок и перспектив*.⁴⁹ Т. е. Фихте подчеркивает два обстоятельства. Во-первых, то, что форма знания рано или поздно выступит в явлении, даже приобретет *ведущую роль* и станет центральным понятием. И, во-вторых, то, что она сначала выступает в явлении только как *пустая форма*, т. е. только как *незрелая и детская* или как *непонятая и искаженная форма*.

Этот центральный пункт можно выразить и следующим образом. Основной тезис Фихте в отношении необходимого исторического развития идет рука об руку с тезисом о том, что *образование понятия знания* (образование того, что он называет «*понятием понятия*») происходит *при некоторых, точно определенных обстоятельствах*, сильно отпечатывающихся на рассматриваемом понятии. Его объяснение третьей главной эпохи стремится показать, что форма знания и познания или «*понятие понятия*» открывается и становится центральным понятием не в *нейтральной среде*. Дело, скорее, обстоит таким образом, что форма знания и познания открывается и становится центральным по-

эти различные «основные характеры» и, скорее, пытаемся выяснить *основные структурные черты*, образующие их «общий знаменатель».

⁴⁹ Собственно, для противоположных способов постижения и радикально различных установок и перспектив, которые, по Фихте, характерны для его третьей и четвертой эпох.

нятием в среде, которая ее значительно *искажает* и редуцирует до *тени ее самой*.

Ошибочная форма знания и познания отличается тем, что а) она не замечает существенные импликации максим, из которых она составляется, так что дело не доходит до полного раскрытия формы знания и познания; б) она помещает понятие знания *под эгиду предположенного знания* (т. е. *непосредственно имеющегося мнимого знания*), которое устанавливается для всего остального в качестве мерила; в) рассматриваемое предположенное знание обусловлено влечением, ведь есть только такое притязание на знание, которое проистекает из «влечения самосохранения и личного благополучия», присущее ему;⁵⁰ это означает, что г) вначале форма знания и познания рассматривается сквозь эту «призму» или посредством этого «фильтра» (посредством «двойного фильтра» поверхностного и неудовлетворительного способа постижения формы и безусловного господства влечения, направленного на «личное существование и благополучие»), *подлинная* форма знания и познания тем самым как бы рассеивается; д) *ошибочная* форма знания даже становится до такой степени само собой разумеющимся, что не возникает ни малейшего подозрения о ее собственном устройстве (о ее двойственной природе, о ее превратности и т. д.) и осознания какой-либо альтернативы.

Фихте тем самым придерживается того воззрения, что *постепенное* образование формы знания и познания *существенно обусловлено*, что форма знания сначала должна явиться в качестве пустой формы знания (как *искаженная* и *превратная* форма) и что лишь *дальнейшее развитие*, начинающееся с пу-

⁵⁰ Так что форма знания и познания («понятие понятия» и т. д.) оказывается во власти этого влечения, *ставящего на нем свою печать*.

стой формы как исходного пункта и реагирующее на нее, может привести к *полному* образованию понятия знания или формы знания. Говоря иначе, открытие и развитие знания должно, согласно его сущности, пройти *два этапа*, и в качестве предварительного условия ему требуется некоторого рода *ошибочное развитие* — неудовлетворительный способ постижения формы (*неудовлетворительное «понятие понятия»*). Это неудовлетворительное «понятие понятия», так сказать, относится к природе самого дела. И это — основание того, почему должны быть не только первая и вторая главные эпохи, и далее, опосредствовано, — четвертая, но и третья в качестве *опосредствующего члена* или *переходной стадии* между второй и четвертой. Подводя итог: *пустая форма науки* («пустое формальное знание», «формальная наука», «формализм голого, лишённого разума понятия») образует «*nothwendige Bildungsstufe der Menschheit*», «*dass unsere Gattung eben auch da hindurch müsse*».⁵¹

⁵¹ GA I/8, 243: «необходимую ступень развития человечества»; «через которую необходимо должен пройти наш род».

Мартин Бунте

**РЕАЛЬНОЕ КАК ПРОБЛЕМА УЧЕНИЯ
О ЗНАНИИ (К ПРОБЛЕМЕ ПЕРЕХОДА
ОТ КРИТИКИ К СИСТЕМЕ В «ОСНОВНЫХ
ЧЕРТАХ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ»
И. Г. ФИХТЕ)**

В своих лекциях зимнего семестра 1804/1805 г. «Основные черты современной эпохи» Фихте характеризует духовную ситуацию современности как состояние «*absoluter Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit*»,¹ а также как «*Stand von vollendeter Sündhaftigkeit*».² Тем самым он на первый взгляд примыкает к длинной традиции жалоб на свою эпоху, которую можно проследить до времен Платона и даже вплоть до ведической эпохи в Индии. Однако уже после беглого

¹ *Fichte J. G. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters // Fichtes Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. Bd VII. S. 11.* Русский перевод: «безусловного равнодушия ко всякой истине» (Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 370). Далее в сносках это немецкое издание обозначается как SW с указанием римской цифрой номера тома и арабской цифрой номера страницы, после чего дается русский перевод цитированного фрагмента с указанием в круглых скобках страницы русского издания.

² SW VII, 12: «состояние завершенной греховности» (там же).

взгляда на развитое Фихте понимание истории становится ясно, что такое суждение по отношению к нему несправедливо. Фихте, собственно, не стремится к тому, чтобы просто дискредитировать свою эпоху. Его намерение, скорее, заключается в том, чтобы постичь ход истории как а priori детерминированный процесс саморазвития разума, так что и отвергаемое состояние современности образует, исходя из этих историко-философских предпосылок, необходимую стадию эволюционного процесса рациональности. Сам этот процесс послушен закону аристотелевской драматургии, т. е. разделяется на пять актов двух противоположно направленных фаз, между которыми, в третьем акте, находится решительный поворот. Фихте переносит этот драматургический закон на драму начала совершенствующегося разума совершенно в руссоистском смысле. Это совершенствование, дающее результат как в филогенетическом ряду, так и в онтогенетическом, находит свое выражение в последовательном преодолении инстинктивной природы посредством приходящего к себе самому разума. Отличительной особенностью этого исторического процесса является то, что он несет на себе двойной отпечаток разума в его единстве, как теоретического и как практического. И Фихте обозначает его и как развитие постоянно усиливающейся определенности, и как процесс растущей свободы. В первую эпоху, в «Stand der Unschuld des Menschengeschlechts»,³ человечество пребывает в состоянии как бы инфантильности, инстинктивно-зависимо. Это изначальное состояние покоящегося в себе человека переводится желающим освободиться инстинктом разума во второе состояние, в котором разум признает необходимость внешнего подчинения. Эта эпо-

³ SW VII, 11: «в состоянии невинности человеческого рода» (там же).

ха авторитета все же не осуществляет претензию разума на самоопределение. Тем самым, согласно мировому плану, наступает третья, по Фихте, современная эпоха, в которую разум освобождается от самого разумного инстинкта. Особенность этой трансисторической эпохи состоит в том, что она, с одной стороны, в принципе познает идею науки как ясного самому себе понимания, соответственно тому принципу, чтобы «*durchaus nichts als seyend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife*»,⁴ однако в этом признании своей собственной природы остается все же *лишь в формальном* и не поднимается «*[z]um Realen der Wissenschaft, der wirklich bestimmenden Vernunft*».⁵ Это касается как его теоретических, так и практических притязаний и обусловлено применением собственного инструмента освобождения разума, *понятия*. И таким образом эпохе критики, т. е. отрыва разума от авторитетных источников гетерономии, не получается применить свое собственное понятие, *идею*, спекулятивно. И вследствие этого она не может полностью сделать науку своей собственностью. Соответственно наука и ее предмет не постигаются из принципа ее единства, из самого разума как «*das einzige mögliche, auf sich selbst beruhende und sich selber tragende Daseyn und Leben, wovon alles, was als daseyend und lebendig erscheint, nur die weitere Modification, Bestimmung, Abänderung und eigene Gestaltung ist*».⁶ Такое сознание достается разуму лишь в следующую, четвер-

⁴ SW VII, 21: «считать существующим и обязательным только то, что понятно и ясно усматривается» (с. 379).

⁵ SW VII, 105: «до реальной сущности науки, действительно определяющего разума» (с. 464).

⁶ SW VII, 23: «единственно возможное, на себе самом основывающееся и покоящееся бытие и жизнь, которой лишь дальнейшая модификация, определение, изменение и индивидуальное проявление есть все, что является существующим и живым» (с. 381).

тую «Epoche der Vernunftwissenschaft»,⁷ в «Stand der anhebenden Rechtfertigung»,⁸ в которую философия определяет себя вплоть до реальной науки для того, чтобы в пятую эпоху, «Epoche der Vernunftkunst»,⁹ вернуться к себе в «Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heilung».¹⁰ Идея возвращения изначальной невинности посредством рефлексивного продвижения разума, «Zurückgehen (человечества. — М. Б.) zu dem Punkte, auf welchem sie gleich anfangs stand»,¹¹ несет на себе сильный, по всей видимости выходящий за пределы влияния Канта, руссоистский отпечаток.

Посюсторонность этого утопического телоса осуществляющей себя в круговороте истории рефлексии разума, с одной стороны, дает перипетии третьей, современной эпохи свидетельство оригинальности мысли Фихте, и не только вообще, но и по отношению к Канту. С другой стороны, она указывает на центральную проблему трансцендентальной философии, мыслящей себя в качестве системы, как это и обстоит, вне всякого сомнения, с наукоучением Фихте. Эта проблема — проблема перехода от формального определения науки как реальной философии к материальному: «Von der reinen Vernunftwissenschaft oder der realen Philosophie aus wird das ganze Gebiet der Wissenschaft vollständig übersehen, und das, was jede einzelne leisten müsse, bestimmt».¹² Фихте в «Основных чертах» тем самым явным образом примыкает к кантовскому развитию великого проекта *instauratio magna*. Так, в четвертой,

⁷ SW VII, 12: «эпоху разумной науки» (с. 370).

⁸ Ibid.: «состоянии начинающегося оправдания» (там же).

⁹ Ibid.: «эпоху разумного искусства» (там же).

¹⁰ Ibid.: «состояние завершеного оправдания и освящения» (там же).

¹¹ Ibid.: «возвращения к исходному состоянию» (там же).

¹² SW VII, 107: «Исходя из чистой науки разума, или реальной философии, необходимо пересмотреть все царство науки и определить задачу каждой из них» (с. 465).

предпоследней части учения о методе «Критики чистого разума» встречается очень похожая формулировка: «Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee».¹³ Фихте вполне ясно видит, что это обещание системы наук не смогли выполнить ни Кант, ни последователи кантовской философии, следовательно, критический путь не привел к превращению «Fußsteig[s] zur Heeresstraße»¹⁴ к «ewigen Frieden in der Philosophie».¹⁵ Причина этой неудачи, как опять же очень прозорливо отмечает Фихте в пролегоменах ко второму курсу лекций 1804 г. по наукоучению, т. е. в том же году, в котором были прочитаны «Основные черты современной эпохи», заключается в нерешенной архитектурной, т. е. онтологической, проблеме кантовской систематики, поскольку Кант «den Unterschied zwischen Uebersinnlichem und Sinnlichem erst faktisch gefunden hatte, und nun in sein Absolutes, ausser der Absolutheit, noch die zweite unerforschliche Qualität hineinbrachte, daß es

¹³ *Kant I. Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1998. S. 860: «Под управлением разума наши знания вообще должны составлять не фрагменты, а систему, так как только в системе они могут поддерживать существенные цели разума и содействовать им. Под системой же я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей» (*Кант И. Критика чистого разума // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994. С. 606*).

¹⁴ *Ibid.* S. 879: «тропинки в столбовую дорогу» (там же. С. 622).

¹⁵ *Kant I. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie // «Was ist Aufklärung?» Ausgewählte kleine Schriften. Hamburg, 1999. S. 77 ff.: «вечному миру в философии» (*Кант И. Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 8. С. 246—255*).*

sei das Band beider Welten [...]».¹⁶ Так как Кант, согласно Фихте, достигает лишь положенной, фактической точки единства своей системы, которая кульминирует в его учении о субстрате, он как будто связывает эмпирический, трезвый исход своей философии, для которой опыт представляет начало всякого познания, со сверхчувственным, метафизически недоказанным элементом, дающим повод к обвинению в мечтательности. Тем самым эмпирический дух времени диалектическим образом обращается в свою противоположность: «In Summa: dies dürfte wohl der Geist seyn der bestimmten Periode unseres Zeitalters, in welcher wir leben: Das System der allein geltenden nüchternen Erfahrung dürfte im Ersterben begriffen seyn, und dagegen das System einer Schwärmerei, die durch eine vermeinte Speculation die Erfahrung selbst aus dem Gebiete verdrängen wird, das ihr allein gehört, mit allen ihren Ordnung zerstörenden Folgen, seine Herrschaft beginnen, um das Geschlecht, welches das erste System sich gefallen liess, dafür grausam zu bestrafen. Mittel gegen diesen Andrang vorzukehren, ist vergeblich; denn das ist nun einmal der Hang des Zeitalters, welcher Hang noch überdies ausgerüstet ist mit allen übrigen Lieblingstendenzen desselben. Wohl hierbei dem Weisen, der über sein Zeitalter und über alle Zeit sich erhebt; der es weiss, dass die Zeit überhaupt nichts ist, und dass eine höhere Leitung, durch alle scheinbaren Umwege ganz sicher unsere Gattung ihrem wahren Ziele zuführt!»¹⁷ «Кажущиеся уклонения в сторону» будут,

¹⁶ Fichte J. G. Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Hamburg, 1986. S. 38; SW X, 118 f.: «лишь фактически нашел различие сверхчувственного и чувственного, и в свое абсолютное, сверх абсолютности, привнес и еще одно неисследованное качество, то, что оно — связь обоих миров [...]».

¹⁷ SW VII, 127: «В итоге, вот как можно определить дух того периода нашей эпохи, в котором мы живем: необходимо было, чтобы система единовластного трезвого опыта признана была

пожалуй, выявлены позднее, чем предполагал Фихте. Вечный мир в республике ученых, так же как и превосходство трансцендентальной философии или наукоучения, кажется сегодня столь же далеким от нас, как и во времена Фихте, если не еще более далеким.¹⁸ Согласно историко-философской концепции Фихте, мы по-прежнему находимся в третьей эпохе! Многие, пожалуй, даже большинство современных философов стали бы, вероятно, объяснять это тем, что идеалистический набросок истории Фихте ложен, его надежды на возможности философии просто не верны. Но если рассмотреть его заявку на систематичность со стороны двух областей бытия, природы и культуры, то его мысль окажется вовсе не ошибочной: «Alle Wissenschaft, die da rein *a priori* ist, kann vollendet und die Untersuchung derselben abgeschlossen werden; und es wird, sobald nur die Gelehrtenrepublik systematisch fortarbeitet, endlich zu diesem Abschlusse kommen. Unendlich ist nur die Empirie: sowohl die des Stehenden, der Natur, in der

в своем вымирании и чтобы начала господствовать система мечтательности со всеми своими разрушительными для порядка следствиями, посредством мнимого умозрения вытесняющая опыт даже из той области, которая принадлежит ему одному, — это было необходимо для того, чтобы жестоко наказать поколения, прельстившиеся первою системой. Принимать какие-нибудь меры против этого напора мечтательности — напрасный труд, ибо это — порыв эпохи, усиленный еще всеми другими ее излюбленными тенденциями. Благо мудрецу, возвышающемуся над своею эпохой и над всем временем! Он знает, что время — вообще ничто и что высшее руководство неуклонно ведет наш род к его истинной цели через кажущиеся отклонения в сторону» (Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 486).

¹⁸ Петер Остеррайх и Хартмут Трауб также находят, что в свете доминирующих сегодня основных философских течений «риторическое различие метафизики истории Фихте с современностью скорее выросло» (Oesterreich P., Traub H. Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt. Stuttgart, 2006. S. 265).

Physik, als die des Fließenden, der Zeiterscheinungen des Menschengeschlechts, in der Geschichte. Die erstere, die Physik, wird von der Vernunftwissenschaft, die alle *apriorischen* Bestandtheile von ihr ausscheidet, und diese in ihreneigenthümlichen Fächern vollendet und abgeschlossen aufstellt, an das Experiment verwiesen, und erhält von ihr die Kunst, den Sinn des gemachten Experimentes richtig aufzufassen, und ein Regulativ, wie jedesmal die Natur weiter zu befragen sey; der zweiten, der Geschichte, werden von derselben Vernunftwissenschaft zuvörderst die Mythen über die Uranfänge des Menschengeschlechts, als zur Metaphysik gehörig, abgenommen, und sie erhält einen bestimmten Begriff davon, wonach die Geschichte eigentlich frage und was in sie gehöre, nebst einer Logik der historischen Wahrheit: — und so tritt selbst in diesem unendlichen Gebiete das sichere Fortschreiten nach einer Regel an die Stelle des Herumtappens auf gutes Glück». ¹⁹ Этот пассаж настолько поучителен потому, что в нем Фих-

¹⁹ SW VII, 107f.: «Всякая чисто-априорная наука может быть закончена, и исследование ее — завершено; и систематическая работа республики ученых в конце концов приведет к такому завершению. Бесконечна только эмпирия — как эмпирия устойчивого, природы (в физике), так и эмпирия текучего, совершающихся во времени явлений человеческого рода (в истории). Первая наука, *физика*, получает в удел от науки разума, выделяющей из нее все априорные составные части в законченную и подразделяющуюся на отделы систему, область эксперимента и приобретает от нее искусство правильного понимания и толкования произведенного эксперимента и регулятив для дальнейших вопросов, какие следует задавать природе; у второй, *истории*, та же наука разума прежде всего отнимает мифы о первоначальном возникновении человеческого рода, как принадлежащие к метафизике, и дает ей определенное понятие о специальных вопросах и предмете исторической науки и наряду с этим — логику исторической истины. Так даже в этой бесконечной области искание на ощупь и наудачу заменяется уверенным и планомерным поступательным движением» (*Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 465—466*).

те намечает отношение опыта и науки разума, опосредствование которых он надеется найти, совершенно в кантовском смысле, с помощью регулятивного априори, минуя при этом собственно проблему — возможность конституирования когерентности посредством регулятива. Фихте разделяет с Кантом это игнорирование собственной проблемы эпистемологии, того, как вообще мыслимо определенное в качестве определенности, если вообще определенное должно быть определенным. Фихте все же, в противоположность к Канту, совершает дальнейший решительный шаг, поскольку отмечает скачок в качестве такового, поднимая на вершину рефлексии науки разума понимание непонимания в образе неотъемлемого ограничения этой науки: «Was aber das Begreifen selbst anbelangt, stellt die Vernunftwissenschaft als Grundsatz auf, dass schlechthin alles, und selber das Nichtbegreifen, als die Grenze des Begreifens und das einzig mögliche Unterpfand, dass das Begreifen erschöpft sey, begriffen werden müsse; und dass es zwar zu aller Zeit, und als den einzigen Träger der Zeit, eindermalen Nichtbegriffenes, und nur als nicht begriffen Begriffenes, — keineswegs aber jemals ein absolut Unbegreifliches geben könne».²⁰ Прививка Фихте системе трансцендентальной философии непонятого как имманентной знанию трансценденции знания хотя и кажется последовательной, дается той ценой, что наукоучение как учение о единстве и разделении, т. е. как теоретическая практика логики обоснования и логики

²⁰ SW VII, 113: «Что же касается самого понимания, то наука разума устанавливает такое основоположение: безусловно все должно быть понятно, в том числе и само непонимание, составляющее предел понимания и единственно возможное доказательство того, что понимание исчерпано; такое еще непонятое существует во всякое время, как единственный носитель времени и как понятое в качестве еще непонятого; но чего-нибудь абсолютно непонятого никогда не существует» (с. 471).

определения, последовательно выдвигает свой высший пункт в качестве логики спекуляции, но все же оказывается не в состоянии беспрепятственно возвратиться из него к особенному в процессе спекулятивной логики конкретизирования. Это в особенности заметно в том, что Фихте в отношении дедуктивности особенного примечательным образом в основном лишь уверяет в ней, не доказывая этого.

Но все же будет полностью ошибочным ставить это в вину Фихте. В данном случае речь идет, скорее, о важной содержательной проблеме первой философии, до сих пор проясненной в недостаточной степени. Если взглянуть на состояние современных дебатов, то станет ясно, что в целом они не достигают высоты подхода Фихте. При этом Фихте и Кант схожим образом относятся к проблеме данной определенности, а именно посредством теории схематизирования: «Das Wissen ist, wie gesagt, Daseyn, Aeusserung, vollkommene Abbild der göttlichen Kraft. Es ist daher für sich selber: — das Wissen wird Selbstbewusstseyn; und es ist für sich selbst, in diesem Selbstbewusstseyn, eigene, auf sich selbst ruhende Kraft, Freiheit und Wirksamkeit, weil es ja Abbild der göttlichen Kraft ist; alles dieses als Wissen, also in alle Ewigkeit fort sich entwickelnd zu höherer innerer Klarheit des Wissens, an einem bestimmten Gegenstande des Wissens, von welchem es ausgeht. Dieser Gegenstand nun erscheint offenbar als ein *bestimmtes Etwas*, das auch anders seyn könnte, weil er ist, und dennoch in seinem Urgrunde nicht begriffen ist, sondern Wissen in alle Ewigkeit an ihm zu begreifen und seine eigene innere Kraft zu entwickeln hat: und mit dieser fortgehenden Entwicklung tritt erst die Zeit ein».²¹ Трансценденталь-

²¹ SW VII, 130f.: «Знание есть, как сказано, существование, проявление, совершенное отображение божественной силы. Поэтому оно существует само для себя: знание становится самосознанием; и в этом самосознании оно есть для себя собствен-

ное учение Фихте о представлении и образе отличается от кантовского в одном существенном пункте: в то время как при трансцендентальном схематизме Канта речь идет о схематизме субсумации, логически подчиненном разделению способностей познания, схематизм Фихте является схематизмом произведения и проецирования, предшествующим всякому результату познания. Но схематизм Фихте все же также не свободен от сложностей любого схематизма. Как Кант полагает отношение определения созерцания и понятия по его возможности как определенность их соотношения до собственного схематизирования понятия посредством применения логической функции к чистой форме внутреннего созерцания, так и Фихте зеркальным образом тихомолком привносит возможность их разделения в основание единства знания. Если для Канта сложно сделать понятным то, каким образом связаны мышление и созерцание, то для Фихте так же проблематично продемонстрировать их разделение.

Что это означает для будущего трансцендентальной философии? Конечно, самым очевидным было бы полностью отказаться от схематизма и полностью вернуться к точке зрения диалектики, или, вместе с Гегелем, — к автологической, которая получает определение из принципа снятия, или, вместе с Вольфгангом

ная, основывающаяся на себе, сила, свобода и деятельность, ибо оно есть отражение божественной силы; — оно есть все это как знание, т. е. вечно непрерывно воспроизводит в себе все большую внутреннюю ясность знания, развивая последнюю на определенном предмете знания, от которого оно отправляется. Этот предмет, очевидно, является определенным нечто, которое могло бы быть и иным, ибо оно существует, и все же не может быть понято в своей первооснове, но служит лишь для того, чтобы вечно быть предметом понимания для знания, развивающего на нем свою собственную внутреннюю силу, и лишь с этим непрерывным развитием возникает время» (с. 489—490).

Крамером, — к гетерологической, пытающейся познать его из принципа позитивности. Но эти очевидные выводы все же не имеют силы по двум причинам. Во-первых, по крайней мере, воззрение Фихте на непонятность абсолютного нуждается в корректировке с помощью Гегеля, во-вторых, и этот пункт более весом в систематическом отношении, гегелевский принцип самопонимающего самопонимания понятия в его делании-себя-значимым уже заранее предполагает свою претензию на значимость. Но это, с критической точки зрения, по меньшей мере — лишь тетический способ действий, а в худшем случае — порочный круг. Точно так же трансцендентальная онтология Крамера терпит неудачу в первой инстанции или, в зависимости от перспективы, в последней инстанции в вопросе об онтологической определенности основания ее проблематики. То же самое, естественно, можно констатировать в отношении трансцендентально-реалистической точки зрения Николая Гартмана, притом что к достоинствам его философии относится то, что он осознает эту проблему, отказываясь от системы в пользу систематики, хотя его попытка ее решения в форме категориального анализа трансцендентально-философски совершенно неудовлетворительна.

Поэтому проблема третьей эпохи, переход в рамках науки разума формального применения идеи в материальное, до сих пор должным образом не решена. Но это ни в коем случае не лишает подходов Фихте, как и Канта, актуальности и взрывной силы. Уже только по этой причине их изучение с точки зрения систематичности, безусловно, необходимо и не может оставаться лишь филологическим или историческим. Но это означает также и то, что должен быть дан системно убедительный ответ на вопрос об этом переходе, для чего необходимо так эксплицировать обосновывающее единство отношение автологии и гетеротетики, чтобы

оно было в состоянии доказать возможность обоснования значимости и ее членения и тем самым возможность логического заключения с помощью систематического априори. А это возможно лишь посредством связной, т. е. свободной от схематизма, теории понятия и созерцания в рамках охватного критического учения о знании, в котором заложен переход от трансцендентальной философии ко всеобщей системной и структурной теории. Тем самым, пожалуй, и мог бы произойти давно искомый переход к четвертой эпохе мировой истории.

А. Ф. Кудряшёв

СООТНОШЕНИЕ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ У ФИХТЕ

Знакомство отечественной философской общест-венности с учением Иоганна Готлиба Фихте началось, как установил В. А. Абашник, с переезда из Германии в 1804 г. немецкого философа И. Б. Шада (J. B. Schad) для преподавания в открывшемся тогда Харьковском Императорском университете. При этом философские взгляды Фихте долгое время оставались в тени учений двух других великих немцев — Шеллинга и Гегеля, оказавших сильное влияние на российскую интеллигенцию. Должной оценке философии Фихте на нашей почве способствовало Общество Фихте, основанное в Уфе более двадцати лет назад и сегодня действующее под именем Общества трансцендентальной философии. Сейчас всем специалистам ясно, что Фихте, благодаря его философскому учению, принадлежит весьма заметное место в ряду классиков немецкой и мировой философии, но в момент основания Общества это не было столь очевидным.

«Основные черты современной эпохи» И. Г. Фихте (или Фихте-старшего, поскольку у него был сын, тоже действовавший на арене немецкой мысли) знамена-

тельно рядом ключевых моментов. Российскими философами ныне осмысляются процессы, схожие с теми, какие занимали Фихте более двухсот лет тому назад. В частности, современное российское общество находится в нестабильном состоянии, которое можно назвать переходным периодом. Поскольку эта нестабильность у нас наблюдается уже довольно давно, постольку ее можно назвать стабильной нестабильностью. Фихте к подобным переходным состояниям относился однозначно: обществу, чтобы достичь стабильности, не хватает опоры на науку, ибо только научный разум, опирающийся на философию, подобно мощному потоку света, способен осветить ему путь к достижению свободы. Этот немецкий мыслитель нисколько не сомневался, что единая философская картина мира возможна лишь на основе системно разработанного философского учения. Однако прежде чем продуктивно использовать философскую систему, ее надо создать.

Вынесенный в заглавие вопрос о соотношении онтологии и гносеологии — один из важнейших проблемных вопросов философии. Он непосредственно интересен для тех, кто причисляет себя к кругу онтологов и гносеологов, но его обсуждение может быть интересным и для представителей других разделов философского знания. Тем не менее он остается внутрифилософским вопросом, мало трогающим нефилософскую публику и не способным привлечь внимание широкой аудитории. К нему можно отнести высказывание А. Н. Уайтхеда, который в «Приключениях идей» писал, что философия на протяжении своей истории постоянно сталкивается «с тонкими затруднениями (*subtle perplexities*)».¹ В русском издании его книги слово *perplexities* переводится как *проблемы*:

¹ Whitehead A. N. *Adventures of ideas*. N. Y.: Free Press, 1967. P. 222.

«Философия предмет трудный, который со времен Платона и до наших дней ставит перед мыслителями тонкие и тяжело разрешимые проблемы. Наличие таких проблем, возникающих благодаря обманчивой ясности естественного языка, объясняет, почему до сих пор эта область существует».² Уайтхед здесь явно смещает акценты, полагая, будто не жизнь, не практика и т. д. порождают проблемы, а обыденное словоупотребление и философия. Ему кажется, что философы сами выискивают то, что трудно понять и в чем невозможно разобраться, — проблемы, которые запутаны так, как запутан не поддающийся распутыванию клубок ниток, отчего он и называет эти затруднения тонкими.

Вопрос о соотношении онтологии и гносеологии можно трактовать двояко. То содержание, которое идет от науки и иногда вкладывается в этот вопрос, подразумевает обсуждение взаимной связи онтологических допущений, существующих, возможно, в неявной форме, и методологической составляющей научных исследований в целом, применяемой для получения знаний. Назовем данную трактовку вопроса *эпистемологической*. Имеется и другая постановка указанного вопроса: какое взаимное влияние имеют или должны иметь онтология и гносеология как две части, два основных раздела философии? Мы будем иметь в виду эту его вторую, *чисто философскую* трактовку, ставящую выяснение отношения онтологии и гносеологии в зависимость от разработки системы философии. Поясним, что мы не склонны отождествлять философию и философское знание. Как только мы их отождествим, т. е. скажем, что философия является системой философского знания, гносеология моментально по-

² Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 624—625.

глотит онтологию. Поэтому мы не считаем онтологию ни совокупностью априорных предпосылок и принципов знания о субъективной реальности, производимой субъектом в соответствии с ними и на их основе, ни системой априорного знания. То, что в гносеологии называется знанием, своим предметом должно иметь объективную реальность, а знание порядка действий, выстраиваемого в соответствии с принятыми допущениями, имеет лишь субъективное значение. Есть еще знание другого рода, тоже не относящееся к гносеологии. Фихте высказывается о нем следующим образом: «Итак, раз существует знание — а знание существует, раз существует Бог, ибо оно есть само его существование, — то существует человечество, и именно как *человеческий род, состоящий из многих особей, одаренных языком* (ибо язык есть условие общественного сосуществования людей)». ³ Подчеркнем, что для Фихте это знание есть не знание о существовании Бога, а знание как существование Бога. Оно вложено в родовой человеческий разум и не требует познавательной деятельности. Значит, то, что принято называть гносеологией, есть учение лишь о гносеологическом знании, а не о всяком знании и познании.

Напомним, что Фихте в «Основных чертах современной эпохи» говорит: «Эти лекции имеют свою целью дать философскую картину современной эпохи». ⁴

³ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи / Пер. с нем. Л. М. СПб., 1906. С. 78. Ср.: «So gewiß daher Wissen ist — und dieses ist, so gewiß Gott ist; denn es ist selber sein Dasein, — so gewiß ist eine Menschheit, und zwar, als ein *Menschengeschlecht von mehreren*; und, da die Bedingung des gesellschaftlichen Zusammenlebens des Menschen die Sprache ist, mit *einer Sprache versehen*» (Fichte J. G. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin: Verlag der Realschulbuchhandlung, 1806. S. 288).

⁴ Там же. С. 2. Ср.: «Ein philozophisches Gemälde des gegenwärtigen Zeitalters ist es, was diese Vorträge versprechen» (Fichte J. G. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. S. 3).

В XX в. много публикаций было посвящено картине мира, в том числе — научной картине мира. Фихте предвосхищает появление всей этой тематики. У него историческая картина фиксирует прошедшее, а философская картина современной эпохи имеет цель концептуальную — выяснить принцип современной эпохи и из него развернуть ее детальное описание. Вместе с тем принципиальный характер философской картины современной эпохи поясняет не только современность, но и эпоху, вытекающую из нее. Фихте недаром полагает вполне возможным определить принципиальное содержание современной эпохи. Эта возможность реализуется им только потому, что у немецкого философа имеется более широкая и более фундаментальная концепция, дающая описание всего исторического развития человеческого рода, где для современной эпохи находится подобающее ей место. Он полагает, что всеобщий план исторического развития человечества принадлежит Всевышнему, однако реализация этого плана является делом рук человеческих. Между человеком и Богом нет непроходимых границ, хотя нет и равноправия ввиду очевидной иерархии в бытии и соподчиненности. Любые границы в духовном мире проходимы в одном, но не всегда в обоих направлениях. Поэтому «знать» для человека не означает «все знать». Тем не менее, «не знать все» у Фихте не ведет, в отличие от Канта, к положению о существовании непознаваемой вещи в себе. Отсюда для него следует другой вывод: мир познаваем и познаваем постольку, поскольку он есть реализация божественного плана, который может раскрыть (приоткрыть) подготовленный к этому человек.

В истории философии мало кто из философов сам указывал, каким образом он соотносит онтологию и гносеологию. Объясняется данное обстоятельство тем, что чрезвычайно трудной и объемной проблемой си-

стематизации философии специально занимались немногие. Тем не менее при анализе философского наследия крупных мыслителей приходится пытаться реконструировать решение и тех вопросов, какие они сами зачастую обходили вниманием. У Фихте нет отчетливо высказанного суждения относительно связи онтологии и гносеологии, однако за него это пытались сделать те, кто анализировал его учение, в том числе и очень авторитетные исследователи. Однако мы ставим под сомнение суждение, которое когда-то считалось чуть ли не аксиомой — то, что у Фихте онтология включена в гносеологию, содержится в знании и не выходит за его пределы. Действительно, сам Фихте утверждал, что «всякое бытие есть знание»,⁵ но надо ли излишне доверять отрывочным суждениям философа, который практиковал антитетическую диалектику и принимал как справедливые взаимоотрицающие положения «Я есть Я» и «Я есть не-Я»? Другое суждение, которое мы ставим в связь с первым, высказывается А. Л. Доброхотовым, посвятившим проблеме бытия ряд публикаций. В одной из них, в разделе «Переосмысление трансцендентального метода у Фихте и Шеллинга», он пишет как о чем-то само собой разумеющемся, не требующем доказательства и не подлежащем ни малейшему сомнению, что «бытие, по Фихте, полностью заключено в соотношениях Я и не-Я».⁶ Так это или нет, надо определять по текстам самого Фихте в результате их внимательного прочтения и скрупулезного анализа, и именно сам Фихте должен

⁵ «Alles Seyn ist Wissen» (*Fichte J. G. Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801. Zum ersten Male gedruckt // Fichte J. G. Sämtliche Werke / Hrsg. von J. H. Fichte. 8 Bde / Erste Abtheilung. Zur theoretischen Philosophie. Bd 2. Berlin: Verlag von Veit und Comp., 1845. S. 35).*

⁶ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Московского ун-та, 1986. С. 210.

быть главным авторитетом в области фихтеведения. При этом, разумеется, следует учесть, что Фихте — философ весьма непростой, отчего для достаточно глубокого понимания его текстов требуется проявить максимум внимания, тщательности и сосредоточенности. Это значит, что при анализе его концепции надо стремиться избегать поспешных суждений, и в особенности суждений излишне общего характера, не привязанных к определенному временному интервалу творчества Фихте и конкретному тексту, принадлежащему его перу. Конечно, это требование относится не только к Фихте, но в данном отношении Фихте и его учению «повезло», может быть, больше, чем любому другому известному мыслителю, в результате чего накопилось изрядное количество подобных оценок. Одна из них состоит в утверждении, что Фихте является субъективным идеалистом. Такую оценку Фихте получил еще при жизни от благосклонно относившегося к нему Гегеля, чье завещание похоронить его рядом с Фихте было, как известно, выполнено. Не будем выяснять здесь, сколь важен вопрос о соотношении бытия и знания для правильного понимания фихтевского учения. Учтем лишь, что философская концепция Фихте со временем претерпевала изменения, выражавшиеся в различных вариантах его наукоучения. Поэтому ради точности будем относить свои выводы не ко всей философии Фихте, а лишь к одному из этапов его философствования, ссылаясь на тексты 1800 г., когда Фихте опубликовал «Назначение человека» и «Замкнутое торговое государство». Этого, полагаем, будет достаточно, чтобы поколебать категоричность и поспешность указанных суждений.

Рассмотрим фихтевскую связку Я—не-Я, в которой, как известно, Я полагает не-Я, имея, в свою очередь, своими основаниями знание и свободную волю (*der Wille*) как последнее основание. Знание как тако-

вое есть знание субъекта об объекте, и Я, по Фихте, есть единство субъекта и объекта. Объект есть то, что сопротивляется процессу самосозидания Я («Я делаю себя сам: мое бытие посредством моего мышления; мое мышление — исключительно посредством мышления», — пишет Фихте⁷) и неподвластен воле. Кроме того, он не охвачен во всем своем объеме знанием, которым Я обладает, по крайней мере, на каком-то этапе своего самосозидания. Я делает свое бытие посредством знания, хотя это не значит, что бытие и субъективное знание у Фихте есть одно и то же. Тем не менее Я использует знание для построения собственного бытия (если можно так выразиться, «обжитого» им бытия), и данное обстоятельство, по-видимому, служит аргументом для включения всякого бытия в соотношение Я с не-Я. Однако то, что Я является субъектом полагания Я и не-Я, свидетельствует или о бытии Я уже до актов этих полаганий, или о тождественности Я акту самополагания. В любом случае надо отличать первоначальное бытие Я от бытия, положенного Я как духовно развившимся, непрестанно познающим и продолжающим действовать на основе добываемых им знаний.

Отсюда ясно, что в связке Я—не-Я наличествует предпосылочный элемент как бы предъяйного, первоначального бытия Я и, вместе с тем, его небытия, так как Я в этом элементе есть и не есть. Кроме того, заметим, что Фихте различает знание об объекте и чистое знание (знание в себе). Знание, как мы видели, может служить основанием действия Я. Оно есть, по преимуществу, знание о чем-то, об объекте. Однако, по Фихте, последнее основание Я есть не оно,

⁷ «Ich mache mich selbst: mein Seyn durch mein Denken; mein Denken schlechthin durch das Denken» (*Fichte J. G. Die Bestimmung des Menschen. Über die Würde des Menschen. S. 194*).

а воля, свободное волеизъявление, и в такое субъективное знание об объекте бытие, конечно, полностью и без остатка вписаться не может. Чистое же знание, или знание в себе, по определению не является положенным каким-либо внешним основанием. Однако если чистое знание тоже субъективно и принадлежит Я как трансцендентальный корень его мышления, то для бытия этого знания все равно необходимо как его определенная предпосылка бытие осознающего себя Я. Если же знание в себе претендует на статус абсолютного знания, то тогда оно действительно должно рассматриваться как предпосылка бытия Я. Тем самым оно по существу сливается с абсолютным бытием, становится его синонимом и неотлично от него. Поэтому говорить, что знание включает в себя бытие, равносильно тому, что сказать, что бытие включает в себя знание. Таким образом, цельность философии Фихте не исключает противоречий как внутри его учения, так и в возможных интерпретациях последнего.

До сих пор еще недостаточно осознается, что Фихте на своих лекциях по отношению к аудитории выступал как наставник, учитель, гуру и даже как заклинатель и гипнотизер. В этом, несомненно, сказалось влияние на него восточной культуры, специально исследовать которое было бы весьма любопытно. Письменное слово Фихте и сам дух его произведений тоже обладали и по сей день обладают магнетической, притягивающей к себе силой. Один из приемов, которыми Фихте пользовался для завоевания внимания публики, заключается в том, что он как гипнотизер часто вместо «так должно быть» употреблял формулу «так есть». Фразы с *sollen* (долженствовать), *wollen* (хотеть) в текстах Фихте часто перемежаются фразами с *es war* (это было), *es ist* (это есть). Например: «*Вещь должна быть чем-то вне меня, знающего. Я есть само знаемое, еди-*

ное со знающим».⁸ При этом Фихте обещает слушателям или читателям достижение духовной свободы Я, но только тем, кто тоже желает ее обрести. Более того, Я у Фихте хочет стать господином природы: «Я хочу быть господином природы, и она должна быть моим слугой; я хочу иметь на нее влияние, соразмерное с моей силой; она же не должна влиять на меня».⁹ Оно имеет желание быть собственным последним основанием. Для достижения этих целей Фихте использует связку Я и не-Я, которые, следовательно, суть средства для достижения свободы. Впоследствии Фихте отходит от этой методологии. Он усиливает и конкретизирует деятельностную компоненту своей философии. В «Основных чертах современной эпохи» Фихте полагает, что «цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом»,¹⁰ который дает априорное представление о цели. К свободе необходимо стремиться, и Я хочет ее обрести именно потому, что пока оно не свободно. Фихтевский подтекст очевиден: так должно быть, но на самом-то деле — далеко не так, ибо существует внешняя сила, которой Я приписывает внешнее по отношению к себе существование. «То основание моего бытия и определений моего бытия вне меня самого, проявление которого, в свою очередь, было определено через другие основания вне его, — именно оно было тем, что так сильно

⁸ «*Das Ding soll etwas seyn ausser mir dem Wissenden. Ich bin das Wissende selbst, Eins mit dem Wissenden*» (ibid. S. 225).

⁹ «*Ich will der Herr der Natur seyn, und sie soll mein Diener seyn; ich will einen meiner Kraft gemässen Einfluss auf sie haben, sie aber soll keinen haben auf mich*». (ibid. S. 192—193).

¹⁰ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 4. Ср.: «*der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, das sie in dem selben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte*» (Fichte J. G. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. S. 9—10).

меня оттолкнуло назад, — пишет Фихте. — Та свобода, которая была вовсе не моя собственная, а свобода некоторой чужой силы вне меня, и даже у нее была лишь условной, лишь половинной свободой, — именно она была тем, что меня не удовлетворяло. Я сам то, что я осознаю как себя самого, как свою личность, и что в той научной системе выступает лишь как проявление высшего, я сам хочу быть самостоятельным, не при другом или через другое, а сам нечто для себя самого, и сам, как таковой, хочу быть последним основанием моих определений».¹¹

Таким образом, у Фихте существуют, по меньшей мере, два модальных уровня объективного рассмотрения. Один из них — как оно есть на самом деле, другой — как оно должно быть. На первом уровне, где существуют внешняя по отношению к Я природа и окружающий Я мир, чужие Я и их воли обладают собственными (чужими по отношению к моему Я или вообще не имеющими ко мне отношения) основаниями. Первый уровень является как бы метауровнем рассмотрения второго — уровня, на котором действуют Я и не-Я. Применительно к первому уровню онтология у Фихте выходит за рамки знания, а бытие — за рамки соотношения Я и не-Я. Но, как мы показали, и на втором уровне рассмотрения (внутри взаимоотношений Я

¹¹ «Jener Grund meines Seyns, und der Bestimmungen meines Seyns *ausser mir selbst*, dessen Auesserung wiederum durch andere Gründe *ausser ihm* bestimmt wurde, — er war es, der mich so heftig zurückstiess. Jene Freiheit, die gar nicht *meine eigne*, sondern die *einer fremden Kraft* *ausser mir*, und selbst an dieser nur eine *bedingte*, nur eine halbe Freiheit war, — sie war es, die mir nicht genügte. *Ich selbst*, dasjenige, dessen ich mir als meiner selbst, als meiner Person bewusst bin, und welches in jenem Lehrgebäude als blosser Auesserung eines höhern erscheint, — ich selbst will selbstständig, — nicht an einem andern, und durch ein anderes, sondern für mich selbst Etwas seyn; und will, als solches, selbst der letzte Grund meiner Bestimmungen seyn» (Fichte J. G. Die Bestimmung des Menschen. Über die Würde des Menschen. S. 191–192).

и не-Я) бытию тоже тесно и оно стремится вырваться за пределы этих взаимоотношений. Не лишне заметить, что у Фихте есть также модальность желания, дополняющая картину объективных модальностей модальностью субъективной. Все сказанное становится понятным еще более отчетливо, если мы учтем наличие и воздействие на его картину бытия трансцендентной реальности.

Современная нам эпоха демонстрирует, что мир, объединяющий бытие мыслящих существ, более дискретен и дифференцирован, чем непрерывен и интегрален. Фихте как раз заботит, прежде всего, проблема разумного сочетания индивидуальной и родовой человеческой свободы, которое покончило бы с господством инстинктивного существования. Своим философским учением деятельностного отношения к миру он вписывается в ту традицию мировой философии, которая намечена еще в монадологии Лейбница, согласно которому мир состоит из деятельных монад. На наш взгляд, в своей *онтогносеологии* Фихте по-философски более основателен, чем, например, более современные для нас Э. Мах, чья философская доктрина покоилась на предположении, что мир состоит из «нейтральных элементов», или Л. Витгенштейн, полагавший, что мир состоит из фактов. Мы не сравниваем здесь уровни философской одаренности этих выдающихся мыслителей, а имеем в виду глубину разработки их философских концепций. Те предпосылки, которые ставили рамки философствованию Маха как основателя «второго» позитивизма и Витгенштейна, выступившего «отцом» неопозитивизма, ни в малейшей степени не были свойственны Фихте. Именно поэтому он и оказался способен создать философскую картину современной эпохи — как видим, современной не только ему и его современникам, но и нам, людям, живущим в XXI в., т. е. много позже Фихте.

Хасинто Ривера де Росалес

**ФИХТЕ И ГЕГЕЛЬ:
КРИТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ**

Темой данного исследования является философия истории у Фихте и ее значение для современности. Как известно, Фихте, согласно своему методу пятеричности, делит процесс истории на пять периодов, третьим из которых выступает Просвещение. Для Фихте история — не голое скопление фактов, ее течение также и не прямолинейно — от золотого века вниз или от варварства вверх, и не спиралеобразно, подобно эволюции органического тела, как это имеет место у Гердера, и не «corsi e ricorsi», как полагал Вико, но диалектично, с необходимым моментом негативности или противоположности, дающим различным элементам выступить во всей своей силе и действенности. Говоря точнее, посредством этой негативности Просвещения, которую Фихте драматическим образом обозначает как греховность, становится возможен необходимый переход от свободы индивидуума, ограниченной авторитетом, к свободе, сформированной ею самой, — переход, при котором человек усматривает и осуществляет общий корень своей свободы, даже более, усматривает ее корень в откровении Бога или абсолютного бытия.

Темой истории у Фихте является создание свободных законных и политических отношений в государстве и между всеми государствами. Также и у Канта с Гегелем история должна осуществить свободу в человеческих отношениях. У Канта философии надлежит открыть цель или основание взаимодействия разумных индивидуумов друг с другом, для того чтобы найти его смысл; это основание заключается в том, что «die ungesellige Geselligkeit»¹ понуждает людей к «Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft».² Но остается все же не ясным, будет ли достигнута эта цель, поскольку эта идея обладает лишь регулятивной и герменевтической значимостью.

Для Гегеля это осуществление свободы более надежно, так как им руководит мировой дух и его «хитрость разума». Когда субъективный дух понимает, что блаженство полностью его не удовлетворит и что его сущность заключается в свободе, что эта его свобода может быть осуществлена лишь посредством признания свободы всех индивидуумов, он обращается к сфере объективного духа. В ней он ставит себе задачей объективировать и реализовать это признание и свободу всех людей посредством законов, институций и государств. Договоры, моральность, семья и гражданское общество возможны и обеспечены лишь внутри сферы государства. Но кто регулирует отношения

¹ *Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd 8. Berlin, 1900ff. S. 20* (в дальнейшем данное издание обозначается с помощью аббревиатуры AA, следующие за ней цифры обозначают номер тома и номер страницы соответственно). Русский перевод: «недоброжелательная общительность» (*Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 8. М.: ЧОРО, 1994. С. 16*).

² *Ibid. S. 22: «достижению всеобщего правового гражданского общества» (там же. С. 17).*

между государствами? Более уже не человек и его субъективный дух, но сам мировой дух посредством людей, даже посредством их страстей, дух, который есть первая ступень или явление абсолютного духа. Этот универсальный дух в любое время воплощается некоторым народом и государством, тем, который наиболее продвинул в данное время в плане осуществления свободы. Смысл истории заключается в этом прогрессе, а задача философа — в том, чтобы познать его и ясно изложить.

По Фихте, перед философом стоит та же самая задача, т. е. показать то, как протекает реализация свободы в сообществе людей и какие она проходит этапы. Человек как конечное разумное существо принципиально живет общественным образом и «wird nur unter Menschen ein Mensch».³ Это происходит посредством признания каждого единичного в качестве свободного существа, призыва вести себя свободно и активно и так же относиться к другим и воспитывать каждого отдельного человека для этой цели с помощью других и друг друга, и все это — посредством законов, институций и создания разумного государства. Основа этой свободы в творчестве Фихте второго периода, т. е. когда им были написаны «Основные черты современной эпохи» и «Речи к немецкой нации», лежит еще глубже — речь идет не о свободе человека или Я, а о свободной жизни манифестации абсолютного, на которой основывается эта человеческая свобода, потому что она есть явление и осуществление этой жизни.

³ *Fichte J. G. Grundlage des Naturrechts. In: GA I/3, 347: «только среди людей становится человеком» (Фихте И. Г. Основа естественного права. М.: Канон+, 2014. С. 39). Здесь и далее в сносках немецкий текст произведения Фихте указывается по Полному собранию сочинений (Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften = GA). Римская цифра обозначает отдел Собрания сочинений, а следующие за ней арабские — номер тома и страницы соответственно.*

Абсолютное бытие, или Бог, есть посредством себя, от себя и из себя, и для Фихте это означает — оно живо, а не мертво, не есть продукт чего-либо другого. Поэтому должно быть его явление или абсолютное знание, для того чтобы оно было истинным откровением абсолютного бытия. Хотя оно и возникает как абсолютное знание или образ из абсолютного, а не из себя самого, оно должно продемонстрировать свою собственную образующую и свободную жизнь из себя самого, моменты которой — мир и люди. Мы проживаем эту жизнь явления, мы суть самообразы этой образующей жизни.

Но это, собственно, задача, руководящая всем развитием явления Бога, и обязанность, появляющаяся у людей и в их истории в качестве законности, моральности, религии и науки, заключается в том, чтобы абсолютное бытие манифестировало себя как реальность и было познано как таковое, как нечто, что должно произойти в человечестве. Поэтому каждый человек должен оказывать влияние на каждое человеческое общество из себя самого, от себя самого и посредством себя самого, т. е. быть свободным, так как только таким образом суть действительно соответствующие имманентные явления собственной откровенной жизни абсолютного бытия. «Die Freiheit soll in dem Gesamtbewußtseyns der Gattung erscheinen, und eintreten als ihre eigne Freiheit, als wahre wirkliche That, und als Erzeugniß der Gattung in ihrem Leben, und hervorgehend aus ihrem Leben»,⁴ — пишет Фихте. Здесь речь идет не

⁴ *Fichte J. G. Grunzüge des gegenwärtigen Zeitalters. In: GA I/8, 198: «Эта свобода должна выражаться в общем сознании рода и проявляться как собственная свобода последнего, как его истинное действительное деяние, произведение и результат его жизни» (Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 366). Далее русский перевод цитируемых фрагментов данной работы будет даваться по указанному тому с указанием в круглых скобках страницы русского издания.*

о произвольной, а о разумной свободе. Но этой цели нельзя достичь одним махом ни в индивидуумах, ни тем более в обществе, поскольку сознанию и знанию (всякое явление абсолютного бытия есть знание, абсолютное знание), для того чтобы познать самих себя, необходимы границы и различия, следовательно, разные элементы и перспективы. Процесс возведения общественной свободы есть история.

Но поскольку разум универсален, постольку «*der erste Grundzug des Welt=Plans, die allgemeine Verbreitung der Kultur, allmählich befördert; und nach derselben Regel wird es unablässig so fortgehen, bis das ganze Geschlecht, das unsre Kugel bewohnt, zu einer einzigen Völker=Republik der Kultur zusammengeschmolzen sey*».⁵ До тех пор каждый обязан поступать как патриот, ведя свою нацию к свободе и к разумным отношениям, но постоянно соотносясь с космополитической целью и устремляясь к ней: «*Kosmopolitismus ist der herrschende Wille, daß der Zweck des Daseyns des Menschengeschlechts im Menschengeschlechte erreicht werde. Patriotismus ist der Wille, daß dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind, und daß von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht. [...] daß in der Wirklichkeit der Kosmopolitismus nothwendig Patriotismus werden müße. [...] Und so wird denn jedweder Kosmopolit ganz nothwendig, vermittelt seiner Beschränkung durch die Nation, Patriot*».⁶ В этом

⁵ GA I/8, 323: «первая основная черта мирового плана, — всеобщее распространение культуры, и таким же образом будет непрерывно продолжаться этот процесс до тех пор, пока весь род, населяющий нашу планету, не сольется в единую республику культурных народов» (с. 523—524).

⁶ *Der Patriotismus und sein Gegenteil*. In: GA II/9, 399—400: «Космополитизм есть господствующая воля, направленная к тому, чтобы цель существования человеческого рода была достигнута в человеческом роде. Патриотизм есть воля, направленная к тому, чтобы эта цель в первую очередь была достигнута в той

смысле нужно понимать апелляцию Фихте в его «Речах к немецкой нации». В этих рамках движется и история. Она необходимым образом есть универсальная история человечества, ведь «nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt in dem Ganzen».⁷

«Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit sey der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte»;⁸ посредством чего эта жизнь разделяется на пять основных эпох. Это разделение показывает, что априорная идея упорядочивает исторические происшествия как последний критерий, выносит им оценку и интерпретирует их, и лишь благодаря ей их истолкование является философским. С ее помощью философ стремится понять внутренний смысл и духовное значение мировых событий. Эта априорная часть истории есть мировой план, но в ней есть и апостериорная часть: «Nun tritt diese Entwicklung des Menschengeschlechts nicht überhaupt ein, wie der Philosoph in einem einzigen Ueberblicke es schildert: sondern sie tritt allmählich, gestört durch ihr fremde Kräfte, zu gewissen Zeiten, an gewissen Orten, unter gewissen besondern Umständen, ein. Alle diese besondern Umgebungen gehen aus dem apriorischen Begriffe jenes Welt=Planes keinesweges hervor; sie sind das in ihm unbegriffene, und, da er der einzige Begriff dafür ist, das überhaupt unbegrif-

нации, членами которой мы являемся, и к тому, чтобы это достижение распространилось от нее на весь род ... чтобы в действительности космополитизм с необходимостью должен был стать патриотизмом. ...И таким образом каждый космополит совершенно необходимым образом посредством своего ограничения нацией становится патриотом».

⁷ GA I/8, 241: «ничто единичное не может жить в себе и для себя, но все живет в целом» (с. 421).

⁸ GA I/8, 193: «Цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом» (с. 366).

fene; und hier tritt ein die reine Empirie der Geschichte; ihr a posteriori; die eigentliche Geschichte in ihrer Form».⁹ Постольку история есть «ein Theil der Wissenschaft überhaupt; nemlich, neben der Physik, der zweite Theil der Empirie».¹⁰ Далее, эти эпохи имеют значение в отношении наций, стоящих на вершине культуры своего времени, а также и в отношении не всех индивидуумов в составе этих наций.

Здесь мы ограничимся априорным мировым планом истории. Жизнь человеческого рода «vorwärts nach einem festen Plane, der nothwendig erreicht werden muß, und darum sicher erreicht wird. Dieser Plan ist der: daß die Gattung in diesem Leben mit Freiheit sich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde».¹¹ В две первые эпохи разум лишь действует, постепенно открывается и поднимается до сознания. Эти первые действия разума протекают скорее слепо, без усмотрения оснований, следовательно, посредством чувства или инстинкта. Но они служат тому, чтобы разумная свобода сознательно рефлексировала о себе и шаг за шагом приобретала ясную идею о себе. На двух последних этапах уже проясненный и освобожденный от инстинкта разум свободно и посредством осознавших самих себя

⁹ GA I/8, 304: «Но это развитие человеческого рода происходит не вообще, как изображает его философ, обзревающий его как бы с высоты птичьего полета, но постепенно, нарушаемое посторонними силами, в известные времена, в известных местах, при известных особых условиях. Вся эта особая обстановка отнюдь не вытекает из понятия мирового плана; она представляет непонятое в нем (и так как этот план — единственное понятие, которое могло бы ее объяснить) вообще непонятое; здесь начинается чистая эмпирия истории, ее апостериорная часть — история в собственном смысле» (с. 499).

¹⁰ GA I/8, 295: «часть науки вообще, именно наряду с физикой, одна из двух частей эмпирии» (с. 488).

¹¹ GA I/8, 206: «вперед по твердому плану, который необходимо должен быть осуществлен и потому несомненно осуществляется. Вот этот план: человечество в этой своей жизни свободно превращает себя в чистое отражение разума» (с. 375).

людей организует человеческий мир и человеческие отношения, так как разум и разумная свобода могут действовать лишь посредством ясного сознания людей. Это прояснение назначения человека происходит посредством высшей морали, а не просто формальной кантовской, посредством религии, собственно религии иоанновского христианства, и посредством философии, сначала — кантовской и, наконец, более совершенного наукоучения Фихте, исходящего из того, что собственно реальное есть свободная жизнь, а не мертвая вещь. В качестве перехода от первого периода истории ко второму выступает третья эпоха, называемая Просвещением.

В первую эпоху человеческой истории недавно возникший разум вовсе не познается в качестве такового, человек не осознает его, и потому он действует как темный инстинкт, слепое чувство, ни в коем случае не как свобода. Этот период обозначается Фихте как «Stand der Unschuld des Menschengeschlechts».¹² Мифологически это был бы земной рай или золотой век, однако Фихте говорит о необходимости предположения существования нормального народа без науки, искусства и истории. Во второй части истории человечество начинает терять эту невинность или отсутствие рефлексии о разуме и становится все более сознательным в отношении своей свободы. С особенной силой это осуществляется в наиболее мощных, сильнее всего охваченных этим разумным инстинктом людях, поднимающихся над другими в качестве принудительного авторитета их сообщества. Всеобщая значимость разума, царившего в первую эпоху в качестве инстинкта, является во вторую эпоху в качестве внешнего принуждения, пробуждающего в подчиненных чувств-

¹² GA I/8, 201: «состояние невинности человеческого рода» (с. 370).

во собственной свободы. Это пробуждение свободы всех служит тем самым стимулом к наступлению третьего этапа человеческой истории.

В эту третью эпоху, время Просвещения, разум борется против любого внешнего авторитета и насилия, т. е. против любой внешности свободы, поскольку понимает, что свободный и разумный человек должен совершать поступки от себя, посредством себя и исходя из себя. В таком смысле этот взгляд ближе к истинной жизни явления, творящего и развивающего свою образующую жизнь от себя, посредством себя, из себя. Индивидуумы освобождаются от разума как инстинкта предшествующих этапов и от всякой авторитарной власти, желавшей определять то, что должно быть мыслимо, делаемо, чувствуемо. «*Sapere aude! Habe Muth dich seines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung*»,¹³ — сказал Кант. Индивидуумы понимают, что любой внешний авторитет, не оправданный своим собственным разумом, противен разуму и есть тирания. Поэтому принцип третьей эпохи гласит — освобождение, состояние, в котором род лишь постепенно освобождается от всякого внешнего авторитета, но ни в коем случае еще не свободен. Инструмент этого освобождения — понятие, противоположность слепого инстинкта, веры и послушания. Следовательно, основная максима эпохи: «*Durchaus nichts als seyend [Realität], und bindend [Sollen] gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe, und klärlich begreife*». ¹⁴ Эта новая свобода говорить и действовать для каждо-

¹³ *Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: AA 8, 35: «*Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения*» (*Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 8. С. 29*).

¹⁴ GA I/8, 209: «*Считать существующим [реальность] и обязательным [долженствование] только то, что понятно и ясно усматривается*» (с. 379).

го отдельного человека делает возможными науку и растущую сознательность разума, и таким образом — возникновение самого наукоучения. Эта третья эпоха истории уже есть для Фихте время, лежащее между двумя мирами, между, с одной стороны, миром мрака и принуждения, в котором разум сначала господствует непосредственно с помощью инстинкта, а затем опосредствованно — как инстинкт посредством внешнего авторитета, и миром ясности и свободы, с другой стороны, в котором разум вступает в знание и жизнь людей сначала посредством науки, в первую очередь посредством наукоучения, а затем — с помощью искусства, в особенности посредством педагогики Песталлоцци, образует и организует все человеческое сообщество.

В чем же тогда состоит основная ошибка этого исторического периода? В чем заключается главное в критике Фихте Просвещения? Его возражение гласит, что в нем индивидуум принимается в качестве радикальной реальности, последней инстанции, так что сущность и единство всех людей, из которой проистекает собственная свобода каждого, теряется из виду. Всеобщность или всеобщая жизнь разума упразднена, потому что она выступала в явлении в виде произвольного внешнего авторитета и еще не был открыт истинный корень свободы как внутренняя власть всех, объединяющая всех и дарующая всем связь жизни. Человек Просвещения, поскольку он еще не сознает универсальную жизнь разума и манифестацию абсолютного бытия, которое открыло и объяснило наукоучение, в центр реальности помещает жизнь индивидуального эмпирического субъекта как чего-то независимого от других людей и всеобщей жизни целого. То, что пребывает вне его понимания, есть для него ничто, потому что значение имеет только то, «das, was es begreife, -es versteht sich unmittelbar,

mit dem schon vorhandenen, und ohne alle seine Mühe und Arbeit ihm angeerbten gesunden Menschenverstandem». ¹⁵ Поэтому Просвещение считает реальным лишь жизнь индивидуума, его влечение к самосохранению и благополучию и полезное для него: «In Absicht der Sittlichkeit wird es das für die einzige Tugend anerkennen, daß man seinen eignen Nutzen befördere, [...] und für das einzige Laster, seines Vorthails zu verfehlen [...] und daß es überhaupt gar keinen andern Antrieb im Menschen gebe, als den des Eigennutzes». ¹⁶ Но именно это и есть начало зла, эгоизма, и поэтому Фихте обозначает эту эпоху в качестве эпохи греховности, ведь все существующее поистине есть лишь момент Единого живого разума. ¹⁷

¹⁵ GA I/8, 243: «что для нее понятно, разумеется, понятно непосредственно, для готового уже и унаследованного ею без всякого труда и усилия здравого человеческого рассудка» (с. 423).

¹⁶ GA I/8, 216: «В области нравственности она признает за единственную добродетель преследование собственной пользы ... а единственным пороком она объявляет упущение своей выгоды ... и что в человеке вообще нет иных побуждений, кроме своекорыстных» (с. 388).

¹⁷ «Es ist nur Ein Leben, auch in Absicht des Subjekts, das da lebt, d. h. es ist überall nur Ein lebendiges, die Eine, lebende Vernunft [...] daß die Vernunft sey das einzig mögliche auf sich selber beruhende, und sich selber tragende Daseyn und Leben, wovon alles, was als daseyend und lebendig erscheint, nur die weitere Modifikation, Bestimmung, Abänderung und eigne Gestaltung ist [...] es ist der größte Irrthum, und der wahre Grund aller übrigen Irrtühmer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber daseyn und leben, und denken und wirken könne» (GA I/8, 210): «Существует лишь одна жизнь, единая в отношении живущего субъекта, т. е. существует лишь единое живое, единый живой разум ... что разум есть единственно возможное, на себе самом основывающееся и покоящееся бытие и жизнь, которой лишь дальнейшая модификация, определение, изменение и индивидуальное проявление есть все, что является существующим и живым ... величайшее заблуждение и истинное основание всех остальных заблуждений, завладевших нашей эпохой, состоит в том, что индивидуум мнит, будто он может сам по себе существовать и жить, мыслить и действовать» (с. 381).

Это — «die Epoche der Befreiung unmittelbar von der gebietenden äußern Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunft=Instinkts, und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden; der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit».¹⁸

Горизонт мысли Просвещения, следовательно, приближается к первому из пяти способов воззрения на реальность или пяти видов мировоззрения, пяти способов быть в мире и понимать его, а именно — к чувственному. Четыре других стоят выше — законность, высшая моральность, религия и философия. Эти воззрения представляют собой «die verschiedenen möglichen Stufen und Entwicklungsgrade des inneren geistigen Lebens».¹⁹ Первое, самое низкое, самое поверхностное мировоззрение считает чувственный мир самым высшим, самым истинным, пребывающим для себя.²⁰ Эта характеристика не точна по отношению к Просвещению и показывает, что суть не пять видов мировоззрения, а больше, как это продемонстрировал Гегель годом позже после «Основных черт» в своей «Феноменологии духа». Для Просвещения первым и высшим является не вещь, а свобода, однако свобода, идентифицирующая человека с его эмпирической индивидуальностью и поэтому саму себя превращающая

¹⁸ GA I/8, 207: «эпоха освобождения, непосредственно — от повелевающего авторитета, косвенно — от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, — время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности — состояние завершенной греховности» (с. 370).

¹⁹ *Fichte J. G. Anweisung zum seligen Leben.* In: GA I/9, 105: «различные возможные ступени и меры развития внутренней духовной жизни» (*Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни.* М.: Канон+, 1997. С. 64).

²⁰ GA I/9, 106 (с. 65).

в вещь. Она отождествляет себя с интересами эмпирического субъекта, и это ведет к целям и ценностям, подобным целям и ценностям первого вида мировоззрения. Поэтому Фихте считает, что в Просвещении царит эмпиризм, ведь только посредством эмпирического опыта познается то, что полезно для самосохранения и чувственного благополучия. Но против всего того, что должно лежать по ту сторону телесного мира, каковы предметы религии, выступает и скептицизм: «so wird auch diese sich ihm in eine bloße Glückseligkeitslehre verwandeln».²¹ Вся жизнь, следовательно, сводится к чувственному личному существованию и реальности, как это происходит при первом виде мировоззрения.

Обеспокоенность этим выражается Фихте в его «Речах к немецкой нации». Поскольку каждый в современной ему эпохе преследует лишь свои эмпирические интересы, постольку ни немецкие князья и вообще никто ничего не предпринимает ради истинной свободы Германии от наполеоновской оккупации и подавления. Единственное решение и спасение для Германии Фихте в этой ситуации видит в том, чтобы немецкий народ оставил это низкое мировоззрение, преодолел Просвещение и перешел к четвертой эпохе истории. Если это не произойдет, страна склонится перед французским победителем из страха за свое эмпирическое существование, ничего не предпримет для прогресса свободы и свободной жизни, превратится в народ прошлого и не будет больше приниматься в расчет в истории, поскольку ее духовная действительность и сила будет уничтожена. Немцы, благодаря философии Канта и наукоучению, могут и должны вполне сознательно перейти от изолированного эмпирического Я Просвеще-

²¹ GA I/8, 216: «и последняя превращается рассматриваемой нами эпохой в учение о счастье» (с. 389).

ния к высшему трансцендентальному «Мы» идеализма, коренящемуся в общей божественной и свободной жизни и в явлении Бога и в том, что из нее произрастает, чтобы свободно жить и творчески действовать в ней, — посредством новой культуры, которая может и должна принести свет и освобождение всему человечеству. Однако «немцы» здесь, по сути, — все, кто понял радостную весть наукоучения и намерен ее осуществить, а то, где они рождены и на каком языке говорят, не имеет значения.²²

Год спустя после «Основных черт» (1806) Гегель представил схожее представление Просвещения в своей «Феноменологии духа» (1807). Оно является наиболее важным для позиции немецкого идеализма. Важно здесь не то, что эта критика Просвещения не вполне справедлива, ведь Просвещение также делало акцент на всеобщей значимости разума в образовании общества, например в идее всеобщих прав человека или в идее общественного договора, а также в различении Руссо *volonté de tous* (воли всех) и *volonté générale* (всеобщей воли как существенного и разумного единства всех) и даже в интенсивном культивировании *объективных* наук. Здесь стоит указать на определенную близость Фихте, в первую очередь Фихте второго периода, и Гегеля, ведь оба мыслили более существенное единство свободных людей, чем это делало Просвещение, Фихте — в явлении абсолютного и его жизни, а Гегель — в осуществлении идеи посредством природы и духа. Очень распространенная сегодня критика Нового времени, утверждающая, что субъект философии Нового времени есть изолированное существо, должна всерьез отнестись к этому факту.

²² *Fichte J. G. Reden an die deutsche Nation. In: GA I/10, 193—194 (Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. СПб.: Наука, 2009. С. 184—185).*

В шестой главе «Феноменологии духа» Гегель интерпретирует историческое развитие духа от классической Греции вплоть до современной ему немецкой философии. В параграфе В. II этой главы Гегель излагает свою интерпретацию Просвещения. Элементы, вступающие здесь в игру в диалектическом напряжении, суть, с одной стороны, универсальная сущность (или этическая субстанция, или бытие-в-себе всех духов), а с другой стороны, самость или самосознание каждого индивидуума. Над первым элементом, т. е. этическим или политическим миром, сначала господствуют средневековые феодалы, а затем — абсолютные монархи Нового времени. Соответственно этому данный этический мир, который поистине есть произведение самосознания и разума и образует сущность индивидуумов, является разумному индивидууму в качестве чего-то чуждого, так что разум оказывается в противоречии с самим собой. Этот этический мир, заключающийся во власти государства и в богатстве или семейном имуществе, хотя он и есть сущность индивидуума, не определяется последним (подавляющим большинством индивидуумов), так что отчуждается от него, является в качестве слепой судьбы. Изначальность и права индивидуумов на самосознание не признаются, поскольку они не могут соучаствовать в формировании этического мира. Этот мир предоставлен, скорее, произволу абсолютного владыки и не признается в его разумной сущности. Индивидуум, отчужденный таким образом, соответственно этому не может почитать этический мир как свою сущность. Все это ведет в конечном итоге к революции.

В этом отчужденном мире возникает иная, соответствующая диалектика веры и разума или чистого усмотрения, торящая дорогу Просвещению. Эта диалектика разыгрывается не в действительной сфере государственной власти и богатства, а в идейном само-

постижении духа в отношении своей субстанции; этическая субстанция у Гегеля есть то, что для Фихте было связью свободы индивидуумов. Два истолкования реальности и того, что должно расцениваться в качестве истинного, значимого и обязательного, вступают здесь в противоборство друг с другом. Одно — религиозная вера, старающаяся постичь субстанцию и всеобщую сущность людей. Однако она мыслит этическую субстанцию не посредством (диалектического или спекулятивного) понятия, следовательно, несоответствующим образом, и полагает ее в Боге как в отделенной от самосознания субстанции. Тем самым самосознание остается отчужденным от своего содержания, так же как оно отчуждено от своего этического действительного мира, ведь обе стороны этического остаются в диалектической игре разделенными.

Второе мировоззрение проистекает из самого самосознания. Этический мир принадлежит господину, поэтому просвещенное самосознание возвратилось в себя само и пытается отсюда, исключительно из себя самого, получить ясное усмотрение мира. В этом процессе оно осуществляет свое образование, свою культуру и культивирование себя самого (подобно отношению раба к господину), но на этот раз — посредством не материальной, а духовной работы. Следовательно, можно сделать вывод, что просветитель хочет покорить мир, по крайней мере духовный и этический мир, посредством культурной гегемонии. Посредством образования самосознание поднимается до универсального разума, критикует состояние мира и презентует программу освобождения, основанную на его знании. Но при этой деятельности мышления самосознание исходит не из сущности или содержания объективного духа, в-себе-бытия, ведь она осталась на стороне веры, а из голой достоверности, у которой отсутствует историческая истина, т. е. из голого для-себя-бытия

индивидуумов, так что вводится критерий, согласно которому не признается ничего, кроме того, что каждое разумное существо может достичь из самого себя. Чистое усмотрение самосознания «faßt nichts als das Selbst und alles als das Selbst auf, d. h. sie *begreift* alles, tilgt alle Gegenständlichkeit und verwandelt alles Ansichsein in ein Fürsichsein».²³ Дело обстоит таким образом, как если бы этический мир начался с него.

Однако две формации этого духа, вера и чистое усмотрение, суть для Гегеля две стороны отчужденного мира, являющиеся из-за своей односторонности раздельными, — достоверность и истина или сущность и содержание. Вера исходит из того, что все этическое содержание дано, а просветитель утверждает, что оно должно быть создано посредством самосознания индивидуумов. Права для-себя-бытия и самосознания не постигаются верой, т. е. не постигается то, что свободный и разумный человек имеет право на то, чтобы понимать все содержание нравственности исходя из разума. Просветитель же, напротив, ошибочно считает, что его сознательная индивидуальность возвышается над всяким объективным нравственным содержанием и над всякой другой инстанцией. Самосознание ставит себя в центр реальности и поэтому рассматривает все остальное в качестве полезного для себя и своей индивидуальной свободы. По этой причине оба философа исходят из того, что Просвещение сокращает сущность до индивидуально полезного.

Согласно Гегелю, это воззрение просвещенного сознания, отделяющего себя в своей свободе от своего

²³ Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* // Hegel G. W. F. Werke in 20 Bänden. Suhrkamp Verlag, 1970. Bd 3. S. 362: «ничего не усваивает, кроме самости, и все усваивает как самость, т. е. оно обо всем *составляет понятие*, уничтожает всякую предметность и превращает всякое *в-себе-бытие* в *для-себя-бытие*» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. С. 262).

существенного содержания и вследствие этого остающегося пустым, ведет к французской революции, в которой самосознание индивидуумов хочет, исходя из себя самого и из нуля, распространиться на весь этический мир, как будто разум до того был бессилён и человек в действительности и в любое время не обязан полагаться и опираться на то, что произведено и образовано разумом в обществе. Но вот что, собственно, достигается этой произвольностью, так это запуск времени господства террора, при котором убивают всех, кого посчитают противниками или бесполезными. Для Гегеля это — «фурия разрушения»: «Nur indem er [der Wille] etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins; er meint wohl etwa irgendeinen positiven Zustand zu wollen, z. B. den Zustand allgemeiner Gleichheit oder allgemeinen religiösen Lebens, aber er will in der Tat nicht die positive Wirklichkeit desselben».²⁴

Решение заключается в синтезе этих двух воззрений, т. е. во внутреннем свободном и разумном усмотрении индивидуума посредством (философского) образования того, что всеобщая субстанция, объективный и абсолютный дух Гегеля, абсолютное явление абсолютного Фихте или, используя современные понятия, свободная и справедливая интересубъективность, представляет свою внутреннейшую сущность, предоставляет себя ей и выступает за нее. Лишь тут признается и подтверждается собственная свобода человека, современный принцип, ниже которого опускаться нельзя: «Es ist ein großer Fortschritt, — говорит

²⁴ Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechtes § 5 // Ibid. Bd 7. S. 50: «Лишь отрицая что-либо, эта отрицательная воля чувствует себя существующей; она полагает, правда, что стремится к какому-либо позитивному состоянию, например к всеобщему равенству или к всеобщей религиозной жизни, но на самом деле она не хочет позитивной действительности этого состояния» (Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 71).

Гегель, — daß dies Prinzip aufgestellt ist, daß die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponieren läßt, so daß der Mensch nichts, keine Autorität gelten läßt, insofern es gegen seine Freiheit geht».²⁵

Мы живем в глобализированном мире, все теснее связаны друг с другом, и потребность в существенной общей и космополитической связи всех для того, чтобы стать человеком, жить в мире и справедливости и поистине освободиться, становится все сильнее. Эту связь нужно искать и найти в сущности свободы, ведь свобода не есть лишь индивидуальная способность, она скорее существенно интерперсональное дело, и эмпирически и материально мы нуждаемся в содействии всех для того, чтобы сохранить себя и эту планету живой и населенной. Множество людей и организаций работают над этим, однако индивидуальные интересы и коррупция отдельных лиц, групп и государственных властей все еще создают препятствия для осуществления глобального сообщества. Мы имеем налицо оба устремления, и ныне они оснащены более мощными средствами и действуют в более обширном пространстве. В этом смысле мы (следуя понятию Фихте), как и прежде, находимся в переходной, еще более опасной фазе движения от третьей эпохи истории к четвертой, в которой, возможно, останемся навсегда, до бесконечности приближаясь к цели.

²⁵ Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie // Ibid. Bd 20. S. 367: «Выставление того принципа, что свобода есть последний стержень, вокруг которого вращается человек, высочайшая вершина, которой ни на что не приходится смотреть снизу вверх, так что человек не признает никакого авторитета, и ничто, в чем не уважается его свобода, его не обязывает, — выставление этого принципа представляет собою большой шаг вперед» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб.: Наука, 1994. С. 500).

А. А. Иваненко

**СРЕДСТВА ПЕРЕХОДА ОТ ТРЕТЬЕЙ ЭПОХИ
ИСТОРИИ К ЧЕТВЕРТОЙ,
ПРЕДЛАГАЕМЫЕ ФИХТЕ В «ОСНОВНЫХ
ЧЕРТАХ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ»
И «РЕЧАХ К НЕМЕЦКОЙ НАЦИИ»**

К 1800 г. И. Г. Фихте столкнулся с почти тотальной критикой и неприятием своего наукоучения. Вопреки широко распространенному, восходящему еще к критике его философии со стороны Ф. В. Й. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля, убеждению в том, что эта критика повела к изменению философской позиции Фихте, он сам многократно и определенно утверждал обратное. Не вдаваясь здесь в рассмотрение вопроса об изменении его точки зрения, мы сконцентрируемся на другом, гораздо более очевидном следствии этой коллизии. А именно, из этой критики почти со всех сторон Фихте сделал тот вывод, что читающая публика, включая и лучшие философские умы того времени, оказалась неспособной воспринять его учение в печатном виде, и отказался от издания новых редакций наукоучения. Второй вывод, сделанный Фихте из критики его философии, заключался в том, что читающая публика, и даже еще шире — общество в целом, прежде

чем оказаться способной действительно прочесть собственно наукоучение, должна быть сначала подготовлена к такому чтению.

Именно таким выводом было вызвано появление целого ряда сочинений Фихте, им самим обозначенных в качестве «популярных» и в таком качестве фигурирующих до сих пор в исследовательской литературе. Однако «популярность» этих работ вовсе не означает научной необязательности их содержания. Популярной в них является лишь форма, и такой она сделана Фихте намеренно. Во-первых, поскольку, как было сказано, публика показала свою неспособность воспринять философию Фихте в ее строго научной форме, постольку он решил донести до нее необходимое содержание, обращаясь к ее чувству истины, т. е. не выводя строго из наукоучения исходные положения той или иной работы, посвященной частному вопросу, и дальнейшие — одно из другого, а апеллируя к собственному опыту читателей и слушателей и заверяя их в выводимости этих положений вышеуказанным строго научным путем. Во-вторых, целью такого донесения следствий из наукоучения до широкой публики было максимально широкое преобразование современных ему общества и государства для того, чтобы, как следствие, сделать наукоучение наконец-то доступным для читателей и слушателей.

То, что популярные сочинения Фихте имеют именно такую задачу, обусловлено его пониманием современной ему эпохи, выраженным в работе «Основные черты современной эпохи». А именно, в ней Фихте утверждает, что движение истории является целенаправленным процессом, в ходе которого происходит установление всех «отношений свободно и сообразно с разумом».¹

¹ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 366.

Но поскольку разум с самого начала истории является ее законом и все человеческие отношения с самого начала определяются им, постольку речь у Фихте идет не о том, что разум каким-либо образом привходит в жизнь человечества, а о том, что в ходе истории претерпевает изменение характер его руководства жизнью человечества. Если вначале он действует в истории, будучи минимально осознаваем людьми, посредством поступков которых он и осуществляется, то в заключительную, пятую эпоху исторического процесса он должен быть максимально осознан ими и реализовываться ими ясным для них способом. Последнее означает, что разум должен стать предметом абсолютной науки, т. е. философии в качестве наукоучения.

Таким образом, переход от современной, третьей по классификации Фихте, эпохи к четвертой должен произойти посредством возникновения абсолютной науки. Но, как было сказано, тот факт, что, возникнув, такая наука в качестве наукоучения не снискала одобрения ни у широкой, ни у научной публики, привел Фихте к пониманию того, что восприятие этой науки должно быть подготовлено определенными трансформациями в сознании широких слоев публики, а значит — в обществе и государстве.

Популярные работы Фихте этого времени, т. е. около 1806 г., с одной стороны, сами служат средством преобразования сознания общества, с другой — предлагают ему и власть предержащим предпринять ряд реформ в ключевых, по мнению Фихте, в этом отношении областях жизни общества. Несколько ранее в работах «Основа естественного права» (1796) и «Замкнутое торговое государство» (1800) Фихте предложил ряд мер политического и экономического характера для достижения этой цели. Но около 1806 г. приоритетными для реализации его надежд на переход к четвертой эпохе мировой истории явным образом

являлись меры в области воспитания, образования и науки.

Во-первых, во взглядах Фихте на существование человечества естественным образом сочетаются две стороны, которые обычно считают взаимоисключающими. С одной стороны, он явным образом рассматривает человечество в его истории как единое целое и в его прошлом, и в его будущем. Так как «человечество есть единое, внешнее, мощное, живое и самостоятельное существование Бога, или ... единое проявление и истечение Бога, вечный луч, разделяющийся (не в истинной своей деятельности, а лишь в земном явлении) на множество индивидуальных лучей»,² то и каждый человек для Фихте, вне зависимости от его национальной принадлежности, личной культуры и воспитания, есть явление «единого Божественного бытия», а потому как человек обладает неприкосновенным и неумалимым достоинством. С другой стороны, Фихте полагает, что каждый человек формируется как личность в рамках органического единства своего народа или нации. Отсюда проистекает то, что со своим призывом к преобразованиям, направленным на приближение наступления четвертой эпохи мировой истории, он обращается не к человечеству вообще, а к представителям определенного, т. е. немецкого, народа, что ярче всего выражено в названии его сочинения «Речи к немецкой нации», которое и послужило причиной обвинения его в национализме.

Однако Фихте, не считая какой-либо народ абсолютно превосходящим другие, полагает, что путь к всеобщему изменению человечества начинается с преобразования жизни какого-либо **одного** народа. И именно потому, что каждый народ объединен, по Фихте, языком, в структурах и словарном запасе

² Там же. С. 549.

которого запечатлен весь путь духовного развития, пройденный данным народом. Мышление же отдельного индивидуума, как было сказано, является производной от общей жизни народа и его языка. Наиболее же подходящим для начала достижения всеобщей цели в тот момент Фихте считал немецкий народ.

Во-вторых, в связи с этим первой мерой по содействию наступлению четвертой эпохи у Фихте является введение «нового национального воспитания» (седьмая из «Речей к немецкой нации»).³ В «Основных чертах современной эпохи» Фихте говорит о том, что, хотя, в связи с развитием христианства, сначала — в протестантских странах, а затем и в католических появилось распространившееся на большую часть народа воспитание и образование, что было обусловлено признанием Библии «высшим критерием всякой истины и единственным учителем пути к блаженству»,⁴ истинная цель народного воспитания, воспитание к истинной религии, постепенно была забыта «и стало целью то, что раньше было только средством» (там же. С. 461), а именно — обучение чтению и письму. Действительное народное воспитание в духе наукоучения и для постижения наукоучения должно выглядеть, по Фихте, иначе. Оно должно провести воспитанника через этапы освоения природы, сферы общественного закона и довести до точки зрения истинной религии, что примерно отвечает четырем основным точкам зрения, представленным в конце второго курса лекций 1804 г. по наукоучению,⁵ и подготовить тем самым воспитанника либо, при наиболее благоприятном результате воспитания, к пониманию наукоучения, либо

³ Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. СПб.: Наука, 2009. С. 165—188.

⁴ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 460.

⁵ Fichte J. G. Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. S. 281—282.

к жизни хотя и без этого понимания, но пронизанной его духом. При этом важно то, что предлагаемое Фихте воспитание — национально, т. е. оно в конечном итоге должно стать достоянием всех и каждого, полностью преобразуя основы жизни народа, вводящего у себя такое воспитание.

Важным моментом предлагаемого Фихте воспитания является также то, что в нем воспитание и обучение нераздельны, каждый шаг воспитанника в познании той или иной стороны реальности совершается им в практическом освоении этой реальности. Дети, по мысли Фихте, должны не просто учиться в школе, но жить в общине-интернате, которая должна, по возможности, самостоятельно обеспечивать свое существование посредством их труда, а также управляться коллективом воспитанников, будучи прообразом общества и государства. На первом этапе нового воспитания дети должны освоить природу, причем таким образом, чтобы самостоятельным трудом добывать пропитание и все прочее, необходимое для общины. По всей видимости, Фихте считал, что так, на практике, в своей собственной деятельности они откроют для себя законы природы как законы собственной самодеятельности, своего духа. На втором этапе воспитания воспитанники постепенно начинают включаться в процедуры самоуправления коммуны, что, по Фихте, откроет им в их собственной деятельности их самих как субъект закона и гражданских отношений. Т. е. они опять же должны открыть законы общества и государства в собственной самодеятельности. Фихте также указывает на то, что процесс воспитания в целом завершается религиозным воспитанием, но, надо сказать, не раскрывает того, в чем такое воспитание заключается и как оно должно осуществляться.

Примечательно также то, что Фихте настолько резко противопоставляет во всем дух и букву, чувство

истины и зафиксированную письменную и печатную форму, отдавая предпочтение первому, что предлагает обучать воспитанников чтению и письму лишь под самый конец их воспитания и обучения.

При этом его план нового воспитания предполагает, что те из детей, кто проявят интерес и способности к науке, должны быть частично освобождены от работы ради материального обеспечения общины, а также должны быть созданы специальные, ориентированные на научное образование и будущую учебу в университете школы.

С этим замечанием мы переходим ко второму из основных средств, предлагаемых Фихте для содействия наступлению четвертой эпохи, а именно к предлагаемым им изменениям в научном образовании, причем не только в образовании тех, кто в будущем станет заниматься дальнейшим развитием научных знаний, но всех, кто станет руководящей частью народа и от деятельности кого будет зависеть состояние и развитие последнего. Таким образом, научным, по Фихте, должно быть образование народных учителей, воспитателей, учителей школ, ориентированных на университет, теологов, государственных деятелей всех уровней, писателей и, по всей видимости, деятелей искусства (идея такого образования подробнее изложена в работе Фихте «О сущности ученого» 1805 г.⁶). Если вспомнить о том, что большинство из указанных категорий общественных деятелей и прежде в обязательном порядке получали образование в университетах, то возникает вопрос о том, в чем же заключается новизна предлагаемой Фихте меры и каким образом она может послужить цели перехода к четвертой эпо-

⁶ Фихте И. Г. О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. С. 169—258.

хе. Новизна этой меры связана с убеждением Фихте, что ему наконец-то удалось ясно постичь и сделать доступными для других истинные содержание и форму науки, и в первую очередь философии. Поскольку же истинный источник и форма науки открыты, постольку это открытие радикально меняет соотношение философии и прочих наук, впервые открывая возможность создания не слепо формируемого агрегата наук, а именно научной системы. Прежде, при смутности в отношении источника и формы знания, науки возникали и развивались стихийным образом, теперь же возможно ясное овладение научностью знания, для чего необходимо изучение всеми «учеными» в указанном фихтевском смысле науки о науке вообще, т. е. того, что раньше называлось философией, — наукоучения. В работе «Дедуцированный план создаваемого в Берлине высшего учебного заведения, находящегося в надлежащей связи с Академией наук» (1807)⁷ Фихте демонстрирует эту идею в прикладном отношении: каждый студент в университете должен при начале обучения изучить наукоучение и лишь затем, если он специализируется не на философии, может перейти к изучению профессиональных дисциплин.

Кроме этих двух основных мер по переходу к четвертой эпохе, говоря иначе, превращения философии в виде наукоучения в сознательную основу жизни человечества, предложенных Фихте, остаются еще две вторичные меры образовательного характера. Во-первых, Фихте предлагает сильно уменьшить литературную (научно-публицистическую) печатную активность. Он считает, что в современном ему виде она избыточна и, вместо содействия пробуждению чистого интеле-

⁷ *Fichte J. G. Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe // Fichtes sämmtliche Werke. Bd VIII. Berlin, 1845. S. 95—204.*

реса к истине, содействует развитию филодоксии — любви к мнениям и их приумножению. Во-вторых, он, хотя и очень кратко, указывает на то, что поскольку пятая, завершающая историю эпоха будет эпохой разумного искусства, постольку искусство и его восприятие также должны развиваться в качестве форм идейной жизни. Но кроме указания на необходимость развития искусства и способности его воспринимать, Фихте не сообщает почти ничего конкретного о способах осуществления этого, оставляя решение данной проблемы на будущее.

Как было сказано выше, наряду с образовательными мерами по переходу к четвертой эпохе мировой истории Фихте предложил и ряд мер общественно-политического характера. Однако лишь одну из них он наметил в рассматриваемых здесь сочинениях. В 10-й лекции «Основных черт современной эпохи» Фихте говорит о том, что существует три основных формы государства. В первой из них все население делится на два класса — подчиненных и властителей, первые подчинены, хотя и не полностью, целям, намечаемым последними. Властители же, устанавливая цели, не имеют в виду необходимые цели подчиненных. Специфика второй формы государства заключается в том, что «все без исключения подчинены всем»,⁸ т. е. «всякий имеет право»,⁹ на которое никто не может посягнуть. Таким образом, во второй форме государства имеется равноправие, но при этом лишь отрицательное равноправие, ведь объем прав граждан такого государства в действительности оказывается различным в зависимости от «состояния владения»,¹⁰ т. е. размера имущества. Наконец, в государстве третьей формы до-

⁸ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 511.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

стигается, по Фихте, положительное подчинение всех людей всем, то есть все граждане такого государства имеют только такие собственные цели, которые являются «вместе с тем целями всех без исключения» (что, разумеется, требует соответствующей, описанной выше образованности).¹¹ В таком государстве «возникает всеобщее равенство прав и имущественного состояния».¹² По Фихте, эти три формы государства являются в то же время и тремя историческими этапами его развития, и Фихте считает свою эпоху эпохой государства второй формы, а желаемое им состояние общества четвертой и пятой эпох мировой истории должно развиваться в направлении третьей основной формы государства. И хотя он не высказывает этого прямо, но достаточно очевидно, что в списке мер по переходу от третьей эпохи к четвертой, предлагаемых Фихте, находится и выравнивание имущественного состояния граждан, ведущее к их положительному, а не только отрицательному равноправию.

¹¹ Там же. С. 512.

¹² Там же.

А. К. Судаков

**ФИХТЕ О КНИЖНОМ РЫНКЕ:
«ЧИСТЫЙ ЧИТАТЕЛЬ»
КАК АНТИКУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ**

Третья эпоха мировой истории, согласно рабочей гипотезе Фихте, есть эпоха современного ему человечества и поэтому она находится в фокусе внимания его популярных лекций о всемирной истории, которые носят название «Основные черты современной эпохи». В эту эпоху получает признание только то, что понятно, «причем понятно через посредство чисто эмпирического опытного понятия»,¹ а ценность человека измеряется его способностью судить о предметах опыта. Поскольку каждая историческая эпоха стремится универсализировать себя, т. е. сообщить свою образованность как можно большему числу людей, постольку научение эмпирическому понятию и суждению есть средоточие образования третьей эпохи — цель педагогических устремлений воспитателей народа.

Рассматривая просвещение эпохи, немецкий философ замечает, что оно имеет «совершенно отрицатель-

¹ *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 429.

ный характер».² Хотя современная эпоха высоко чтит опытное знание и эмпирические науки, истинной наукой она не обладает. Это значит, что субъективно она уже желает познавать научно, но объективно на это еще не способна. Самостоятельное мышление означает для этой эпохи мнение и суждение человека на основе его единичной, эмпирической самости. Выработать способность такого мышления у многих людей ей при общей тенденции образования к субъективному постижению в эмпирическом понятии в известной мере удастся. Каждый из них мыслит нечто сам, собственными силами, и в своем представлении или мнении придает известному всем предмету опыта некую уникальную форму. Отрицательный характер просвещения эпохи означает, далее, что самостоятельно мыслит только тот, кто отбросил традиционное представление о данном предмете и представил его *иначе, нежели обычно*. Тем самым и тем более, чем более этой эпохе удастся образовать основную массу людей по образцу индивидов, ярче других выражающих дух времени, так воспитанные люди образуют рой самоуправно мыслящих и публично высказывающих свои суждения умов, которые лишены какого бы то ни было отношения к объективному положению дел, — деловитый рынок субъективно мнящих и судящих мыслителей, а вся эпоха превращается в «военный лагерь формальной науки, где есть, конечно, много весьма различных степеней и отличий, но где каждому, все же, присвоено вооружение общего образца».³

При этом, правда, возникает вопрос, не наделяет ли Фихте выражение «военный лагерь формальной науки» сугубо сатирическим смыслом, обличающим происходящую в нем войну всех против всех,

² Там же. С. 437.

³ Там же.

и не следует ли, напротив, постараться сделать так, чтобы формальная наука была и оставалась достоянием немногих, а всеобщее образование народа, требующееся этой эпохе законченной греховности, даже не начиналось. В таком случае, однако, основная масса людей третьей эпохи должна была бы навсегда остаться в плену предрассудков второй эпохи — эпохи господства слепой веры в авторитет. Это, согласно Фихте, отнюдь не желательно, ибо наука и навык самостоятельного постижения как таковые, даже если в третью эпоху они остаются чисто формальными и субъективными, представляют собою тем не менее реальную ценность, отчего истинное научное знание затем, в четвертую эпоху (эпоху разумной науки), должно, в свою очередь, стать всеобщим достоянием. Именно ради того, чтобы подлинная наука была в будущем доступна каждому человеку, ему нужно прежде освободиться от предрассудков второй эпохи и, практикуя самомышление, научиться мыслить самостоятельно. Для этой цели агора формальной науки, черпающей все свое содержание из опыта, оказывается чрезвычайно полезной, исторически необходимой и даже неизбежной, а попытка удержать науку в частном употреблении образованного сословия — тщетной и внутренне противоречивой.

В третью эпоху высшей ценностью обладает собственное постижение — лишенное предрассудков личное мнение и эмпирическое суждение по любому вопросу, причем безотносительно к объективной истинности и законосообразности того, что при этом мыслят. Постигнуть нечто само по себе истинное и в силу этого — прочное и постоянное представители современной эпохи не хотят. «Вывести окончательное суждение и через него достигнуть истины, которой можно было бы вечно держаться, к этому наша эпоха не имеет охоты, ибо для этого она слишком нерешительна; она же-

дает, — указывает Фихте, — лишь накопить для своего суждения как можно больше материалов, между которыми она могла бы выбирать, если бы когда-нибудь пришлось составлять суждение, и потому приветствует всякого, кто увеличивает запас таких материалов».⁴ Если не самими представителями этой эпохи, то теми, кто уже достиг истинной науки разума, предполагается, что истинное суждение когда-нибудь должно появиться из этих материалов. По меньшей мере, должна существовать возможность, что такое окончательное суждение впоследствии появится. Однако война всех против всех на почве пустой способности суждения, как бы она ни была полезна для формирования способности суждения и способности самостоятельного выражения мысли, по-видимому, угрожает этой возможности. Самостоятельно, собственной персоной помыслить нечто и публично изложить результаты этого внутреннего процесса составляет для третьей эпохи основу чести и человеческого достоинства каждого лица. Если бы такое мышление имело в виду постичь подлинную реальность предмета, то эта свобода мнений и свобода слова выступила бы необходимой предпосылкой науки разума и образования к его науке, стало быть, — предпосылкой всеобщей культуры разума в четвертую эпоху. Однако в столь абстрактном исполнении, как в третью эпоху, полная свобода и разнужданность мнений представляют собой опасность для настоящей научной культуры. Поэтому сразу возникает вопрос: как можно обойти или, точнее, благоприличным и либеральным способом нейтрализовать недостатки этой кузницы формальной способности суждения? Ведь даже если судящий человек не уважает правил той науки, продукты которой он оценивает, если, следовательно, он не стоит на уровне требова-

⁴ Там же. С. 438—439.

ний соответствующей отрасли знания и сам заниматься этой наукой не способен, то в соответствии с духом современной эпохи он все же должен сохранять за собой всеобщую свободу судить обо всем в качестве формально образованного человека, который благодаря воспитанию овладел пустой способностью самостоятельного суждения, и непозволительно запрещать ему подавать свой голос.

Тон на этом ристалище мнений задают «герои эпохи, передовые бойцы, в которых наиболее богато раскрылся дух времени»⁵ — те, кто способны *мнить с достаточной силой*. Однако, с одной стороны, именно в третью эпоху сила мнения не находится решительно ни в какой пропорции с достоверностью истины, так как эта эпоха отказывается судить об истине. С другой стороны, в эту эпоху все без исключения предъявляют притязания на равное право *мнить с достаточной силой* и они просто не могут не высказывать своего собственного, оригинального мнения, хотя в условиях эпохи ни акт мнения, ни само мнение не могут иметь постоянства и устойчивости. Высказанные мнения забываются на агоре формальной науки точно так же быстро, как крики зазывал на рынке. Поэтому для того, чтобы мнение могло получить в духе эпохи хоть какую-то власть и влияние, его требуется как-то удержать, зафиксировать. Открытие средства подобной фиксации мнений (сначала, по Фихте, искусства *письма*, а затем — *книгопечатания*)⁶ справляется с мимолетностью всякого устно высказанного мнения и тем самым конституирует своего рода публичную память. В бесписьменную, долитературную пору истории мира обмен мнениями, как и образование духа, происходили устно, через живую речь, в силу чего сказанное ста-

⁵ Там же. С. 443.

⁶ См.: Там же.

новилось доступно только узкому кругу слушателей. Вместе с тем эта живая речь являлась живой коррективной смыслом, и риторика была не просто техникой, а искусством в фихтевском смысле. Умение выражать себя *lege artis* в устной форме составляло тогда всеобщее достояние образованных людей, которые с помощью речи могли добиться не только признания, но и внятности понимания, ради которой культивировалась стилистика речи. Поэтому с тех пор, как написанное, а потом также напечатанное слово получило известную самостоятельность и стало признанным, стиль выражения приходил во все более заметный упадок.

Те, кто в современную эпоху имеют доступ к книгопечатанию, могут придать необходимую устойчивость своему мнению и выделяются из толпы. Тем самым возникает сообщество авторов книг, составляющих «республику знатоков науки, или, как им приятнее величать себя (ибо вся их сущность есть эмпирия) — республику ученых».⁷ Они-то и выступают как просветители — генералы и офицеры военного лагеря формальной науки. К их высокой корпорации принадлежит каждый писатель, что-либо печатающий при помощи вышеназванного средства. Тот же, кто ничего не печатает, однако в качестве носителя мнения выступает на агоре просвещения как рядовой, входит в корпорацию читателей.⁸ Письмо и печать как средства (или среда) всеобщего выражения мнений поначалу используются в третью эпоху при ее преобладающем интересе к эмпирической самости для закрепления индивидуального акта мнения и фиксации оригинальности того, кто его высказывает. Новизна формы выражения превращается из-за этого в науке и искусстве в самоценность, поскольку задавать вопросы об

⁷ Там же. С. 444.

⁸ См.: Там же. С. 447.

истине первой и красоте второй на рынке мнений уже разучились. Однако в этих условиях даже сама формальная новизна, согласно Фихте, представляет собой ценность только поначалу. После того как среда фиксации мнений получит некоторое развитие и книгопечатание превратится в отрасль промысла, сделавшись за известное вознаграждение равно доступным для каждого, из поля зрения авторов исчезает цель высказать новое мнение и единственным критерием их успеха остается его публикация. Но тем самым срывается также достижение первоначальной цели изобретения этого средства, призванного фиксировать мнения. Хотя поток устных высказываний превратился теперь в поток литературы, но мнения в виде печатных произведений как специально-предметного, так и беллетристического содержания по-прежнему гибнут в реке забвения. *Чистый писатель* третьей эпохи несколько не заинтересован в том, чтобы ему напоминали о его прежнем словотворчестве; он вообще не слушает никого, кроме самого себя, продолжая бесконечную серию своих произведений. *Чистый читатель* точно в таком же наркотическом беспамятстве плывет в потоке литературы и выбирает себе тексты для чтения наугад, вслепую хватаясь за новую книгу сразу после того, как дочитает ранее вышедшую. «Кто хоть раз отведал этого состояния, — говорит Фихте, — тот постоянно жаждет вновь наслаждаться им и уже не может заниматься чем-нибудь иным; даже совсем не претендуя на знание литературы и звание передового человека, он читает только для того, чтобы читать и жить читая».⁹ В связи с этим оказывается необходимым заново учредить публичную память и таковая создается в виде литературных газет и научных журналов, а работающие в них *рецензенты* служат уведомителями

⁹ Там же. С. 447—448.

и указателями в потоке книжных новинок. Будучи гражданами третьей эпохи, тем более, — республики ученых, они тоже хотят мыслить самостоятельно и выражать свои собственные мнения. Поэтому рецензенты непрестанно мыслят о мышлении писателей и сообщают читателям свои мнения о новинках литературы, а написанные ими рецензии играют роль не только публичной памяти книжного дела, но и его *саморефлексии*. Таким образом, рецензенты, с одной стороны, состоят на службе у читателей, а с другой — полагают себя способными быстро изготовить и представить им собственное мнение обо всех выходящих в свет книгах, причем «во всем находить какие-нибудь недостатки и каждый предмет знать лучше, чем знает его разбираемый автор».¹⁰ Они произвольно и пристрастно совершают свой выбор заслуживающих рецензирования книг, посредством чего избавляют читателей от необходимости читать что-либо кроме рецензий. В конце концов, рецензирование, как и писательство, превращается в своего рода промышленность, поскольку «тот, кто не имеет слишком сильного желания или слишком много свободного времени, может вовсе не читать книг и путем одного только чтения ученых журналов быть курсе всей литературы своей эпохи; при описываемой нами системе книги печатаются единственно для того, чтобы о них можно было писать рецензии, и решительно никто не нуждался бы в книгах, если бы только можно было писать рецензии без них».¹¹

Однако несмотря ни на что, чистый читатель продолжает читать, не имея никаких объективных критериев отбора литературы. Едва сладив со старым, он переходит к новому, но пока он знакомится с ним,

¹⁰ Там же. С. 445.

¹¹ Там же. С. 446—447.

выходит в свет уже новейшее. Единственное, что беспокоит читателя — как бы не утонуть в потоке книжных новинок и, поспешая настолько быстро, насколько это вообще мыслимо, идти в ногу со своей эпохой. Чистый читатель находится в довольно драматическом положении, так как у него не остается времени ни на обдумывание уже прочитанного, ни на рефлексию о том, что он читает в данный момент и почему он читает именно это. Время не ждет, и он, не переставая, глотает книги. Если в этом занятии читатель прибегает к помощи рецензента, то, учитывая стремление рецензента высказать свое собственное мнение, вряд ли это подспорье будет эффективно содействовать образованию читателя как личности. Даже с таким подручным работником чистого читателя по-прежнему образует слепая случайность. По Фихте, это означает, что *читательство* разрушается в самом себе, ибо достижение конечной цели чтения вновь и вновь срывается. Ведь книгопечатание было изобретено и внедрено в качестве средства для того, чтобы сделать всеобщим стремление людей к понятию и самомышлению, доведя мнения в их однозначно-фиксированной форме до всеобщего сведения публики. Эта ближайшая цель действительно достигается, так как мнения доходят до всеобщего сведения, но для чистого читателя правильное и надежное образование понятий становится невозможным, хотя именно это является конечной целью чтения как такового. Чистый читатель, которого в массовом масштабе создает книжная культура третьей эпохи мирового времени, чрезвычайно много читает и, производя внешнее впечатление по-современному образованного человека, вообще уже не поддается никакому методическому обучению и образованию в подлинном смысле этого слова. Таковым он становится потому, что его способ чтения ослабляет и преднамеренно усыпляет его собствен-

ную деятельность, активность. Читатель превращается в чисто рецептивное существо, так как деятельное в себе он перепоручает так называемым «ученым», т. е. авторам книг и рецензий. В чистых читателях третьей эпохи абстрактная чувственность и рецептивность с необходимостью дополняет абстрактное творческое начало чистых писателей. Читатели привыкли, приучили себя к пассивности, к сугубо сиюминутному, моментальному сосредоточению внимания. Поэтому для них более не существует целого и взаимосвязи некоторого сообщения, будь то письменного сочинения или устной речи, ибо это целое можно уловить только деятельно. Даже простое удержание целого в памяти предполагает некоторую деятельность, а в этом чистом потребителе созданного кем-то другим исчезло именно деятельное начало. «В состоянии ли он, привыкший к безусловно пассивному самозабвению, запомнить общую связь всей речи, которую можно усвоить и удержать в памяти только посредством деятельного усилия? — спрашивает Фихте. — Может ли он осмыслить и понять единство даже отдельного периода, когда речь выражена периодическим слогом, как и должна быть выражена всякая хорошо составленная речь? Он думает, что достаточно уменья держать перед глазами черное, отпечатанное по белому. Но он ошибается. Такое уменье не даст ему понимания единства периода; только его глаза будут неподвижно обращены на то пространство, которое занимает период, и, не отрываясь от бумаги, будут закреплять последний на бумаге посредством бумаги, что вселит в него уверенность, будто он осмыслил период».¹² Чистый читатель удерживает текст только в виде печатных букв, не будучи способен свободно раскрывать и удерживать его смысл. Если сформулировать вывод Фихте в более об-

¹² Там же. С. 448—449.

щем виде, то чистый читатель удерживает содержание сообщения лишь до тех пор, пока остается в непосредственном контакте со средой, доставившей ему форму этого сообщения. Будучи же удален из этой среды, он остается совершенно пустым, как остается совершенно пустым иной молодой человек наших дней, едва только перестает работать его смартфон или компьютер. Драма такого человека заключается в том, что его образуют чистое писательство и чистое читательство, подобные наркотическому опьянению. Из него, как и из законченного наркомана, вряд ли выйдет что-то путное. Он не сможет научиться настоящему чтению и, стало быть, настоящему мышлению; кроме того, вероятно, его способности к речевой коммуникации с другими людьми тоже грозит серьезная опасность. Он становится не способен даже на то, чтобы устно выражать свои мнения, так как все свои психологические компетенции и рефлексии он препоручил так называемому «искусственному интеллекту» социальных сетей.

«Дойдя до этого предела, — заключает Фихте, — научное стремление эпохи [...] само себя уничтожает, и наш род остается, с одной стороны, в абсолютном бессилии, а с другой — в полной неспособности к дальнейшему развитию; эпоха уже не умеет читать и потому становится бесцельной всякая писательская деятельность. Тогда приходит пора проведения новых начал».¹³ Письмо и книгопечатание были изобретены в качестве средства фиксации предметно значимых мнений с целью всеобщего образования к науке в том смысле, какой имеет наука для третьей эпохи истории человечества, но чистый читатель делает такое образование невозможным, ибо та эпоха, в которой становятся массовым явлением чистые читатели, наркотизирующие себя потреблением писанины, разумно читать

¹³ Там же. С. 449.

уже не может. Поскольку же такие читатели не поддаются методическому образованию, постольку не достигается также разумная цель письма и книгопечатания. «Республике ученых» вместе с ее публично-организованной памятью в виде корпуса рецензентов грозит опасность превратиться в лишенную цели функцию писательства, в массовом масштабе производящего абсолютно бесполезное чтиво. Это писательство, точно так же как и читательство, в качестве самоцельного оказывается препятствием для достижения первоначально поставленной цели образования человечества к науке. Поэтому для того, чтобы сделать возможным переход от третьей эпохи к четвертой и тем самым обеспечить исторический прогресс человечества, следует испробовать нечто новое.

Во-первых, согласно Фихте, гораздо большее значение должно получить устное изложение, вновь образующее соответствующие риторические навыки и культивирующее стиль речи как самостоятельное искусство. Это отнюдь не означает, что следует просто больше говорить, так как на агоре мнений, которая в третью эпоху становится вездесущей, уже и без того говорят больше, чем можно вытерпеть. Это означает, скорее, что в воспитании и образовании современной эпохи, которая современна не только Фихте, но и нам сегодняшним, устному слову учителя и воспитателя, как и самой фигуре учителя, находящегося в непосредственном общении с учащимися, не опосредованным буквой его учения, предстоит обрести новый вес. Во-вторых, должна получить новый вид и сама практика чтения. Чистый читатель читает много, однако он привык пассивно отдаваться автору сочинения, бессильно отождествляться с тем, что он читает. Его беда состоит в том, что ввиду подлежащих срочному усвоению материалов и благодаря услужливому цеху журналистов он по существу более не способен вос-

принимать собственным интеллектуальным органом тот предмет, который трактуется в книге. Предмет за-слонен от читателя текстом читаемого и оглушающим хором мнений о нем. Поэтому можно сказать, что болезнь чистого читателя вызвана, с одной стороны, его пассивным упоением буквой произведения, а с другой — отсутствием у него метода настоящего чтения, которое не может не быть самостоятельным. Необходимо, следовательно, помочь чистому читателю вы-лечиться от его квазинаркотической зависимости от буквы текста и от погони за новинками литерату-ры, нейтрализовать вредоносное воздействие медиа, не разрушая их значения именно как *медиа*, т. е. как средств и среды для культивирования самодеятельно-сти духа. Ведь люди становятся чистыми читателями не потому, что читают книги, а потому, что читают их неправильно и слишком самозабвенно. Промысел кни-гопечатания и надстраивающегося на нем рецензиро-вания, согласно Фихте, сам по себе не враждебен куль-туре, так как он служит средством укрощения стихии мнений путем их фиксации. Феномен чистого читате-ля, который, оглушенный своей начитанностью, стано-вится, в сущности, духовно глухонемым, надо думать, чрезвычайно беспокоил Фихте. Некоторые пассажи в 6-й лекции «Основных черт» читаются как свиде-тельства его сомнения в том, нужно ли в современную эпоху вообще читать, а, значит, печатать и рецензиро-вать, так как первое снадобье от болезни чистого чте-ния — устная речь и риторика в узком смысле слова — отнюдь не представлялось ему панацеей. Философ был твердо убежден, что одной лишь свободы печати для преодоления отрицательного воздействия формальной науки третьей эпохи на общее состояние образования человеческого духа будет недостаточно.

Если письменная речь и книгопечатание должны служить истинному образованию духа, то книги нуж-

но научиться читать разумно, и Фихте рассказывает, что для этого следует делать, прежде всего, при чтении научной литературы.¹⁴ Разумный читатель в первый раз читает научное сочинение для того, чтобы исторически познать истинное намерение его автора. Ключевое слово здесь — *исторически*, ибо для такого читателя сочинения важна суть дела, а автор книги сравнительно с ее предметом представляет собой только подчиненный, исторический момент. Поэтому разумный читатель научного труда не позволяет себе пассивно отдаться его автору. Он предполагает, что автор, безусловно, хотел выразить в своем произведении некий разумный смысл, понятие предмета, отчего сопоставляет высказывания автора с самой сутью дела. Разумный читатель экспериментирует — он задает автору книги вопросы и хочет получить от ее чтения предметно-верные ответы. Определение понятия предмета, который трактуется в книге, читатель должен с самого начала чтения сформулировать для себя независимо от ее автора, утверждения которого только отчасти являются определенными, а отчасти же не определены, отчего кое-что в них для читателя непонятно. То, что в каждом случае осталось неопределенным в положениях, выдвинутых автором, читатель должен заметить для себя, но ожидать дальнейшего определения от следующих разделов книги, а не навязывать автору своей неметодической рефлексией. Таким образом, разумный читатель научного сочинения предвосхищает это дальнейшее определение его предмета и ожидает его от автора как исполнения справедливого требования методической научности. Поэтому после первого знакомства с книгой он читает ее во второй раз — теперь уже для того, чтобы методически понять предмет, которому книга посвящена. То,

¹⁴ См.: Там же. С. 449—452.

чего ожидает и что соответственно получает разумный читатель от своего столь активного чтения, есть не развлечение, вызванное более или менее своенравным сочетанием авторских идей, но просвещение и образование своего духа в определенной предметной области. По ходу второго чтения у читателя возникает собственный более или менее развернутый письменный комментарий к методически прочитанной книге, который, однако, предназначен не для публикации, а только для частного использования им. В конечном итоге разумного чтения сфера неопределенности и непонятности должна совершенно исчезнуть в потоке света; это будет означать, что читатель самостоятельно воспроизвел своей мыслью систему мысли автора. Ясно, что он смог сделать это лишь постольку, поскольку вообще способен к духовной самостоятельности и жаждет ею заниматься. Самомышление, а не сколь угодно критическая, но внешняя предмету рефлексия есть движущая стихия разумного чтения. Благодаря ему разумный читатель понимает автора книги лучше, чем тот понимал самого себя. Он видит логические ошибки автора и неловкости его стиля, но его окончательный приговор будет иным, чем у рецензентов третьей эпохи, поскольку за всеми особенностями авторской речи он не сможет забыть и по достоинству оценить главное — предмет и его отчетливое определение. Так разумный читатель освобождается от всевластия мнений об опубликованных произведениях, ибо местом рефлексии о научной литературе эпохи становится отныне он сам.

Понятно, что в четвертую эпоху люди продолжают читать и печатать, однако они будут читать и печатать намного меньше, чем в третью. Во-первых, потому, что основательным и неторопливым методом читать можно только штучно и выборочно. Во-вторых, потому, что при этом методе весьма скоро и безошибочно выявят-

ся те опубликованные сочинения, которые по своему содержанию не стоят немалого труда методического чтения. Поток литературы, конечно, не иссякнет, но он заметно сузится и более не будет травмировать разумного читателя, для которого имеет значение только истинно хорошая литература. Ожиданию, что из печати станет выходить преимущественно то, что поистине хорошо, а плохие, бессодержательные книги будут исключением из этого правила, согласно Фихте, предстоит осуществиться только к концу четвертой эпохи, поскольку в третью эпоху подлинно ученые авторы и методичные читатели по необходимости сами составляют на агоре формальной науки редкое исключение. Из-за суггестивной силы ложного просвещения интеллектуальных способностей творцов разумной науки первое время будет не хватать для того, чтобы создать для себя массу адекватных читателей. Фихте потому не рассчитывает на внутреннюю реформу литературного процесса третьей эпохи, что зависимые друг от друга авторы, рецензенты и читатели не в состоянии реформировать ни себя, ни друг друга.

Так неужели же разумный читатель, появляющийся в тексте шестой лекции «Основных черт современной эпохи» как некий *deus ex machina*, есть лишь утешительный персонаж, который может только несколько просветлить мрачную панораму книжного рынка этой эпохи? Нет, ибо уже следующая популярная работа Фихте с совершенной ясностью указывает, откуда может возникнуть такой читатель. Чтобы иметь возможность сопоставить тезисы читаемой книги с трактуемым в ней предметом, читатель должен уметь самостоятельно начертать образ этого предмета в своем духе. В «Речах к немецкой нации» Фихте воспитание духовной самостоятельности, способности к свободному начертанию внутренне упорядоченных духовных образов служит основным признаком то-

го, что Фихте называет новым *воспитанием*.¹⁵ Новая школа национального воспитания немецкого народа, требующая новой, восходящей к Песталоцци педагогики — вот единственно возможная школа читателей нового типа, предлагаемая фихтевской практической философией. Только при условии и по мере успеха этой новой педагогики может произойти та коренная реформа книжного дела, которая обеспечит переход к четвертой эпохе мирового времени — к эпохе разумной науки, остро нуждающейся в разумном читателе и в массовом количестве его формирующей.

¹⁵ См.: Фихте И. Г. Речи к немецкой нации (1808). М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2008. С. 34–36.

А. Н. Муравьев

**ОТ ПЛАТОНА К ФИХТЕ И ГЕГЕЛЮ:
РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ИСТОРИЧЕСКОМ
РАЗВИТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

В начале и почти самом конце истории классической философской мысли появляются два произведения, которые полностью совпадают в признании за философией решающей роли в развитии человеческого рода. В «Государстве» Платон утверждает, что беды людей не кончатся до тех пор, пока правящие не получают философского воспитания и не будут руководствоваться знанием истины, добываемом философами. В «Основных чертах современной эпохи» Фихте отводит философии (или, как он говорит, *разумной науке*) целую эпоху мировой истории. Эта эпоха по необходимости предвещает развязку исторической драмы человечества, когда на почве, удобренной философской наукой, искусство воспитания навсегда преобразует все человеческие отношения в соответствии с разумом. Но правы ли Платон и Фихте в своих надеждах на философию? Если они правы, то почему философия до сих пор не оправдала их упований? Для ответа на заданные вопросы рассмотрим современное состояние мира и определим действительный способ перехода из этого состояния в иное.

Общепризнанно, что современный мир находится в кризисе. Однако, размышляя о нем, не всегда принимают во внимание, что кризис современности продолжается уже более ста лет. Не случайно как раз на это время в рекордном количестве выпали мировые войны, революции, экономические депрессии, пароксизмы террора, техногенные катастрофы и другие трагические явления. Ради выразительности этот кризис можно назвать страшным судом, так как древнегреческое слово *κρίσις* в переводе на русский значит именно *суд*, а тот судебный процесс, о котором трубят эти явления, имеет именно апокалипсический, т. е. откровенный, открытый характер. То, что две тысячи лет назад открылось лишь одному человеку, написавшему Апокалипсис, теперь вынуждены переживать все.

Кризис современности имеет множество особенных причин. Поэтому специалисты, обычно поглощенные борьбой лишь с действиями этих причин (например, с терроризмом, нелегальной миграцией или экологическими проблемами), в лучшем случае пытаются нейтрализовать их отдельно одну от другой. Но для того, чтобы страшный суд мог вынести свой вердикт, свое истинное, окончательное решение, необходимо выяснить и обезвредить его истинное начало — единую причину всех его особенных причин. Что есть эта всеобщая причина? Если вникнуть в суть происходящего, то станет ясно, что тотальный кризис современной цивилизации и культуры вызван безудержной экспансией опыта. В нашу эпоху законченной греховности, как определил ее Фихте в «Основных чертах современной эпохи», опыт с безумной легкостью стирает любые границы. Он уже почти совсем стер нравственные границы, которые сдерживают своеволие людей, отчего произвола в мире становится все больше и больше, а действительной свободы — все меньше и меньше.

Опыт ныне считается самым надежным критерием истинности всех человеческих знаний и полезности всех человеческих действий. В связи с этим убеждением нашу эпоху можно определить также и как эпоху экспертов, которые судят обо всем с точки зрения опыта как высшей инстанции. Тем, кто одурманен современными представлениями об опыте, кажется, что его возможности беспредельны. Будучи, однако, в действительности ограниченным, опыт не в состоянии сам преодолеть свою ограниченность. Его ограниченность состоит в том, что сознание как момент опыта может знать как предмет опыта только множество вещей и явлений. Их особенные определения и законы сознание безоговорочно принимает за истину, но всеобщего единства познающего духа с познаваемым им предметным миром оно не знает и знать не может. Поэтому опыт и продолжает множить столь ужасные явления, как перечисленные. Отсюда следует, что страшный суд будет длиться до тех пор, пока люди не расстанутся с превратностью эмпирического способа духовного освоения мира, т. е. с искажением истины в сведениях, получаемых опытным способом. Их беды не прекратятся, если иррациональной вере в эмпирическую рациональность не будет положен предел. Кризису современности предстоит покончить с этим распространенным суеверием, так как он по своей сущности есть суд над опытом, возомнившим себя непререкаемым судьей. Задача этого всемирно-исторического судебного процесса — отделить истинное содержание опыта от превратной, искажающей истину формы и осудить превратность опыта на небытие.

Опыт является необходимым способом духовного освоения мира, от которого человеческий дух, находящийся в отношении к природе, отказаться не может. Поэтому современный кризис есть открытое разоблачение застарелой детской болезни духа, которой

страдает опыт. Диагноз этой болезни для философовски образованного ума не секрет. Она состоит в том, что эмпирическое отношение людей к природе и друг к другу с самого начала было и до сих пор остается бессознательным. Бессознательность опыта вызвана формализмом участвующего в нем рассудка. Рассудок, который, вопреки Канту, толпа до сих пор отождествляет с разумом, логичен только по видимости. Именно поэтому люди не ведают, что творят. Каждый из них действует, сознательно преследуя определенную цель, а в результате всех таких действий получается то, чего никто хотел.

От указанной болезни страдают как отдельные индивиды, так и целые народы. Дух отдельных индивидов находится как бы во сне или в бреду, а мир формального права, моральности, семьи, гражданского общества и государства, учрежденный бессознательной волей народов, оказывается извращенным и помешанным миром, бездуховной и чуждой духовности средой. Искусство и религия не в силах вывести мир из такого аномального состояния. Они — не врачи этой болезни. Они могут лишь назидать, утешать или развлекать пациентов, испытывающих боль, прекращение которой гарантирует, как кажется, только смерть.

Вылечить эту болезнь чрезвычайно трудно, но не лечить ее нельзя, ибо сама собой она не пройдет. Сознание, захваченное опытом, не знает, что опыт искажает истину, а капитуляция сознания перед превратностью опыта превращает эту превратность в извращенность, которая для такого сознания является нормой. Начать лечение этой болезни требуется как можно скорее, так как наши современники, располагая все более мощными техническими средствами, способны нанести человечеству гигантский ущерб и ненароком даже погубить его. Опыт, как уже сказано,

необходим, но в современную эпоху этот необходимый способ самосохранения человеческого рода выступает к тому же способом его возможного самоуничтожения. Поэтому опыт не должен впредь оставаться бессознательным способом сознания, мышления и поведения людей.

Чем же лечить эту опаснейшую болезнь? Вот в чем вопрос — основной вопрос современной эпохи, решающий быть или не быть человечеству. Правильный ответ на этот вопрос прост, только понять его и тем более свободно сделать то, что необходимо для исправления ситуации, отнюдь не просто. Этот спасительный ответ, который первыми дали Платон и Фихте, гласит: помочь людям осознать превратность опыта и преодолеть его ограниченность может только философия как наука разумного мышления, занятого познанием истины, какова она сама по себе, а не лишь для нас — в виде вещей и явлений, с которыми наше рассудочное сознание и рассудочное мышление имеют дело в опыте. Почему же их правильный ответ до сих пор не обеспечил благополучный исход кризиса современности?

Первым препятствием на пути к решению этой задачи было то, что Платон и Фихте философией как наукой разума могли считать и считали только собственные философские учения. Поэтому ни Академия Платона, в которой воспитание строилось на основе его диалогов, ни предложенный Фихте в «Речах к немецкой нации» проект национального воспитания и образования немецкого народа, в основе которого лежало его наукоучение, были не в состоянии обеспечить философское преобразование индивидуального и общественного сознания. Оба эти способа сознания продолжали опираться на опыт духа и в лучшем случае философию как науку просто терпели. Появление учения Гегеля, впервые снявшего предшествую-

щую ему историю философии в логической системе философии, ситуацию в целом не изменило. Гегель своей энциклопедической системой только начал завершать историческое развитие философии и его учение, состоявшее из трех частей (науки логики, философии природы и философии духа), тоже нуждалось в логическом снятии. Послегегелевская европейская философская мысль отнеслась к учению Гегеля лишь как к историческому феномену и оказалась на такое снятие неспособной. Русская философская мысль советского периода выработала в себе эту необходимую способность только к концу 80-х годов XX столетия. Решение этой теоретической проблемы сделало возможным в настоящее время переход к практическому преодолению бессознательности опыта путем углубленного философского образования всех специалистов, получающих высшее образование. Ясно, что прежде других углубленное философское образование должны получить учителя средних школ, так как от них напрямую зависит уровень всеобщего образования нации.

Этот переход затрудняет второе препятствие, состоящее в качестве специального философского образования, обусловленном уровнем историко-философской подготовки выпускников философских факультетов современных университетов, не позволяющим ни в России, ни в Европе взяться за углубленное философское образование специалистов, подготавливаемых на других факультетах. Какой же недостаток этого качества имеется в виду? Речь идет о том, что на большинстве философских факультетов история философии преподается сегодня как история множества различных философских учений, а не история единой философии как науки. Иными словами, эта основная дисциплина специального философского образования учит, как правило, не истории *философии*,

а истории *философий*. Поэтому, к глубокому сожалению, она учит не *философии*, а *филодоксии*, т. е. любви не к истине, а лишь любви ко мнениям. Именно из-за этого недостатка у выпускников философских факультетов складывается превратное впечатление, что единой философии как науки, с помощью которой только и можно научиться разумному способу мышления, необходимому для действительного решения острейших проблем современного мира, не существует.

Разумеется, это обстоятельство не должно повергать нас в уныние. Напротив, поскольку способ выхода из кризиса современности найден великими философами уже довольно давно, еще до его наступления, постольку наши усилия следует направить на овладение этим способом и на его распространение. В решении этих задач Фихте оказывается нашим современником, так как современная эпоха, о которой он говорил в своих лекциях, длится и в наши дни. Более того, сейчас она настолько приблизилась к своему концу, что начало четвертой, философской, эпохи исторического развития всеобщей культуры человеческого рода уже не за горами. Порукой тому, что наши усилия в области философского образования не пропадут даром, выступает необходимость всемирно-исторического процесса, раскрытая этим великим немецким идеалистом. Фихте отнюдь не ошибался, утверждая, что современная эпоха есть последняя эпоха стихийного, бессознательного развития разумности человечества — эпоха пустой, отрицательной свободы и формальной, рассудочной, эмпирической науки. За нею может последовать и с необходимостью последует начало положительной свободы духа, для чего и потребуются философия как разумная наука. Она потребуется человечеству потому, что лишь философия как наука разума может помочь сохранить истинное содер-

жание опыта, выступившего принципом современной эпохи. Только философия может помочь специалистам дать этому весьма разветвленному эмпирическому содержанию разумную теоретическую форму. Кроме того, без философии не возникнет ни разумная форма государственного управления свободными людьми, ни разумная форма свободной от суеверий и фанатизма религиозной веры. Фихте справедливо заметил в начале 15-й лекции: «В течение всего нового времени история философии настоящего есть история религиозных представлений будущего».¹ Это его положение еще более применимо к новейшему времени.

В заключение хочется выразить радостную уверенность в том, что вместе с Фалесом и Парменидом, Платоном, Фихте и всеми другими великими философами до Гегеля включительно человечество как род разумных существ, несомненно, когда-то прекратит свои неизбежные исторические муки. Если деятели современной философской культуры, наладив изучение истории философии как единой науки разума, помогут ему в этом нелегком деле, то они займут свое скромное место в осуществлении мирового плана, о котором человечеству поведал Иоганн Готлиб Фихте.

¹ *Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Сочинения: В 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 575.*

Н. В. Громыко

**НАУКОУЧЕНИЕ ФИХТЕ В СВЕТЕ
СООТНЕСЕНИЯ МЮНХЕНСКОЙ ШКОЛЫ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ
И МОСКОВСКОГО МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО
КРУЖКА**

Основные черты той или другой эпохи определяются, согласно И. Г. Фихте, их отношением к разуму. В современной ситуации одним из ведущих признаков наличия разума стране выступает наличие в ней научных школ. Когда научные школы в стране возникают и укрепляются, тогда страна исторически развивается, если же они уничтожаются, то страна скатывается в варварство. Обратим внимание на деятельность двух научных школ, одна из которых нашла место в Германии, другая — в России. Обе они возникли в 50-е гг. прошлого столетия и существуют до сих пор. Каждая из них — и Мюнхенская школа трансцендентальной философии, и Московский методологический кружок, — испытывая первостепенный, преимущественный интерес к философии Фихте, немало сделала для преумножения интеллектуальной мощи собственной страны.

После Второй мировой войны наукоучение Иоганна Готлиба Фихте как важнейшее направление разви-

тия философской мысли открыл для своих соотечественников Рейнхард Лаут (1919—2007). Для послевоенного немецкого юношества, начинавшего свой путь в ситуации глубочайшей проблематизации тех оснований, которые определяли культурную и национальную идентичность старшего поколения, это открытие было поистине спасительным. За полтора века до этого, в условиях деспотического господства Наполеона над всей Западной Европой, в том числе над княжествами Германии, Фихте тоже предложил своим согражданам путь спасения. В «Речах к немецкой нации» им была разработана новая программа воспитания и образования, нацеленная на то, чтобы духовно преобразить немецкий народ в настоящую нацию, сделав ее лидером мирового развития. Фихте не случайно называл свое наукоучение новым Евангелием и всерьез верил в него. Сразу после окончания войны Р. Лаут обратился к творчеству Ф. М. Достоевского с целью обнаружения в нем ответа на вопрос о смысле человеческой жизни и изложил результаты своих исследований в двух публикациях — «Философия Достоевского в систематическом изложении»² и «Вопрос о смысле существования».³ Поиск духовных аналогов Достоевскому привел к тому, что Лаут нашел на почве немецкой культуры недопонятое и недооцененное философское учение Фихте, которое, возможно, позволило бы немцам избежать национальной катастрофы. Лаут привлек молодежь к изучению имеющихся работ Фихте, а также к поиску его манускриптов, набросков известных и неизвестных произведений, писем, конспектов, сделанных слушателями лекций ученого, и т. д. Это привело к возникновению Мюнхенской школы транс-

² *Lauth R. Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung. München: R. Piper, 1950. 568 S.*

³ *Lauth R. Die Frage nach dem Sinn des Daseins. München: J. A. Barth, 1953. 381 S.*

цендентальной философии, не идентичной с кружком Лаута, и к началу издания в 1962 г. под эгидой Баварской Академии наук Полного собрания сочинений И. Г. Фихте, через пятьдесят лет завершившегося выходом в свет всех сорока двух его томов. Среди учеников Р. Лаута были Г. Гливицки (1932—1998), Э. Фукс, К. Хан, Ф. Бадер, Г. Гирндт и П. Шнайдер. Семинары, проводимые их профессором, носили напряженный сократический характер. Он организовывал коммуникацию со своими студентами и аспирантами так, что конечным судьей в споре о различных проблемах должен был выступить не авторитет, а неопровержимый для всех без исключения научный аргумент. Основными проблемными точками, обсуждением которых Лаут содействовал процессу самоопределения своих учеников, были отношение метода Фихте и метода Гегеля, Второй Ватиканский собор, а так же взаимоотношения России и Германии, преломленные через рефлексию о творчестве Достоевского и событиях Второй мировой войны.

Первый пункт был важен потому, что наукоучение Фихте, хотя и оказалось надолго оттеснено, как бы отброшено на обочину учением Гегеля, тем не менее не было им вполне снято и преодолено. Одним из первых фундаментальных исследований, посвященных данному пункту, стала диссертация Гельмута Гирндта, опубликованная в 1965 г. в виде книги под заглавием «Различие фихтевской и гегелевской систем в гегелевской работе „О различии фихтевской и шеллинговской систем философии“». ⁴ Гирндт доказывал в ней, что автор наукоучения еще в ранних своих сочинениях полностью опроверг все критические замечания Гегеля.

⁴ *Girndt H. Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen Differenzschrift. Bonn: Bouvier u. Co., 1965. XIX, 165 S.*

«Речь шла о первом критическом исследовании Гегеля с позиции трансцендентальной философии Фихте, в то время как философия Фихте была в свое время объяснена с позиции философии Гегеля и до сих пор остается в России известна именно в качестве таковой — препарированной через различия гегелевской философии.⁵ Согласно Гирндту, «Гегель не только не понял основания трансцендентальной философии, но, кроме того, его собственная философская позиция, отстаиваемая тогда совместно с Шеллингом, оказалась полностью несостоятельной».⁶ В Германии после выхода в свет этого исследования, а затем и серии работ самого Лаута,⁷ опиравшихся на публикацию «Наукоучения *poa methodo 1798/99*», а также наукоучений 1801, 1805, 1807, 1812, 1813 гг. и других фихтевских произведений, ранее остававшихся либо неизвестными, либо плохо изученными, этот пункт был окончательно прояснен с точки зрения учения Фихте. В настоящее время российский читатель, имеющий возможность познакомиться в переводе с большинством из указанных сочинений Фихте, может самостоятельно проверить, действительно ли трансцендентальный идеализм Фихте является альтернативным по отношению

⁵ Из интервью профессора Г. Гирндта, взятого Н. В. Громыко весной 2017 г. В настоящее время текст интервью готовится к печати.

⁶ Там же.

⁷ См.: *Lauth R. Hegels Fehlverständnis der Wissenschaftslehre in «Glauben und Wissen» // Rev. de métaphysique et de morale. 1983. A. 88. N 1. P. 1—34; Lauth R. Hegel vor der Wissenschaftslehre. Mainz: Franz Steiner, 1987. 182 S.; Lauth R. La position spéculative de Hegel dans son écrit «Differenz des Fichteschen u. Schellingischen System der Philosophie» à la lumière de la théorie de la science // Arch. de philosophie. 1983. T. 46, N 1. P. 59—105; Lauth R. Transzendentalphilosophie in Abgrenzung gegen den absoluten Idealismus Schellings u. Hegels // Lauth R. Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zur Marx u. Dostojewski. Hamburg: Meiner, 1989. S. 360—372.*

к Гегелю направлением развития европейской философии и культуры.

Второй пункт — система реформ римско-католической церкви, принятых на Втором Ватиканском соборе. Лаут поддерживал деятельность Лефевра, архиепископа Марселя, основавшего «Братство Пия X» для борьбы с церковным обновленчеством и тотальным разрушением литургического пространства. В 1970-е гг. он вместе с Эрихом Фуксом и Гансом Гливицки, своими главными помощниками в подготовке Полного собрания сочинений Фихте, активно участвовал в издании газеты «Einsicht»,⁸ которая в Мюнхене, столице Баварии, немецкого оплота традиционного католицизма, отстаивала ценности дореформенного богослужения.

Третий важный пункт — взаимоотношения Германии и России. Лаут включил большую часть своих учеников в обсуждение подлинных причин того, почему произошло столкновение Германии с Россией в 1941—1945 гг., и в поиск тех, кто режиссировал эти события. Сам Лаут считал, что их вызвали политические элиты англо-саксонского мира. Обращаясь к творчеству Достоевского как к главному направлению развития русской культуры и сближая философию Достоевского с философией Фихте, он тем самым показывал молодежи, на чем можно и нужно строить диалог, как восстанавливать взаимопонимание между двумя странами.

Р. Лаут дружил с А. В. Гулыгой (1921—1996) — выдающимся советским историком немецкой философии и фронтовиком, который был тяжело ранен на войне, но не утратил своей любви к Германии и ее культуре. Гулыга выступил официальным оппонентом на защи-

⁸ См., напр.: *Lauth R. Einige präzise Fragen an Herrn Professor Schmaus // «Einsicht». 1971. N 1; Gliwitzky H. Zum Erscheinen unserer neuen Zeitschrift // «Einsicht». 1971. N 1.*

те моей кандидатской диссертации «Проблема свободы в философии И. Г. Фихте», а некоторое время спустя попросил меня помочь Лауту с поиском архива одного из учеников Фихте — Иоганна Смида. В Центральном государственном архиве Октябрьской революции (ЦГАОР СССР)⁹ я нашла подтверждение, что конспекты Смида действительно там находятся. Получив эту информацию, Лаут направил в Москву Гливицки и Фукса. Они приехали в нашу столицу в первый раз и были потрясены красотой этого города, добросердечностью и интеллектуальным уровнем тех членов Московского методологического кружка, с которыми я их познакомил. В 1991 г. я была приглашена в Мюнхен, где при прохождении стажировки при Баварской Академии наук пережила столь же счастливый культурный шок. Сегодня, спустя четверть века, я сознаю, какую важную геополитическую миссию добровольно взяли на себя Р. Лаут и А. В. Гулыга. Они оба прошли войну и понимали, что нет ничего важнее, чем выстраивание культурного диалога между Россией и Германией. В этот процесс они включали ученых, находя возможность обходить жесткие идеологические препоны и снимать предрассудки, господствующие на бытовом уровне. Свой первый опыт знакомства с Мюнхенской школой трансцендентальной философии я обобщила в виде двух брошюр, в которых стремилась познакомить российского читателя с таким заметным культурным явлением Германии, как неофихтеанство.¹⁰ В них в качестве основных методологических принци-

⁹ В 1992 г. на базе ЦГАОР СССР и Центрального государственного архива РСФСР был создан Госархив России.

¹⁰ См.: Громыко Н. В. Мюнхенская школа трансцендентальной философии: историко-философские исследования. М.: ИНИОН РАН, 1993. 85 с. (Сер.: Философия); Громыко Н. В. Мюнхенская школа трансцендентальной философии: методологические аспекты. М.: ИНИОН РАН, 1994. 43 с. (Сер.: Философия).

пов наукоучения, которые были особенно важны для Мюнхенской школы трансцендентальной философии, я выделила деятельностный подход, принцип интерсубъективности, принцип открытости системы и принцип диспараллелизма бытия и мышления (в отличие от Гегеля), принцип эпистемологии (в отличие от Канта), понимание рефлексии как базисной процедуры мышления, отношение «искусственного» и «естественного» как ведущее категориальное отношение и идею проектирования.

Примечательно, что те же принципы развивали и отстаивали представители Московского методологического кружка (ММК), который был создан Г. П. Щедровицким, А. А. Зиновьевым, И. С. Ладенко и Н. Г. Алексеевым. ММК стал таким же, если не более значимым для России явлением, что и Мюнхенская школа трансцендентальной философии для Германии. Г. П. Щедровицкий был дружен В. В. Давыдовым и Э. В. Ильенковым, которые не входили в ММК, но оказывали на него весьма сильное влияние. Зиновьев, Давыдов, Ильенков и Щедровицкий считали, что самое главное в послевоенной России — это сохранение и развитие мышления, за что они и стали бороться, мужественно противостоя догматическому удушению мышления казенным диалектическим материализмом. Ныне об этой борьбе много написано. Одна из недавних публикаций — книга Ильенкова и Коровикова¹¹ с предисловием ученика Ильенкова В. А. Лекторского, научного консультанта моей докторской диссертации. Лекторский пишет, что эта книга посвящена так называемому «делу гносеологов» (а наименование «гносеолог» звучало в ту пору почти как «враг народа»), но на деле Ильенков с Коровиковым, противостоя идеологиче-

¹¹ Ильенков Э., Коровиков В. Страсти по тезисам о предмете философии (1954—1955 гг.). М.: Канон+, 2016. 272 с.

ской ортодоксии, «открыли такую сферу, такое новое интеллектуальное пространство, где можно работать философам», занимаясь «настоящей философией»,¹² т. е. изучением и развитием мышления. Туда и начала тянуться вслед за ними студенческая молодежь. Именно на интересе к этому пространству строилась взаимная поддержка тех, кто любил живое мышление и знание, несмотря на то что признаваться в этом тогда было опасно. Как Фихте в свою эпоху через формирование мышления спасал немецкий народ от деспотического господства бонапартизма, так Мюнхенская школа трансцендентальной философии защищала мышление, с одной стороны, от диктата гегелевской парадигмы и, с другой стороны, от оккупации его англо-саксонскими схемами, а ММК противостоял догматизму и безмыслию официальной советской идеологии. Мой исходный интерес к философии Фихте, кстати, был вызван не столько самим наукоучением, сколько тем, что к нему с огромным интересом относился бесстрашный Г. П. Щедровицкий. Такой же (значительно больший, нежели в официальных академических кругах) интерес к учению Фихте питали и другие члены ММК — Н. Г. Алексеев, В. А. Жегалин, Ю. В. Громыко, Г. Г. Копылов. Это объясняется тем, что ученики Щедровицкого ставили своей целью развитие на деятельностных основаниях различных областей практики, а Фихте первым последовательно выстроил деятельностное учение о мышлении и о знании.

Установка ММК на развитие *практик* (понятие практики, как известно, введено К. Марксом, которого Г. П. Щедровицкий любил, глубоко изучал и хорошо знал) позволяет сформулировать главное его отличие от Мюнхенской школы трансцендентальной филосо-

¹² Там же. С. 12—13.

фии. Основной задачей для Мюнхенской школы по сей день выступает текстологическое знание трудов Фихте, а также работ других философов, ученых и богословов, написанных на основе метода Фихте. В связи с этим встают три вопроса. Насколько последователи трансцендентального идеализма Фихте преодолели недостатки учения его предшественника Канта? Насколько они сами реализуют деятельностный подход по отношению к тем областям знания, которые интенсивно развиваются сегодня? Насколько они владеют искусством трансцендентальной логики, которая связана с проблематизацией наличного и поиском принципиально нового знания в открытых ныне зонах непознанного? Отвечая на эти серьезные вопросы, я согласна с профессором Карлом Ханом, написавшим в одном из писем мне, что «очень многие исследователи Фихте публикуют исключительно комментарии или интерпретации отдельных произведений Фихте, но сами при этом не проделывают соответствующей научной философской работы». Основной для учеников и последователей Лаута на протяжении пятидесяти лет выступала практика издательская и интерпретационная. Что же касается представителей разных поколений ММК, то для них основной задачей выступало и выступает развитие социально-общественных форм жизни через развитие различных сфер практики. Одной из них является практика образования, с моей точки зрения, — важнейшая. Поэтому я, например, отказалась от профессиональных занятий историей философии в пользу развития практики образования как мультидеятельностной системы. Изучение работ Фихте позволило мне приблизиться к пониманию сложности этого предмета, но его подход уже не позволяет сегодня реально работать с разными методами и стилями мышления, профессиональными позициями и языками, формами сознания, педагогиче-

скими техниками и технологиями, представленными в сфере образования. В этом моя позиция кардинально расходится с позицией Г. Гирндта, которая представлена в целом ряде его выступлений и докладов, в том числе — в знаменитом докладе, посвященном Наукоучению 1812 г. на юбилейном Берлинском конгрессе Международного общества И. Г. Фихте в 2012 г. Мой глубокоуважаемый коллега полагает, что человечество еще не пришло к пониманию наукоучения Фихте, будучи сбито с толку и ошибочно увлечено разного рода позитивистскими и постмодернистскими течениями, а я считаю, что XX столетие не прошло для людей даром и вызвало появление такой действительно прорывной формы работы с человеческим мышлением и сознанием, какой стала мыследеятельностная методология ММК. Эта методология разрабатывалась как самостоятельное направление развития отечественной философии, связанное с интерпретацией различных областей практики как мыследеятельностных систем, т. е. таких систем, которые могут и должны описываться с точки зрения особенностей устройства, протекания, пересечения и взаимодействия в них процессов мышления, коммуникации, действия, понимания и рефлексии. При этом внутри любой сферы практики в ММК выделялись также различные типы деятельности — проектирование, исследование, программирование, управление и разведка. Изучение того, что в этих типодейятельностных и мыследеятельностных процессах происходит не так, как надо, приводило к реальному изменению деятельности больших коллективов и развитию различных сфер практики — промышленности, здравоохранения, образования, градостроительства и т. д. В качестве ведущей формы изучения и перепроектирования работы коллективов использовалась технология организационно-деятельностной игры, центральным моментом которой был процесс

проблематизации с последующей рефлексией. Такая игра являлась своего рода агорой, народным собранием, ибо она позволяла собирать людей вместе под решение неразрешимых старыми методами проблем и находить его за счет выработки новых методов работы, что требовало развития мышления, понимания и действия как отдельных профессионалов, так и целых профессиональных коллективов. Г. П. Щедровицкий собирал вокруг себя большие группы молодежи, с которыми постоянно находился в сократическом диалоге, открывая каждому бесконечные возможности развития и формируя таких лидеров, которые постепенно брали на себя задачи преобразования различных сфер практики.

Если говорить обо мне, то судьба связала меня с теми, кому было интересно в первую очередь построение в России инновационной практики образования. Я считаю важным развивать учение Фихте о живом знании применительно к современной эпохе. Вместе с коллективом единомышленников мы разработали новый учебный предмет — «Метапредмет „Знание“»,¹³ который сначала преподавался в Москве, а позже — во многих регионах России. Вопрос о том, как в эпоху информатизации (теперь уже — повальной цифровизации) можно работать со знанием как деятельностной организованностью, является крайне актуальным. Особенно остро он стоит перед преподавателями, которые с каждым годом оказываются все больше отдалены от учащихся и заслонены от них разного типа экранами, а учащиеся становятся все более информированными и все менее знающими. Все эти проблематизирующие преподавание явления требуют обращения к деятель-

¹³ Громыко Н. В. Метапредмет «Знание» (Учебное пособие). М.: Пушкинский институт, 2001. 544 с. (Сер.: Мыследеятельностная педагогика).

ностной эпистемологии Фихте. Через отношение к ней мы должны заново ответить на вопрос: что есть знание сегодня, в нынешнюю эпоху? Отличается ли оно от того знания, о котором говорил Фихте и которое он изучал? Можно ли в принципе сегодня всерьез говорить о работе со знанием? Как конкретно оно живет в разных мыследеятельностных процессах, протекающих в разных пространствах, и в том числе — в столь насыщенной информационной среде, существование которой Фихте не мог даже предположить?

Нынешняя эпоха есть эпоха стремительного развития информационных технологий, включая технологии класса big data. Сегодня большие объемы информации становятся важным активом, отчего возникает запрос на очень быструю обработку больших объемов неструктурированной информации, на развитие соответствующих технологий и подготовку соответствующих специалистов. Все это задает новые требования к мышлению. Технологии работы с big data можно строить на основе работы с мышлением и живым знанием, а можно и без нее, что сегодня и происходит. То, что сегодня технология обработки big data без опоры на мышление и живое знание воспринимается уже как данность, на самом деле данностью не является и допускает перепроектирование. Информационным технологиям противостоят эпистемические технологии — технологии получения нового знания путем постановки и решения реальных проблем. Эти технологии направлены на получение знания не из уже имеющегося знания, а из незнания, что предполагает обязательное включение в работу мышления. Эпистемические технологии могут использоваться и при работе в информационных пространствах, только для этого должны быть разработаны соответствующие программы. Но самое главное требование современной эпохи заключается в том, что мышление (причем

именно теоретическое, проектное мышление, в том числе мышление на больших скоростях) должно не уничтожаться, а развиваться у подрастающих поколений. «Школа должна учить мыслить!» — решительно утверждал Э. В. Ильенков. Сегодня же необходимость формирования мышления в школах вновь оказалась под угрозой в связи с тотальным насаждением разных информационных средств. Учащиеся учатся не исследовать, но реферировать, не осваивать фундаментальные знания, но скачивать информацию, не самостоятельно ставить проблемы и спонтанно мыслить, но готовиться к тестам. То же самое происходит и с учителями, которых учат натаскивать школьников на сдачу ЕГЭ, а не развивать у них теоретическое мышление. Вместе с тем все больше совершенствуются электронные средства контроля за работой учителя. Последнее нововведение: учитель должен заранее выкладывать в интернете планы своих уроков и работать в режиме on-line на камеру, так как только тогда чиновники могут в любую минуту проверить, что говорит учитель свои ученикам, правильно ли он информирует учащихся и не отклоняется ли он от утвержденного ими плана. Это — полный абсурд. Если мы, вслед за Фихте, хотим отстоять ценности живого знания и живого мышления, то это требует, конечно же, скорейшего осознания ошибочности современной образовательной политики в этом центральном вопросе, а также — новых разработок, позволяющих воспитывать, формировать и развивать мышление, опираясь на эпистемические технологии. Наш коллектив активно ведет разработку этой темы.

К сожалению, подробный сопоставительный анализ достижений Мюнхенской школы трансцендентальной философии и ММК, этих двух научных школ, собравших во второй половине XX в. вокруг себя мощные интеллектуальные силы, еще не проделан. Между тем

он очень перспективен и богат разного рода открытиями, особенно если не забывать о той роли, которую сыграло в становлении этих школ наукоучение Фихте.¹⁴

¹⁴ Некогда я, занимаясь практическим сближением этих двух школ, пыталась познакомить круг Г. П. Щедровицкого с деятельностью Мюнхенской школы трансцендентальной философии, а наших немецких коллег — с деятельностью ММК. Одним из шагов, предпринятых в этом направлении, стали мои статьи в методологическом журнале «Кентавр» (см.: Громыко Н. В. Мюнхенская школа трансцендентальной философии: историко-философские исследования // Кентавр. 1994. № 1. С. 24—36; Громыко Н. В. Мюнхенская школа трансцендентальной философии: методологические аспекты // Кентавр. 1995. № 1. С. 23—34), другими — мои выступления на международных фихтевских конгрессах, проходивших в Капошваре (1992), Неаполе (1995), Мюнхене (2003), Дубровнике (2005), а также на семинарах и конференциях, которые организовывал на базе Института политических наук Вестфальского университета им. Вильгельма Карл Хан, ученик Рейнхарда Лаута.

РАЗДЕЛ 2

РЕЛИГИЯ И ТЕОЛОГИЯ В ГЕРМАНИИ ДО И ПОСЛЕ И. Г. ФИХТЕ

Д. И. Вебер

ПОЧИТАНИЕ ДЕВЫ МАРИИ В СВЯЩЕННОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Дева Мария является одной из ключевых фигур христианской религии. Особое место она занимает в средневековой европейской культуре. Можно сказать, что именно на этот период приходится развитие ее почитания.

Отношение к святым и тем более к Деве Марии или Христу было тесно связано с двумя компонентами — средневековым благочестием, религиозностью с одной стороны и догматикой, формирующей определенные религиозные представления, — с другой. В рамках данного исследования мы остановимся на первом «компоненте». К этому вопросу исследователи уже неоднократно обращались.¹ Внимание акцентиро-

¹ *Schreiner K.* Frömmigkeit in politisch-sozialen Wirkungszusammenhängen des Mittelalters. Theorie- und Sachprobleme, Tendenzen und Perspektiven der Forschung // *Mittelalterforschung an der Wende 1989* (= *Historische Zeitschrift*, Bd 20). München: De Gruyter, 1995. S. 177—226; *Schreiner K.* Frommsein in kirchlichen und lebensweltlichen Kontexten. Fragen, Themen und Tendenzen der frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung in der neueren Mediävistik // *Die Aktualität des Mittelalters* / Hrsg. von Hans-Werner Goetz. Bo-

валось на проявлениях религиозности: связи народной религии и благочестия, представлениях о святых и реликвиях, изучении поклонения, паломничестве и шествиях, литературной традиции, мистическом опыте и т. д. Кроме того, одно из направлений исследований средневековой религиозности, связанной с Девой Марией, направлено на ее почитание как «патронессы» в определенной земле или городе, на чем и будет здесь акцентировано внимание.

Средневековая религиозность не являлась замкнутым явлением и была одним из результатов исторического взаимодействия религиозного и светского в обществе. Для Средних веков, как и для античности, эти составляющие социума практически невозможно отделить друг от друга. Эту взаимосвязь стремились изучать либо с точки зрения истории социального или искусствоведческого аспектов, в результате чего «образ» терминологически мог восприниматься и через аллерию, и как вполне определенное изображение.² В по-

chum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2000. S. 57—106; *Angenendt A.* Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. 986 S.

² *Luhmann N.* Funktion der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag KG, 1977. 323 S.; *Kaufman F.-X.* Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen, 1989; *Tyrell H.* Das «Religiöse» in Max Webers Religionssoziologie // Saeculum. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1992. N 43. S. 172—230; *Tyrell H.* Das «Religiöse» in Max Webers Religionssoziologie // Saeculum. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1992. N 43. S. 230—297; *Tyrell H.* Religionssoziologie // Geschichte und Gesellschaft. Berlin: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Bd 22. S. 428—457; *Krech V.* Religionssoziologie (= Soziologische Themen—Themen der Soziologie). Bielefeld, 1999. 600 S.; *Belting H.* Bild und Publikum im Mittelalter. Berlin: Gebr. Mann, 1981. 316 S.; *Freedberg D.* The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response. Cicago; London: University of Chicago Press, 1989. 500 p.; *Belting H.* Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München: Verlag C. H. Beck, 1990. 700 S.; *Simson O., von.* Von der Macht des Bildes im Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Kunst des Mittelalters. Berlin: Gebr. Mann, 1993. 235 S.; *Wenzel H.* Hören und Sehen, Schrift

следнем случае важно выделить направление, связанное с восприятием образа (в том числе Девы Марии). Относящиеся к нему исследователи фокусировали внимание на взаимодействии между образом и зрителем, который его созерцал.³ Это характерно не только

und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. München: Verlag C. H. Beck, 1995. 626 S.; *Tripps J.* Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik. Berlin: Gebr. Mann, 1996. 326 S.; *Mundus in imagine.* Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner. Mit einem Geleitwort von Reinhart Koselleck. München: Fink, 1996. 470 S.; *Schnitzler N.* Ikonoklasmus—Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts, München: Fink, 1996. 355 S.; *Slenczka R.* Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalterlichen Kirchen (= *Pictura et Poesis*, Vol. 10). Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 1998. 307 S.; *Curschmann M.* Wolfgang Stämmeler und die Folgen: Wort und Bild als interdisziplinäres Forschungsthema in internationalem Rahmen // *Das Mittelalter und die Germanisten. Zur neueren Methodengeschichte der Germanischen Philologie. Freiburger Colloquium 1997.* Freiburg: De Gruyter, 1998. S. 115—137; *Groebner V.* «Abbild» und «Marten». Das Bild des Gekreuzigten und die städtische Strafgewalt // *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400—1600* / Hrsg. von Bernhard Jussen und Craig Koslofsky. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. S. 209—238. Подробнее историографию по этому вопросу см.: *Schnitzler N.* Ikonoklasmus—Bildersturm. S. 332—350.

³ *Lentes T.* Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination // *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur* / Hrsg. von Gottfried Kerscher. Berlin: D. Reimer Vlg, 1993. S. 120—151; *Lentes T.* Bild, Reform und curia monialium. Bildverständnis und Bildgebrauch im Buch der Reformacio Predigerordens des Johannes Meyer (1485) // *Dominicains et Dominicaines en Alsace XIII—XXI siecle. Actes du colloque de Guebwiller (8—9 avril 1994).* Conseil général du Haut-Rhin, 1995. S. 177—195; *Lentes T.* Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters // *Frömmigkeit im Mittelalter.* München: Fink, 2002. S. 179—220; *Göttler C.* Die Disziplinierung des Heiligenbildes durch altgläubige Theologen nach der Reformation. Ein Beitrag zur Theorie des Sakralbildes im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit // *Bilder und Bildersturm.* Wiesbaden: Frommann-holzboog Verlag, 1990. S. 263—298; *Hamburger J. F.* Nuns as Artists. The Visual Culture of

для немецкой исторической науки, но и для англо-американских исследователей, интересовавшихся соматическим измерением средневекового благочестия.⁴

Наряду с этим одним из популярных направлений является изучение религиозного восприятия, в том числе Девы Марии, в социальном или социально-политическом контексте, который в Средние века, как уже упоминалось, находился в тесной связи с религиозным восприятием мира и социума как его неотъемлемой части. Одним из ярких примеров тому является наличие идеи заступничества, распространявшейся либо на человека, либо на церковную общину и корпорацию, а шире — и на отдельные территории.⁵

a *Medieval Convent*. Berkely; Los Angeles; London: University of California Press, 1997. 318 p.; *Hamburger J. F.* The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany. New York: Zone Books, 1998. 608 p.

⁴ *Bynum C. W.* Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkely; Los Angeles: University of California Press, 1987. 444 p.; *Bynum C. W.* Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. New York: Zone Books, 1992. 426 p.; *Bynum C. W.* The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200—1336. New York: Columbia University Press, 1995. 368 p.; *Bynum C. W.* Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Große. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996. 302 S.; *Bynum C. W.* Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer Mediävistin // Historische Anthropologie. Kultur, Geschlecht, Alltag. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996. Bd 4. S. 1—33; *Brown P.* The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York, 1988.

⁵ *Graf K.* St. Laurentius, Stadtpatron von Duderstadt // Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart. Verlagsgesellschaft, 1997. Bd 65. S. 103—127; *Diederich T.* Stadtpatrone an Rhein und Mosel // Rheinische Vierteljahrsblätter. Bonn: Bouvier Verlag, 1994. Bd 58. S. 25—86; *Signori G.* Männlich-weiblich? Spätmittelalterliche Stadtheilige im wechselhaften Spiel von Aneignung und Umdeutung // Traverse. Barselona, 1994/2. S. 90—108; *Ebbrecht W.* Die Stadt und ihre Heiligen. Aspekte und Probleme nach Beispielen west- und norddeutscher Städte // Vestigia Monasteriensia. Westfalen—Rheinland—Niederlande, Bielefeld, 1995. S. 197—261.

Так, в некоторых средневековых городах Священной Римской империи Мария упоминается в качестве покровительницы города (*patrona civium*), как например в Страсбурге.⁶ Ее изображение можно найти, в частности, на печати нач. XIII в. и на более позднем большом государственном гербе.⁷ Другим способом репрезентации ее покровительства была надпись, встречающаяся на монетах: «*Urbem Virgo tuam serua*».⁸ Об этом есть упоминания в письменных источниках, таких как «Хроника» Якоба Твингерса фон Кенигсхофена.⁹ Однако не менее, если не более важными представляются свидетельства из источников, с которыми магистрат города часто работал и которые также являются важными свидетельствами почитания Марии. Во-первых, это книга копий юридических документов (*Kopialbuch*), которая содержит нарисованные от руки изображения Девы Марии. Во-вторых, это книга должностей (*Amtsbuch*), в предисловии к которой она восхваляется как «покровительница и главная дама города».¹⁰ Кроме того, есть упоминания о неоднократных городских процессиях в период 1474—1477 гг., т. е. в период Бургундских войн, и служении в ее честь месс, чтобы она уберегла город,¹¹

⁶ *Schreiner K.* Frömmigkeit in politisch-sozialen Wirkungszusammenhängen des Mittelalters. Theorie- und Sachprobleme, Tendenzen und Perspektiven der Forschung // *Mittelalterforschung an der Wende 1989* (= *Historische Zeitschrift*, Bd 20). S. 219—221.

⁷ *Reinhardt H.* La grande banniere de Strasbourg // *Archives alsaciques d'histoire et de l'art*. Strasbourg, 1936. Bd 15: *Archives alsaciennes d'histoire*. S. 7—17.

⁸ *Pfleger L.* Maria als Stadtpatronin des alten Strassburg // *Neuer Elsässer Kalender*. 1935. S. 89.

⁹ «*die do patrona ist und frowe des munsters und der stette*». См.: *Die Chroniken der deutschen Städte*. Bd 9. Göttingen, 1966. S. 663.

¹⁰ «*der stat Straszburg gnedige patron*». Цит по: *Heitz P.* Die Strassburger Madonna des Meisters E S. Strassburg, 1911, S. 7.

¹¹ *Signori G.* Ritual und Ereignis. Die Straßburger Bittgänge zur Zeit der Burgunderkriege (1474—1477) // *Historische Zeitschrift*. 1997. Bd 264. S. 295.

а также постановление о том, что ежегодное шествие на день Св. Луки с 1513 г. должно проводиться в честь «патронессы и защитницы города Страсбурга» Девы Марии.¹² Схожая ситуация наблюдалась и в некоторых других городах. В Хильдесхайме Домский собор был посвящен Деве Марии и в нем же хранился реликварий. Ежегодно к ярмарке, проходившей в следующую среду после Пятидесятницы, его торжественно вносили в ратушу,¹³ что символизировало отношения между духовным покровителем и властью города Хильдесхайм.¹⁴ Кроме того, она выступала в качестве покровительницы епископства.¹⁵ Аналогичная ситуация наблюдалась, например, и в Шпейере, где Дева Мария выступала в качестве патрона и города, и епископата.¹⁶

Однако одним из наиболее любопытных примеров такого покровительства является Ливония, статус которой не совсем ясен до сих пор, но зачастую считающаяся частью Священной Римской империи благодаря подчинению Немецкому ордену. Хотя зародившаяся здесь традиция относится скорее к епископату, нежели к духовно-рыцарской корпорации.

К проблематике почитания культа Девы Марии в контексте европейской культуры исследователи об-

¹² «*patronin und schirmerin der stat Strosburg*». Цит. по: *Pfleger L. Die Stadt- und Ratsgottesdienste im Straßburger Münster // Archiv für elsässische Kirchengeschichte. 1937. Bd 12. S. 52.*

¹³ *Graf K. Maria als Stadtpatronin in deutschen Städten des Mittelalters und der frühen Neuzeit // Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch — soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdruckformen. Münschen: Wilhelm Fink Verlag, 2002. S. 143.*

¹⁴ *Gussone N. Das Marienheiligtum im Domschatz zu Hildesheim. Gründungsheiligtum und Gründungsgedenken im Lebensrhythmus von Bistum, Stadt und Gesellschaft // Rhythmus und Saisonalität. Sigmaringen, 1995. S. 280.*

¹⁵ *Ibid. S. 281.*

¹⁶ *Ibid. S. 284.*

ращались неоднократно. Однако Балтийский регион стал привлекать внимание исследователей с точки зрения этого направления относительно недавно, в особенности это отразилось в трудах коллег из Прибалтики. Обращает на себя внимание количество работ по истории искусства,¹⁷ а также их связь с социальной историей,¹⁸ в том числе на фоне роста изучения движения крестоносцев.¹⁹

¹⁷ *Baniulytė A.* The cult of the Virgin Mary and its images in Lithuania from the Middle Ages until the Seventeenth century // *Acta Academiae Artium Vilnensis*. 2002. N 25. P. 157–193; *Edgren H.* Marienikonographie im Ostseeraum // *Die Stadt im europäischen Nordosten*. Helsinki; Lübeck: Schmidt-Römhild, 2001. S. 353–369; *Kurisoo M.* Sancta Anna ora pro nobis. Images and Veneration of St Anne in Medieval Livonia // *Acta Historiae Artium Balticae*. 2007. N 2. P. 18–34; *Mänd A.* Tallinna Mustpeade vannaskonna Maarja altaris ja selle ikonografiast // *Eesti kunstisidemed 15.–17. sajandil*. Tallinn: Eesti Kunstimuuseum, 2000. S. 219–239; *Mänd A.* Saints' Cults in Medieval Livonia // *The clash of cultures on the Medieval Baltic Frontier* / Ed. Alan V. Murray. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd., 2009. P. 191–223 и др.

¹⁸ *Bruiningk H., von.* Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigaschen Kirche im späteren Mittelalter. Riga: N. Kymmels Buchhandlung, 1904. 656 s.; *Gussone N.* Das Marienheiligtum im Domschatz zu Hildesheim. Gründungsheiligtum und Gründungsgedenken im Lebensrhythmus von Bistum, Stadt und Gesellschaft // *Rhythmus und Saisonalität*. Sigmaringen, 1995. S. 269–295; *Kaljundi L.* The Baltic crusades and the culture of memory: studies on historical representation, rituals and recollection of the past (unpublished PhD thesis). Helsinki: University of Helsinki, 2016. 456 p., и др.

¹⁹ *Dictionary of the Middle Ages* / Ed. Joseph R. Strayer. New York: Charles Scribner's Sons, 1983. Vol. 3. P. 306; *Jähnig B.* Festkalender und Heiligenverehrung beim Deutschen Orden in Preussen // *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter. Ordines militares. Colloquia Torunensia historica*. 1993. S. 177–188; *Mänd A.* The Altarpiece of the Virgin Mary of the Confraternity of the Black Heads in Tallinn: Dating, Donors, and the Double Intercession // *Acta. Historiae Artium Balticae*. 2007. N 2. P. 35–53; *Jensen K. V.* Sacralization of the Landscape: Converting Trees and Measuring Land in the Danish Crusades against the Wends // *Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier* / Ed. Alan V. Murray. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd., 2009. P. 141–150, и др.

В Средние века эта территория неоднократно фигурировала как «Терра Мариана».²⁰ Истоки этого восходят к началу крестовых походов. Одной из серьезных проблем была необходимость сакрализации этих земель.²¹ В Ливонии этот процесс шел двумя основными путями. Во-первых, культивировалось представление об этом регионе как о «земле обетованной», а во-вторых, что не менее важно, ее называли «уделом Девы Марии».²² Ливония в этой ситуации выступала, с одной стороны, аналогом земель, на которых велись крестовые походы, а с другой — продолжением идеи сакрализации. Ситуацию можно сравнить с идеей освобождения Палестины, считавшейся землей Христа.²³

Связь между ливонскими землями и фигурой Девы Марии неоднократно подчеркивается в хронике Ливонии Генриха Латвийского,²⁴ подробно описавшего

²⁰ *Tyerman Ch.* Henry of Livonia and the Ideology of Crusading // *Crusading and Chronicle writing on the medieval Baltic frontier. A companion to the Chronicle of Henry of Livonia* / Ed. M. Tamm, L. Kaljundi, C. S. Jersten. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2011. P. 26.

²¹ *Tamm M.* How to justify a crusade? The conquest of Livonia and new crusade rhetoric in the early thirteenth century // *Journal of Medieval history*. 2013. Vol. 39, N 4. P. 32.

²² *Ibid.* P. 76.

²³ *Tyerman Ch.* Expansion and the Crusades // *A Companion to the Medieval World* / Ed. C. Lansing, E. D. English. Malden: Wiley-Blackwell, 2009. P. 462–463; *Radler G.* Der Beitrag des Deutschordenslandes zur Entwicklung der Schreinmadonna (1390–1420) // *Sztuki w kręgu zakonu krzyżackiego w Prusach i Inflantach* / *Die Kunst des Deutschen Orden in Preussen und Livland* / *Studia Borusico-Baltica Torunensia Historiae Artium*. 2. / Ed. M. Wozniak. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1995. S. 164; *Kaljundi L.* The Baltic crusades and the culture of memory: studies on historical representation, rituals and recollection of the past (unpublished PhD thesis). Helsinki: University of Helsinki, 2016. P. 70.

²⁴ Тамм, в частности, отметил, что хронист упомянул в данном контексте Деву Марию около 40 раз (*Vynut C. W.* Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkely; Los Angeles: University of California Press, 1987. S. 447).

деятельность епископа (впоследствии архиепископа) Риги Альберта. О распространении этой идеи свидетельствует упоминание о Ливонии, находящейся под покровительством Девы Марии, в хронике Арнольда Любекского: «В 1186 году от воплощения Слова достопочтенный муж Мейнхард основал в Ливонии, в месте под названием Рига, епископскую кафедру, отданную под покровительство Пресвятой Матери Божьей Марии».²⁵ О широкой популярности этого сюжета свидетельствуют также проповеди Цезария Гейстербахского о Христе и его рождении, законченные им, предположительно, в 1225 г. Среди них встречаются и поучения из Ливонии, предположительно услышанные от Бернарда из Липпе, бывшего настоятеля монастыря в Дюнамюнде, а позже епископа Семигальского. Эта история, вероятно, была создана цистерцианцами, с которыми также часто связывают распространение культа Девы Марии в балтийском регионе.²⁶ Возможно, они желали упрекнуть датского короля Вальдемара III,²⁷ стремившегося захватить Ливонию, «освобожденную» немецкими крестоносцами и посвященную Божьей Матери: «Beate Dei Genitrici dedicata, namus que hodie vocatur terra beate Virginis».²⁸ В хронике Генриха Латвийского примечателен следующий фраг-

²⁵ Арнольд Любекский. Славянская хроника // Адам Бременский, Гельмольд, Арнольд Любекский. Славянские хроники / *Mediaevalia*. М.: Русская панорама, 2011. С. 425. «Anno igitur verbi incarnate 1186 fundata est sedes episcopalis in Livonia a venerabili viro Meinhardo, intitulata patrocinio beate Dei genitricis Marie. in loco qui Riga dicitur» (Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag KG, 1977. S. 213).

²⁶ *Belting H.* Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München: Verlag C. H. Beck, 1990. S. 360.

²⁷ *Tamm M.* Communicating Crusade. Livonian Mission and the Cistercian Network // *Ajalooline Ajakiri*. 2009. N 3–4. P. 263.

²⁸ *Caesarius of Heisterbach, Homiliae Nr. 234* // *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach* / Hrsg. A. Hilka. Bonn: Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, 1933. Bd 1. S. 159.

мент, описывающий возвращение датского наместника Годескальда: «А поелику он, быть может, прибыл в Ливонию без воли Того, который повелевает ветрами, потому незаслуженно, и поднялись против него противные ветры, и солнце справедливости ему не светило, потому что он оскорбил Матерь Господа, Марию, которая называется звездой моря и которая поэтому не указала ему верного пути. Удаленный таким образом из Ливонии, оный рыцарь возвратился домой в Данию и отказался от королевского фохтейства в земле Пресвятой Девы. Так, так звезда моря всегда покровительствовала своей Ливонии! Так, так всегда защищала свою духовную землю Повелительница мира и Владычица всех земель».²⁹ С одной стороны, этот отрывок отражает отрицательное отношение к присутствию датской короны в Ливонии, а с другой стороны, он подчеркивает особый статус этих земель через упоминание не только Девы Марии, но и самого Господа Бога.

Отчасти успех распространения культа Девы Марии можно объяснить позицией папства, благосклонно относившегося к епископу Рижскому Альберту после его выступления на IV Латеранском соборе в 1215 г. На этом соборе была обозначена, согласно хронике Генриха Латвийского, связь между Ливонией и Святой Зем-

²⁹ Ливонская Хроника Генриха Латышского: Сборник материалов и статей по истории Прибалтийского края. Рига: Типография А. И. Липинского, 1877. Т. 1. С. 242. «*Et quia fortassis contra voluntatem ipsius, qui [ventis imperat], venerat in Lyvoniam ideo non immerito venti contra eum insurrexerunt et sol iusticie non illuxit ei, eo quod Mariam matrem eius offenderat, qui maris dicitur stella, quapropter et ipsa certam ipsi viam non ostendit. Taliter idem miles expulsus a Lyvoniam rediit in Daciam, abrenunciando deinceps in terra beatae virginis regalem advocaciam. Sic, sic maris stella suam semper custodit Lyvoniam; sic, sic mundi domina terrarumque omnium imperatrix specialem suam semper defendit*» (Simson O., von. Von der Macht des Bildes im Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Kunst des Mittelalters. Berlin: Gebr. Mann, 1993. S. 179).

лей. В источнике приводятся слова епископа Альберта: «Ты, святой отец, святую землю иерусалимскую, землю Сына, не оставляешь заботою, потому ты должен и Ливонию, землю Матери». ³⁰

Другим, не менее важным фактором, способствовавшим укреплению Девы Марии в качестве покровительницы Ливонии, был приход в эти земли Немецкого ордена, что ознаменовало собой начало нового этапа в развитии Ливонии с конца 30-х годов XIII в. ³¹

Дело в том, что Дева Мария считалась покровительницей этой духовно-рыцарской корпорации, полное название которой было «Fratres hospitalis sanctae Mariae Teutonicorum Ierosolimitati». Подобный характер взаимоотношений подчеркивался и в хрониках более позднего времени, например в одной из самых известных орденских хроник — «Хронике земли Прусской» Петра из Дусбурга. ³² Отношение к Деве Марии проявилось и в названии орденских крепостей в Пруссии и Ливонии, к числу которых, например, относились Мариенбург, Мариенвердер, Фрауенбург и Мариенхаузен. ³³

³⁰ Ливонская Хроника Генриха Латышского. С. 197. «*Et ait episcopus: Sicut, inquit, pater sancte, terram sanctam Ierosolimitanam, que est terra filii, sanctitatis studio fovere non desinis Lyvoniā, que est terra matris*» (Simson O., von. Op. cit. S. 132).

³¹ Dictionary of the Middle Ages / Ed. Joseph R. Strayer. New York: Charles Scribner's Sons, 1983. Vol. 3. P. 306; Mänd A. Saints' Cults in Medieval Livonia // The clash of cultures on the Medieval Baltic Frontier / Ed. Alan V. Murray. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd., 2009. P. 191–194.

³² Arnold U. Maria als Patronin des Deutschen Ordens im Mittelalter // Terra Sanctae Mariae. Mittelalterliche Bildwerke der Marienverehrung im Deutschenordensland Preussen / Hrsg. G. Eimer u. a. Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, 2009. S. 32; Dygo M. The Political Role of the Virgin Mary in Teutonic Prussia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries // Journal of Medieval History. 1989. N 15. P. 68–70.

³³ Barber R. The Knight and Chivalry. Suffolk: Boydell Press, 2000. P. 316.

Генрих Латвийский упоминает, что в 1208 г. армия крестоносцев, включавшая рыцарей Ордена меченосцев и Немецкого ордена, при участии августинского аббата Теодорика после взятия крепости селов воздвигла на валу стяг с изображением Девы Марии: «Аббат же и пробст и прочее духовенство вошли в замок, где приготавливали селонов к принятию крещения, окропили замок святою водою и на валу водрузили хоругвь Пресвятыя Марии».³⁴

Однако эта позиция фигурировала не только в связи с контактами с папством или в хрониках, но и в источниках правового характера. Так в 1257 г. Альберт II Зуэрбеер, архиепископ Риги, в дарственной цистерцианскому монастырю в Риге, упоминая Деву Марию, подчеркивает: «Cui et ipsa Livonia specialiter ist dicatai».³⁵ О том, что Ливония принадлежит Марии, упоминается и в письме Немецкого ордена к папской курии.³⁶ Орден не только активно участвовал в распространении описываемого культа, но и, возможно, поддерживал формирование определенной иконографии.³⁷ В орденских церквях наиболее распространенным был образ Марии «во славе». По мнению М. Дыго, возможно, на эту иконографию серьезное влияние оказала Бо-

³⁴ Ливонская Хроника Генриха Латышского. С. 127. «*Unde abbas et prepositus cum aliis sacerdotibus ascendentes ad ipsoi in castrum, ad fidem iniciando eos instruunt et asper gentes castrum aqua benedicta et vexillum beate Mariae in arce figunt*» (Simon O., von. Op. cit. S. 54).

³⁵ Edgren H. Marienikonographie im Ostseeraum. S. 353–369.

³⁶ Bruiningk H., von. Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigaschen Kirche im späteren Mittelalter. Riga: N. Kymmel's Buchhandlung, 1904. S. 324; Lentjes T. Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination // Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur / Hrsg. von Gottfried Kerscher. Berlin: D. Reimer Vlg, 1993. S. 195.

³⁷ Baniulyté A. The cult of the Virgin Mary and its images in Lithuania from the Middle Ages until the Seventeenth century // Acta Academiae Artium Vilmensis. 2002. N 25. P. 160.

гемия.³⁸ Другим характерным вариантом изображения Девы Марии, распространенным в орденских землях, была так называемая «Schreinmadonna», т. е. деревянное изображение Божьей Матери, которое раскрывалось, иногда являясь частью алтаря.³⁹

Важно также отметить, что, возможно, культ Девы Марии в Немецком ордене стал одним из стимулов развития культа Св. Анны, ее матери, что проявилось и в орденском календаре. В нем в первой половине XIV в. статус праздничных дней получили Рождество Богородицы (8 сентября), имевшее статус *totum duplex*,⁴⁰ и зачатие Девы Марии (8 декабря).⁴¹ Популярность культа Св. Анны в том же столетии наблюдалась и в городах Ганзы.⁴²

Параллельное развитие обоих культов не только в церковной, но и в городской среде заставляет задуматься о возможном процессе культурного трансфера под влиянием торговли или миграции населения. Насколько в этой ситуации можно говорить о «специфичности» ливонской иконографии? Одним из ярких примеров подобного культурного и экономического взаимодействия является алтарь Девы Марии в Доме Черноголовых в Ревеле (Таллине). Данный вопрос тре-

³⁸ *Dygo M.* The Political Role of the Virgin Mary in Teutonic Prussia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries // *Journal of Medieval History*. 1989. N 15. P. 64.

³⁹ *Arnold U.* Maria als Patronin des Deutschen Ordens im Mittelalter. S. 246.

⁴⁰ *Lebigue J.-B.* Initiation aux manuscrits liturgiques. Ecole thématique. Ateliers du Cycle thématique de l'IRHT de l'année 2003—2004. P. 154. <http://aedilis.irht.cnrs.fr/liturgie/> (Accessed 29 January 2017).

⁴¹ *Jähniß B.* Festkalender und Heiligenverehrung beim Deutschen Orden in Preussen // *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter. Ordines militares. Colloquia Torunensia historica*. 1993. S. 181.

⁴² *Mänd A.* Tallinna Mustpeade vannaskonna Maarja altari ja selle ikonograafia. S. 21.

бует более подробного разбора, превышающего размеры статьи. Однако следует отметить, что на протяжении Средних веков в Ливонской конфедерации, наиболее крупные города которой входили в состав Ганзейского союза, активно развивались торговые связи с другими городами Ганзы и Империи. В частности, алтари заказывались и приобретались в разных местах, что не позволяет говорить о какой-либо «ливонской» специфике иконографического образа Девы Марии.

Формирование ее культа в балтийском регионе не кажется исключительным явлением, принимая во внимание, что начало этого процесса связано с эпохой христианизации и Крестовых походов. Похожий пример можно наблюдать на Пиренейском полуострове в период Реконквисты, в ходе которой также неоднократно использовался образ Девы Марии. Тем не менее специфика земель Ливонской конфедерации заключается в том, что эта территория считалась «Тегга Магіана», т. е. землей Девы Марии, что приравнивало святость этого региона к Святой Земле, являвшейся в идеологическом смысле землей ее Сына, т. е. Христа. Учитывая то, что в Ливонии действовало несколько сил (с одной стороны — епископ Рижский, а с другой — Немецкий орден, чьим покровителем была Дева Мария), можно говорить о нескольких факторах формирования ее культа и иконографического образа. Отдельного внимания заслуживает вопрос о влиянии традиций разных земель Империи, из которых происходили не только представители церковных институтов, но и братья духовно-рыцарской корпорации.

Г. Е. Боков

**«АПОСТОЛ ПРОСВЕЩЕНИЯ», ОПЕРЕДИВШИЙ
СВОЕ ВРЕМЯ, О «СОВЕРШЕННОЛЕТИИ»
В ДЕЛАХ РЕЛИГИИ (НЕКОТОРЫЕ ШТРИХИ
К ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И. КАНТА)**

В 1784 г. И. Кант написал статью «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» По его словам, «Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого».¹ При этом, замечает Кант, «несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное».²

Кант создал совершенно оригинальное, не имевшее аналогов в прошлом учение о религии, которое, будучи важнейшей частью всей его философской системы, выделяет его среди всех своих современников как одного самых выдающихся философов религии, безусловно опередившего свое время. Актуальность его те-

¹ Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Сочинения: В 8 т. Т. 8: Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. М.: ЧОРО, 1994. С. 29.

² Там же. С. 36.

зиса о «совершеннолетии» в делах религии и сегодня не вызывает сомнений.

Кант — философ эпохи Просвещения, гораздо более глубокий, чем все критики религии из числа его непосредственных предшественников и современников, особенно тех из них, что сводили религию к «суевериям» и пытались «отделаться» от нее теорией обмана. Как просветитель, он верит в силу прогресса и требует свободы *«публично пользоваться собственным разумом»*.³ Вместе с тем осуждает революции, справедливо утверждая, что с отменой старых предрассудков появляются новые, тогда как на деле следует осуществить *«истинную реформу образа мыслей»*.⁴

Как никто другой среди мыслителей Нового времени, Кант осознает, что свобода — это, прежде всего, ответственность, причем ответственность в первую очередь перед самим собой, ответственность за свой выбор самостоятельно мыслить. Справедливо было бы сказать, что он не собирается «устранять» религию, как это предлагают некоторые другие просветители его времени, но выступает против тех форм подчинения религиозным авторитетам, которые предполагают своего рода «потребительское» отношение к вере.

Просвещение для Канта — это квинтэссенция всего Нового времени, и девизом Просвещения он называет формулу *«Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом!»*, упрекая многих людей не в недостатке рассудка, а именно в лени и трусости им пользоваться. Большая часть людей, пишет он, «охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами».⁵ Кант замечает: «Если за-

³ Там же. С. 31.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 29.

дать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет такой: нет, но, наверно, мы живем в век *просвещения*», когда «открыта дорога» к «выходу из состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине». ⁶

Говоря о религии, Кант утверждает, что просвещенный государь не долженничего «предписывать людям в религиозных делах, а предоставлять им в этом полную свободу». Он полагает даже, что избавление от религиозной опеки граждан со стороны государства— это нечто большее, чем веротерпимость, повторяя, что необходимо предоставить свободу каждому «пользоваться собственным разумом в делах, касающихся совести». ⁷ Однако и здесь его позиция отлична от взгляда многих просветителей, выступавших с критикой церкви. Кант полагает, что в государстве церковь обязательно должна быть, более того, каждый гражданин должен ее посещать. Но это мыслится им не как нечто, предписанное политически, а как своего рода «осознанная необходимость», как действие сознательное и оправданное собственной совестью. При этом Кант пишет, что, если пастор или проповедник должен выполнять свою службу так, как это от него требуется, «он может сказать: наша церковь учит так-то и так-то; вот доводы, которые она приводит», но далее этот человек располагает «неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени». ⁸

Кант разделяет частное и публичное «применение своего разума», подразумевая, что в первом случае служитель церкви «не свободен и не может быть свободным, так как он выполняет чужое поручение». Такой пастор говорит со своей общиной для «прак-

⁶ Там же. С. 35.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 32—33.

тической пользы» слушателей, что не противоречит «внутренней религии» проповедника. В другом случае публично, т. е. посредством своих произведений, пастор обращается к «настоящей публике», говорит «с миром», и тогда его долг — сообщать «все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел». Кант замечает: «В этом нет ничего такого, что могло бы мучить его совесть»,⁹ имея в виду, что здесь говорится только о том именно, что пойдет на благо человеку и не противоречит «истинной религии».

Говоря о совести, Кант подразумевает так называемую «внутреннюю религию», связывая ее со своей этикотеологией. По его мнению, «внутренняя религия» гораздо важнее, чем «внешняя», под которой он подразумевает исторические и изменчивые религиозные формы, зависящие от определенного уровня знаний в конкретную эпоху. Однако и здесь его взгляд решительно отличается от позиции других просветителей. Как глубокий мыслитель, Кант вовсе не призывает отказаться от этих форм, от существующей «внешней религии», что не только невозможно, но и вредно. Он лишь показывает, что истинное служение должно быть созвучно совести, а культовая практика не может быть первичной по отношению к реализации заповедей, при которой человек делает все от него зависящее, чтобы стать лучше и тем способствовать достижению всеобщего блага.

Философский путь Канта хорошо известен, хотя его философии религии редко уделяется должное внимание. Он начинал с вопросов мироустройства и в своем раннем труде «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) поставил себе цель «найти то, что

⁹ Там же.

связывает между собой в систему великие звенья Вселенной во всей ее бесконечности; показать, как из первоначального состояния природы на основе механических законов образовались сами небесные тела и каков источник их движений».¹⁰

Вполне осознавая всю глобальность своего замысла, молодой Кант пытается отвести от себя упрек в «богоотступничестве», который он ожидает «со стороны религии». Как последователь Ньютона, он «осмеливается» «приписывать природе, предоставленной самой себе, такие следствия, в которых справедливо усматривают непосредственную руку Всевышнего».¹¹ Однако Кант убежден, что Бог — «источник самого бытия и первых законов его действия»,¹² хотя и признает, что его взгляды несколько схожи с учением атомистов.

Он отмечает, что «многие стали атеистами, воспринимая лишь внешнюю сторону» доводов об образовании мироздания из всеобщего рассеяния «первичного вещества всех небесных тел, или, как они их называют, атомов».¹³ Но, в противоположность Эпикуру, который, «нисколько не смущаясь, утверждал даже, что атомы, дабы стала возможной их встреча, без всякой причины отклоняются от своего прямолинейного движения», по мнению Канта-деиста, «материя подчинена некоторым необходимым законам», «некоему мудрому замыслу», и такой «господствующей над ней первопричиной» «должен быть Бог».¹⁴ Об этом же говорится и в работе «Исследование вопроса, претерпела ли земля в своем вращении вокруг оси, благодаря кото-

¹⁰ Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Сочинения: В 8 т. Т. 1: Докритические произведения. С. 115.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 120.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 121.

рому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времен своего возникновения» (1754).

Следующая, занимающая Канта проблема, еще более грандиозна, чем возникновение Вселенной, — это вопрос о возможностях доказать бытие Бога. Сочинение «Единственно возможное основание для доказательств бытия Бога» (1763) в этом смысле является очень показательным, поскольку развитие представленных здесь мыслей найдет окончательное выражение в первой «Критике». Трактат состоит из трех разделов, из которых, по словам автора, «первый приводит само основание для доказательства, второй раскрывает его большую пользу, а третий излагает те соображения, которые должны показать, что никакое другое основание для доказательства бытия Бога невозможно».¹⁵

Крайне скрупулезно разбирая все возможные способы доказательства бытия Бога, Кант начинает их опровергать, что вовсе не мешает ему утверждать, что Бог есть. В частности, он категорически отвергает тот вариант онтологического доказательства, который был разработан Декартом (картезианское доказательство), и вместе с тем всю метафизику XVII в., а также и просвещенческий пафос XVIII в., с их верой в безграничные возможности разума. «Прежде всего, — пишет он, — выдумывают себе понятие о некоторой возможной вещи, как будто в ней соединено все истинное совершенство», после чего «от возможности самого совершенного существа заключают к его существованию». Поскольку же «существование вообще не есть предикат, а следовательно, и не предикат совершенства», то и от понятия Бога нельзя заключить его бытие.¹⁶

¹⁵ Кант И. Единственно возможное основание для доказательств бытия Бога // Сочинения: В 8 т. Т. 1: Докритические произведения. С. 389.

¹⁶ Там же. С. 490, 491.

В «Критике чистого разума» (1781) Кант стремится определить границы познавательных возможностей разума, поэтому критика доказательств бытия Бога — важнейшая часть этого фундаментального философского труда. Глубоко разработанное им понятие «трансцендентальное» происходит от латинского глагола *transcendo* («переходить», «переступить») и образовано от прилагательного *transcendentalis* («перешагивающий», «выходящий за пределы»). Оно противопоставлено «трансцендентному» — всему тому, что, согласно кантовскому учению, находится за пределами возможного человеческого опыта. Трансцендентное, или божественное, — это предмет спекуляций теологии, однако, лишая ее возможности рационального обоснования бытия Бога, Кант подрывает ее основания, равно как и всей европейской метафизики, особенно метафизики XVII в., преимущественно строившейся на философской или естественной теологии. Кант пишет, что его «критика самого чистого разума» есть «критика способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта» и представляет собой «решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение как источников, так и объема и границ метафизики на основании принципов». ¹⁷

Определяя «трансцендентальное» как «всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*», Кант пишет, что цель «трансцендентальной диалектики» — «вскрыть ложный блеск» «беспочвенных притязаний» разума, который «расправляет свои крылья, чтобы

¹⁷ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: В 8 т. Т. 3: Критика чистого разума. С. 11–12.

одной лишь силой спекуляции выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира» и тщится доказать бытие Бога.¹⁸ Понятие Бога, или «высшей сущности», для Канта есть «трансцендентальный идеал» чистого разума, который определяется как совокупность «всех возможных предикатов вещей» и персонифицированная (взятая «*in individuo*») «идея совокупности всего возможного».¹⁹ Чистый разум, следовательно, полагает Бога как некую совершенно особую реальность, в которой пытается усмотреть свое *предельное основание* или «*основание возможности всех вещей*».²⁰

Кант критикует три способа доказательства бытия Бога, которые только возможны «исходя из спекулятивного разума», при этом космологическое и телеологическое (физико-теологическое) сводятся им к онтологическому (картезианскому) доказательству. Демонстрируя границы чистого разума, Кант замечает, что «понятие абсолютно необходимой сущности есть чистое понятие разума, т. е. лишь идея, объективная реальность которой далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней».²¹ Согласно Канту, «предмет идеала разума, находящийся только в разуме», есть для него *первосущность, или высшая сущность, или сущность всех сущностей*. Однако, отмечает Кант, «все это означает не объективное отношение действительного предмета к другим вещам, а отношение идей к понятиям, и мы остаемся в совершенном неведении относительно существования сущности, обладающей столь исключительным превосходством».²²

Что, однако, означает такое «неведение» спекулятивного разума относительно бытия Бога? Немецкий

¹⁸ Там же. С. 98, 447.

¹⁹ Там же. С. 435—436.

²⁰ Там же. С. 440.

²¹ Там же. С. 448.

²² Там же. С. 439.

философ и поэт Г. Гейне в третьей книге своего труда «К истории религии и философии в Германии» писал, что «Критика чистого разума» Канта есть меч, отрубивший в Германии голову деизму». ²³ Отмечая, что изданная в 1781 г. эта книга не была сразу замечена и лишь в 1789 г. (после ее второго издания в 1787 г.) стала общеизвестной, Гейне проводит параллели с началом революции во Франции. Он пишет, что Кант, «этот великий разрушитель в царстве мысли, далеко превзошел своим терроризмом Максимилиана Робеспьера». По словам Гейне, если в руках последнего была лишь судьба короля, который к тому же «успел потерять голову раньше, чем ее отрубили», то первый решал проблему гораздо глобальнее — проблему бытия Бога. ²⁴ Утверждая, что с той поры, как Кант опроверг доказательства бытия Бога, «деизм скончался в царстве спекулятивного разума», Гейне замечает, что «быть может, понадобится еще несколько столетий, прежде чем эта траурная весть станет общим достоянием, — что до нас, то мы уже давно облачились в траур». ²⁵ По его мнению, «трансцендентальное идеальное существо, которое мы до сих пор называли Богом, есть не что иное, как простое мышление. Оно возникло из естественной иллюзии». ²⁶

Такое понимание философии религии Канта, которое стало популярным благодаря этому романтическому бунтарю-богоборцу, утописту и старшему другу К. Маркса, однако, не оправдано и не справедливо.

²³ Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 6: К различному пониманию истории. К истории религии и философии в Германии. Романтическая школа. Духи стихий. Флорентийские ночи. М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1958. С. 96.

²⁴ Там же. С. 97.

²⁵ Там же. С. 105.

²⁶ Там же. С. 106.

Гейне, безусловно, хотел видеть Канта атеистом, каким тот никогда не был. Действительно, Кант порывает с деизмом и естественной теологией, однако в первой «Критике» Кант решает вовсе не проблему бытия Бога — он решает вопрос, который впоследствии станет основополагающим и для Гегеля, — вопрос о понятии Бога, о тождестве понятия и бытия. Гейне прав, когда в другом месте замечает, что *идеи* движут людьми, и «люди действия» находятся «на службе» у «людей мысли». ²⁷ Есть ли, в таком случае, у человечества *идея*, сравнимая по своим масштабам и значимости с идеей Бога?

Решая в первой «Критике» вопрос: «Что я могу знать?», в «Трансцендентальной диалектике» Кант работает над проблемой, которую можно было бы сформулировать так: могу ли я что-то знать о бытии Бога? И если он показывает границы спекулятивного разума, то только для того, чтобы утверждать, что представление о Боге как «идеале» в действительности необходимо не столько спекулятивному, сколько практическому разуму, который исходит из моральных оснований. Помимо того, что Кант прямо пишет об этом в первой «Критике», задолго до ее написания он замечал на полях своей книги «Наблюдения за чувством прекрасного и возвышенного» (1764): «Познание Бога или умозрительно и, как таковое, недостоверно и подвержено опасным заблуждениям, или морально — через веру, и это познание не мыслит в Боге никаких других свойств, кроме тех, которые преследуют моральную цель». ²⁸ Именно этике и вместе с тем «моральной» вере посвящена вторая «Критика» Канта — «Критика практического разума» (1789), в которой он

²⁷ Там же. С. 95.

²⁸ Кант И. Заметки в книге «Наблюдения за чувством прекрасного и возвышенного» // Сочинения: В 8 т. Т. 2: Докритические произведения. С. 380.

предлагает ответ на вопрос: «Что мне надлежит делать?» и где предлагается новое, «моральное» доказательство бытия Бога, необходимое, по его мнению, с «практической» точки зрения.

Разграничив сферы спекулятивного (теоретическое знание) и практического (мораль) разума, Кант подобным образом поступает и с теологией. Он определяет теологию как «познание первосущности» и прежде отделяет теологию, основанную только на откровении («*theologia revelata*»), от теологии, основанную «на одном лишь разуме» и ставшую частью философских систем («*theologia rationalis*»). При этом последняя, т. е. философская теология, также делится им на две части, которые можно было бы назвать теоретической и практической. Она «мыслит свой предмет» либо с помощью «одних лишь трансцендентальных понятий (*ens originarium, realissimum, ens entium*) и называется *трансцендентальной* теологией», либо «посредством понятия, которое она заимствует из природы (нашей души) как высшая интеллигенция», и в таком случае «должна называться *естественной* теологией». ²⁹ В первом случае, по словам Канта, речь идет о познании Бога на основе *космотеологии* и *онтотеологии*, во втором — *физикотеологии* и *этикотеологии*, определяемой как «убеждение в существовании высшей сущности, основывающееся на нравственных законах». ³⁰

К этому вопросу Кант обращается и в других работах, в том числе и в своем главном труде по философии религии «Религия в пределах только разума» (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793). ³¹

²⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 474.

³⁰ Там же. С. 475.

³¹ См. подробный анализ: Шохин В. К. Философия религии и ее исторические формы (античность—конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. С. 588—625.

Уже в Предисловии он пишет о разграничении сфер теологии и философии религии, поэтому справедливо замечание о необходимости более точного перевода этого названия на русский язык, а именно — «Религия в границах одного только разума» (слово «границы» было для Канта существенно важно, чтобы подчеркнуть... что он ни в коем случае не покушается на то, чтобы эти границы перейти, вторгшись в домен боготкровенной теологии».³² Буквальный перевод: «Религия в пределах границы одного лишь разума»).

«Религия в границах одного только разума» — это компендиум четырех, относительно самостоятельных частей или «трактатов», в котором, как писал сам Кант, он решал третью задачу своего плана — «На что я смею надеяться?».³³ По его признанию в знаменитом письме к К. Ф. Штейдлину (1793), в этом трактате он пытался открыто изложить, как он мыслит «возможное соединение христианской религии с чистым практическим разумом», поскольку «основывающийся на Библии теолог может противопоставить разуму только тот же разум».³⁴ В том же письме дается и краткая предыстория публикации этого сочинения, связанная с цензурой со стороны теологического факультета, что также нашло отражение в работе Канта «Спор факультетов» (1798).

В разделе «Спор философского факультета с богословским» он пишет, что «основывающийся на Библии» богослов «черпает свои наставления не из разума, а из Библии», и в том случае, когда он, для истолкования Библии, прибегает к помощи разума, он перепрыгивает «стену церковной веры» и попадает на

³² Там же. С. 591.

³³ Кант И. Письмо К. Ф. Штейдлину // Сочинения: В 8 т. Т. 8: Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. С. 554.

³⁴ Там же.

открытое, свободное поле собственных суждений и собственной философии».³⁵ Что же касается философии как таковой, то здесь «должно мыслить» свободно, в соответствии с разумом, т. е. «сообразно с принципами мышления вообще».³⁶ Именно это и делает философ религии («рациональный богослов»), который «есть знаток разума для религиозной веры, следовательно, для веры, покоящейся на внутренних законах, которые могут быть развиты из собственного разума каждого человека».³⁷

Что означает вера, «покоящаяся на собственных законах», или «моральная» вера? Сопоставляя этико-теологию и онтотеологию, Кант замечает, что первая предполагает веру в живого Бога, тогда как в случае с онтотеологией в Боге хотят усмотреть лишь «корень вещей».³⁸ Кант пишет, что идея Бога есть положенное в самом спекулятивном разуме стремление к окончательной завершенности картины мира, к поиску своего предельного основания, которое есть «основание возможности всех вещей». Спекулятивный разум ищет в Боге именно понятие — «понятие всей реальности», при этом «вовсе не требуя, чтобы вся эта реальность была дана объективно и сама составляла вещь».³⁹ На этом пути, утверждает Кант, бытие Бога «нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть»,⁴⁰ при этом есть другой путь, и им именно и является этикотеология, ведь «нравственные законы не только предполагают существование высшей сущности, но и, будучи в некотором ином отношении безусловно необходимыми,

³⁵ Кант И. Спор факультетов // Сочинения: В 8 т. Т. 7: К вечному миру. Спор факультетов. Антропология. Успехи метафизики. С. 64, 66.

³⁶ Там же. С. 70.

³⁷ Там же. С. 80.

³⁸ Кант И. Критика чистого разума. С. 475.

³⁹ Там же. С. 440.

⁴⁰ Там же. С. 481.

с полным правом постулируют ее, хотя, конечно, лишь практически». ⁴¹

Учение Канта о практическом разуме и кантовское «моральное доказательство» бессмертия души и бытия Бога Гейне называл «фарсом». По его словам, Кант «штурмовал небо» и «перебил весь гарнизон», «сам верховный владыка небес, не будучи доказан, плавает в своей крови», а старый слуга «неумолимого» философа Лампе «в качестве удрученного зрителя» стоит рядом, с зонтиком под мышкой, и тихо плачет. Нет больше Бога, «нет больше ни всеобъемлющего милосердия, ни отеческой любви, ни потустороннего воздаяния за посюстороннюю воздержанность, бессмертие души лежит при последнем издыхании». Тогда-то, замечает Гейне, «Кант разжалобился и показал, что он не только великий философ, но и добрый человек». «Старому Лампе нужен Бог, иначе бедняк не будет счастлив, — а человек должен быть счастлив на земле — так говорит практический разум, — так уж и быть — ну, пусть практический разум дает поруку в бытии Божьем». ⁴²

В действительности, фарсом представляется то, как Гейне искажил учение Канта. Кант был великий гуманист — пожалуй, величайший среди всех просветителей, безусловно опередивший свое время, и сам он благодарил за прививку любви и уважения к человеку Ж.-Ж. Руссо. ⁴³ Он писал: «Чрезвычайно важно для человека знать, как надлежащим образом занять свое место в мире, и правильно понять, каким надо быть, чтобы быть человеком». ⁴⁴ В этом — краеугольный ка-

⁴¹ Там же. С. 476.

⁴² Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. С. 105—106.

⁴³ Кант И. Заметки в книге «Наблюдения за чувством прекрасного и возвышенного». С. 373.

⁴⁴ Там же.

мень всей кантовской философии. «Если существует наука, действительно нужная человеку, — повторял Кант, — то это та, которой я учу — а именно, подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком».⁴⁵

В этом смысле сравнения Гейне Канта с Робеспьером беспочвенны, а сарказм об «убийстве Бога» (по аналогии с убийством короля) не обоснован. Бог любви и милосердия, т. е., как говорит и сам Кант, живой Бог, не может пребывать в царстве мысли (хотя Гегель, позднее, считал именно так). В этом смысле, безусловно, Кант наследует идеи Реформации, более того, будучи пиетистом, он более последователен, чем другие философы-протестанты. Вслед за Лютером, по существу, он ставит на первое место личную веру (хотя и категорически осуждает религиозную экзальтацию и, в отличие от таковой, называет «высшую» форму веры «моральной») и с новой силой обрушивается на схоластику, фактически упраздняя заодно и всю метафизику с естественной теологией XVII—XVIII вв.

Действительно, Кант прослыл человеком холодным, даже бесстрастным, в том числе и в отношении религии, казалось бы вовсе не имеющим «религиозного чувства», однако это не помешало протестантским теологам, начиная с такого крупного религиозного мыслителя, как Ф. Шлейермахер, обращаться к его учению, благодаря чему, собственно, либеральная теология и состоялась. Решая проблему веры и разума, категорически разграничивая их, Кант предлагает *«упразднить, уничтожить»* мнимое, якобы метафизическое знание сверхчувственного, сверхопытного, сверхприродного, божественного с тем, чтобы поставить на место этого претенциозного заблуждения

⁴⁵ Там же.

реальную религиозную веру, которая не требует теоретических доказательств того, в существовании чего она убеждена, не нуждается в таких доказательствах, ибо она именно вера».⁴⁶

В «Критике чистого разума» Кант отмечал, что веру следует отличать от мнения и знания. Вера определяется им как «признание истинности суждения», которое «имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным».⁴⁷ В этом смысле вера не представляет собой источника знания, однако она и не должна быть знанием. По мнению Канта, область веры — царство практического разума, она представляет собой «практическое намерение» в отношении или *умения*, или *нравственности*. В первом случае это «намерение» применимо «для любых и случайных целей», во втором — для «безусловно необходимых целей».⁴⁸

Говоря о вере в Бога, Кант отмечает: «Хотя в теоретическом знании о мире я не располагаю ничем, что необходимо предполагало бы эту мысль как основание моего объяснения явлений в мире, и скорее я обязан пользоваться своим разумом так, как будто все есть только природа», тем не менее и несмотря на это, «я твердо верую в Бога», и эта вера гораздо глубже и крепче, чем «прагматическая» вера, которая есть просто убежденность человека в своей правоте или прагматически обусловленная уверенность в чем-то.⁴⁹ Такую незыблемую веру Кант и называет «моральной» в противоположность «догматической».

⁴⁶ Ойзерман Т. И. К вопросу о знаменитом тезисе Канта: «...мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере...» // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. / Отв. ред. Л. А. Калинин. Вып. 25. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. С. 5.

⁴⁷ Кант И. Критика чистого разума. С. 300.

⁴⁸ Там же. С. 600—601.

⁴⁹ Там же. С. 601—602.

Моральная вера у Канта имеет свою специфику. Бытие Бога, равно как и бессмертие души, выводятся им из понятия свободы, «присоединяются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т. е. возможность их доказываться тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон».⁵⁰ Об этом он пишет во второй «Критике», что находит продолжение и в «Религии в границах одного только разума».

По Канту, «совершеннолетие» в делах религии возможно при условии следования «нравственному закону», когда собственное, личное счастье не может быть таковым, если не ведет к личностному нравственному совершенствованию и не приближает счастье для окружающих людей, т. е. Царствие Божье на земле. Следуя категорическому императиву— закону чистого практического разума, сам разум предписывает воле правила поведения, соотнося имеющуюся у нас а priori свободу как условие нравственности с необходимостью и утверждая неразрывную связь свободы и «нравственного закона». Следовательно, «моральная» вера исходит из предписаний морали, или императива, т. е. она вторична по отношению к ним.

«Моральный закон» сам по себе незыблем, для Канта он «есть единственное определяющее основание чистой воли».⁵¹ Он пишет: «Цель установлена здесь непоколебимо, и, насколько я понимаю, возможно только одно условие, при котором эта цель связана со всеми остальными целями и тем самым имеет практическое значение; это условие заключается в том, что существуют Бог и иной мир; я знаю также совершенно

⁵⁰ Кант И. Критика практического разума // Сочинения: В 8 т. Т. 4: Прологомены. Основоположения метафизики нравов. Метафизические начала естествознания. Критика практического разума. С. 375.

⁵¹ Там же. С. 504.

твердо, что никому не известны другие условия, ведущие к тому же единству цели при действии морального закона». ⁵² Поскольку, говорит Кант, «нравственное предписание есть вместе с тем моя максима (как этого требует разум)», то «я неизбежно буду верить в бытие Бога и иную жизнь и убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы». ⁵³ Для него, следовательно, вера в Бога и в иной мир «сплетена» с «моральными убеждениями»: «Так же как я не подвергаюсь опасности утратить эти убеждения, точно так же я не беспокоюсь, что эта вера может быть отнята у меня». ⁵⁴ Таким образом, Бог у Канта оказывается имманентным, являясь «не условием морального закона», а условием «применения морально определенной воли к ее объекту, данному ей a priori (высшему благу)». ⁵⁵

Кант категорически заявляет об автономии морали, краеугольным камнем которой является свобода, ⁵⁶ и только сам человек выбирает путь добра или зла. Подлинная же свобода — это ответственность, только став личностью, человек стремится к совершенству и образцом для него становится Христос. Кант утверждает, что «мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе». ⁵⁷ Однако «из морали все же возникает цель», это то, к чему мы «можем направить свои поступки». Следовательно, необходимо «формальное условие всех целей», т. е. «идея высшего блага в ми-

⁵² Кант И. Критика чистого разума. С. 603—604.

⁵³ Там же. С. 604.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Кант И. Критика практического разума. С. 375.

⁵⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 56.

⁵⁷ Кант И. Религия в пределах только разума // Сочинения: В 8 т. Т. 6: Религия в пределах только разума. Метафизика нравов. С. 5.

ре, для возможности которого необходимо признать высшее, моральное, святейшее, всемогущее существо, которое одно только и может объединять оба этих элемента». ⁵⁸ Таким образом, пишет Кант, «мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека, в воле которого конечной целью (мироздания) служит то, что может и должно быть конечной целью человека». ⁵⁹

Кант определяет религию (а именно истинную, т. е. «моральную», религию, отличную от статутарных религий «снискания благосклонности») как *познание «всех обязанностей как божественных заповедей»*. При этом он подчеркивает, что заповеди не должны пониматься как «санкции», т. е. в качестве «произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли». ⁶⁰ Они являются неотъемлемыми законами «каждой свободной воли самой по себе, которые, однако, необходимо рассматривать как заповеди высшей сущности, потому что высшего блага, которое моральный закон обязывает нас полагать предметом наших стремлений, мы можем ожидать только от морально совершенной (святой и благой) и вместе с тем всемогущей воли, следовательно, благодаря соответствию с этой волей». ⁶¹ Таким образом, полагает Кант, в такой «моральной религии» все является «бескорыстным и основанным только на долге». ⁶²

Кант дает такое определение религии дважды — в «Критике практического разума» и в «Религии в границах одного только разума», ⁶³ замечая также, что «не

⁵⁸ Там же. С. 7.

⁵⁹ Там же. С. 8—9.

⁶⁰ Кант И. Критика практического разума. С. 527.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же.

⁶³ Кант И. Религия в пределах только разума. С. 164.

соблюдение внешних гражданских или статутарных церковных обязанностей, но лишь чистосердечные моральные убеждения могли сделать человека угодным Богу». ⁶⁴ Дополняет его еще одно, уточненное, определение из сочинения «Спор факультетов»: «Религия — это не совокупность определенных учений как божественных откровений (такая совокупность называется богословием), а совокупность всех наших обязанностей вообще как *велений* Божьих (и субъективно — совокупность максим соблюдения их как таковых)». ⁶⁵ По словам Канта, «религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, т. е. объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличие от морали лишь формальное, т. е. религия есть законодательство разума, призванное придать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога». ⁶⁶

Таким образом, переворачивая привычные представления, господствовавшие многие столетия, и подчиняя не только «догматическую» веру «моральной», но даже само бытие Бога выводя из «морального закона», Кант совершает интеллектуальную революцию. «Взять на себя мужество утверждать, что не религия откровения диктует человеку нравственные законы, а наоборот, законы морального развития человека диктуют, чем быть религии и быть ли ей вообще, — это равносильно тому, чтобы в условиях господства патриархального («библейского») представления о вращении Солнца вокруг земли, вдруг взяться утверждать прямо противоположное. Но Кант сделал это!». Кант совершил коперниканский переворот в отношении понимания природы религии, который, впрочем, как

⁶⁴ Там же. С. 170.

⁶⁵ Кант И. Спор факультетов. С. 80.

⁶⁶ Там же.

открытие в области практического разума «и поныне подвергается сомнению».⁶⁷

Чем же была философия религии Канта по своей сути? Она была порождена тектоническими сдвигами, которые происходили в Европе с начала эпохи Реформации, и, несомненно, несет на себе многие признаки доведенной до определенной крайности лютеранской мысли. Безусловно, его учение ни в коем случае не было атеистическим. С другой стороны, философия религии Канта есть детище принципиально новой эпохи — эпохи Просвещения, т. е. уже секулярной мысли, и по сути своей она гораздо более секулярная, чем любой, самый радикальный деистический проект того времени.

Своей философией Кант, безусловно, расширил границы секулярного и во многом определили тот факт, что век Просвещения в Германии «был в первую очередь эпохой секуляризации сознания»,⁶⁸ секуляризации и этизации самого христианства. Однако секуляризация означала не только возможность воспринимать религию лишь «в границах одного только разума». Кантовская критика «подчинения авторитетам», в том числе и религиозным (а именно — подчинения нерассудочного, безответственного, детского), и позиция, при которой так называемая «внешняя религия» должна быть реформирована и усовершенствована, определена радикальным смещением фокуса на «внутреннюю религию». Кант «хочет не ввести религиозные явления в сферу разума, но выявить компетенцию, а следовательно, и границы разума, остав-

⁶⁷ Жукоцкий В. Д. Апостол Просвещения, или кантовское откровение о морали и религии // Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2007. С. 369.

⁶⁸ Шохин В. К. Философия религии и ее исторические формы (античность—конец XVIII в.). С. 460.

ляя, однако, пространство для всего того, что в них не укладывается. Он стремится философскими методами понять специфический объект (в данном случае религию), сознавая, что философствовать — значит иметь дело с некой инаковостью, которая никогда не может быть полностью постигнута». ⁶⁹

Кантовское понимание религии «существенным образом отличается от взгляда, присущего представителям эпохи Просвещения» и имеет в своем основании совершенно «иные философские принципы». ⁷⁰ Нет сомнения, что Кант оставляет далеко позади ту наивную критику религии, которую предлагают многие его просвещенные современники, слепо верящие в безграничные возможности разума. Кант указывает на границы разума, он «решительно разошелся с философией Просвещения в том отношении, что просветители рассматривали сознание человека инструментом только и исключительно познания. Эту черту Просвещения можно назвать *гипертрофированным гносеологизмом*: все функции сознания, систему этих функций просветители сводили к научно-познавательной задаче». Кант же, «видя сущность человека в активной деятельности», в сознании «усматривал *три* функции, из которых познание — только одна и не основная, а служебная. Приматом обладают две другие, из которых первая — это функция ценностного ориентирования и целеполагания, аксиологическая функция, а вторая — функция нормативно-практическая». ⁷¹

⁶⁹ Реати Ф. Э. Религия как освобождающая сила в философии XX века. СПб.: Европейский Дом, 2001. С. 12.

⁷⁰ Тетюев Л. Н. Этикотеологический аргумент Канта и его современные толкования // Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии: Сб. науч. трудов / Под общ. ред. Л. И. Тетюева. М.: ООО Изд-во «Экшэн», 2005. С. 172.

⁷¹ Калинин Л. А. И. Кант — прыжок из мира Просвещения // Кантовский сборник: научный журнал. 2014. № 2 (48). С. 43.

В отличие от многих других мыслителей XVII—XVIII вв., Кант, выступив решительным критиком натурализма, эмпиризма и всех форм натурфилософии, совершил решительный поворот к *трансцендентальной антропологии* как «головокружительный прыжок из мира Просвещения», «выпрыгнув из своего времени»,⁷² опередив время. Он, как никто другой до и после него, требует от человека *личностного выбора* — следует «ставить цели в их свободе» и «обладать мужеством их воплощать в жизнь».⁷³ Кант дает человеку новое и, как представляется, истинное, а не мнимое понимание свободы — этику индивидуальной ответственности, которая становится также важнейшей составляющей и его философии религии. Он утверждает, что человек должен быть сознательным в своем выборе добродетельного пути, христианского пути, делая этот выбор не ради каких-то внешних побуждений, не заботясь даже о божественной награде, но исключительно следуя собственной природе и тем самым обретая свободу в необходимости, или ответственности, т. е. становясь «совершеннолетним». Поэтому не может быть никаких сомнений в том, что Кант опередил свое время и его философия может быть в полной мере актуальна сегодня. «Новое понимание сущности человека вывело Канта из круга идей эпохи Просвещения» и «далеко за пределы романтизма XIX в.»⁷⁴ Он «совершает головокружительный прыжок из мира Просвещения, и счастье, что прыжок этот оказался *salto vitale*».⁷⁵

⁷² Там же. С. 40.

⁷³ Там же. С. 44.

⁷⁴ Там же. С. 38.

⁷⁵ Там же. С. 40.

А. Г. Ломоносов

**ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И. Г. ФИХТЕ
КАК РАЗВИТИЕ КАНТОВСКОГО ВЗГЛЯДА
НА ПРИРОДУ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ**

Иммануил Кант, унаследовав дух Просвещения, своей критической философией начал новую эпоху развития классической философской мысли. В «Критике чистого разума» (1781) он определил разум как высшую форму мышления, регулирующую формирование рассудком материала чувственности в ходе теоретического познания. Различив, таким образом, разум и опыт, немецкий философ пришел к дуализму мышления и бытия, субъекта и объекта. Их раскол выразился в кантовском представлении о непознаваемости вещей самих по себе (так называемых «вещей в себе», или ноуменов, к которым, наряду с человеческой душой и миром, Кант причислил Бога) и ограниченности знания, могущего быть лишь эмпирическим, «вещами для нас», т. е. явлениями (феноменами) этих неизвестных нам сущностей. В связи с тем, что подробное рассмотрение в третьей главе второго отдела «Критики чистого разума» содержания онтологического, космологического и физикотеологического (телеологического) доказательств бытия Бога развеяло видимость

состоятельности рассудочного мышления в области теологии, Канту пришлось уделить особое внимание отношению веры и знания. Установив, что сферы теоретического знания и веры не пересекаются, мыслитель в «Критике практического разума» (1788) пришел к выводу о необходимости признания бессмертия души и бытия Бога постулатами практического разума, которые, оставаясь недоказанными, тем не менее являются истинными основаниями нравственного поведения человека. Этот вывод лег в основу критической философии религии Канта, составившей идейную предпосылку философии религии трех других представителей классической немецкой философии — Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Предметом философского рассмотрения религии для Канта выступает только то, что находится в разуме и выражено в соответствующих разумному мышлению определениях. Такая установка диктует название главной кантовской работы, посвященной философии религии, «Религия в пределах только разума» (1793), и формулировки основного понятия, которое Кант выдвигает и раскрывает в этой работе, — «всеобщая религия разума» или «чистая религия разума».¹

Введением в философию религии Канта служит его статья «О неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791). Речь в ней идет не только о проблеме источника зла в мире, вызвавшей попытки оправдать Бога, вывести его в этом вопросе из-под критики со стороны опыта, но и о действительном противоречии опыта и веры — о противоречии рационального знания, опирающегося на чувственность и рассудок, и религиозного представления, с необходимостью выходящего за их пределы. Человеческий рассудок, пи-

¹ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 194.

шет Кант, предъявляет иск высшей мудрости создателя, указывая на то, что не все в мире целесообразно. Среди несообразностей, которые выявляет опыт, есть *морально* и *физически* нецелесообразное. Первое заставляет задуматься о происхождении зла, второе вызывает вопрос о причине физических страданий невинных людей. Именно эти вопросы ставят перед сочинителями теодицеи задачу оправдать творение божие. Решая ее, эти самозванные поверенные Бога заявляют, что «пути всевышнего — не наши пути», а потому за прегрешения против человеческой мудрости не следует осуждать мудрость божественную, которая «судит себя по совсем иным, неисповедимым правилам».² Из русских мыслителей, которых Кант отнес бы к сторонникам такой аргументации, первым на ум приходит И. А. Ильин, для которого путь божий, если он проходит через мирскую историю человечества, с необходимостью превращается «в тропу непобеждающего страдания», а поскольку «страдающее Абсолютное — *не абсолютно*»,³ постольку мыслить Бога принимающим хоть какое-то участие в бытии людей недопустимо. Физические и моральные страдания людей сочинители теодицеи связывают с изначальной греховностью человека, отчего, с их точки зрения, создателя мира никак нельзя винить в человеческих бедах.

Для самого Канта действительная проблема заключается в том, что опыт, будучи отнюдь не слепым, прекрасно видит несправедливость в мире сем — противоречие сущего и должного, особенного и всеобщего в явлениях. Поэтому человек, принимающий к сердцу это противоречие, не соглашается с аргументами

² Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Трактаты и письма. С. 60, 63.

³ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 469, 499.

философской теодицеи, что Бог тут ни при чем, хотя его сомнения в этом, порождаемые рассудком, не в состоянии доказать противоположное. Все философские попытки теодицеи для Канта несостоятельны, ибо теодицея «имеет дело не столько с проблемами расширения научного знания, сколько, скорее, с предметом веры»,⁴ отчего ее априорные доводы не могут удовлетворить рассудок и опыт в целом. Поэтому философии, согласно Канту, необходимо понять, чем ей должно заниматься, а чем не следует. Не беря на себя роль теодицеи, она должна подойти к предмету веры разумно, т. е. критически. Исходя из необходимости разрешения противоречия сущего и должного, особенного и всеобщего в опыте человеческого бытия, немецкий философ приступает к критическому рассмотрению религии.

В предисловии к первому изданию «Религии в пределах только разума» Кант утверждает, что человек, моральность которого основана на свободе разума, «не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона».⁵ Моральный закон, как было установлено в «Критике практического разума», повелевает безусловно, категорически; он объективно выступает в качестве определяющего основания всех возможных поступков, к чему бы люди субъективно не стремились. Если человек испытывает потребность в достижении какой-то внешней цели (например, счастья других людей), видя в этом свой особенный долг, то и в этом случае, замечает Кант, он не может избежать диктата всеобщего основания. Более того, всеобщий человек в человеке, т. е. «субъект морального

⁴ Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Трактаты и письма. С. 73.

⁵ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 78.

закона»,⁶ присутствует даже в том индивиду, который не признает его в качестве внутренней совести, считая реальным только себя со своим себялюбием, нацеленным на свои радости, выгоды и удовольствия. Однако содействие своему счастью или счастью других людей не может быть, по Канту, высшим принципом нравственного поведения. Если кто-то хочет сделать себе или другому приятное и полезное, то его эмпирическим образом порожденная цель, выступающая особенным намерением, или мотивом воли, не может идти вразрез с целью как таковой — со всеобщим понятием цели. Мыслитель настаивает на том, что именно из морали возникает цель как понятие разума, ибо «разум никак не может быть безразличным к тому, каков ответ на вопрос: *что же последует из этого нашего правомерного действовани*я и к какой цели мы можем направить свои поступки».⁷ Отсюда для разума возникает необходимость постулирования такой синтетической идеи высшего блага, в которой начало совпадает со своим результатом, а божественная сущность осуществляется в мире как всеобщая цель человека.

Хотя известное положение Канта, что человек и всякое разумное существо есть цель сама по себе, встречается уже в «*Основах метафизики нравственности*» (1785), однако здесь такое определение человека выступает лишь как безусловно должное для той или другой воли, отчего человек *только должен* рассматриваться как цель.⁸ Идея высшего блага как всеобщей

⁶ Кант И. Критика практического разума // Сочинения: В 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 465.

⁷ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 80.

⁸ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения: В 6 т. Т. 4 (1). С. 269. Долженствование, подчеркивает Кант в этой работе на с. 252, не имеет отношения к божественной, или святой, воле, так как в ней «*воление само собой*

цели, выдвинутая в «Религии в пределах только разума», есть для Канта истинное понятие разума постольку, поскольку в нем впервые постигается единство того, что в «Критике чистого разума» предстало как неразрешимое противоречие сущности и существования, разлад разума с самим собой. В «Критике практического разума», несмотря на постулаты бессмертия души и бытия Бога, необходимые для осуществления морального закона, соединение «двух специфически совершенно различных элементов высшего блага»,⁹ счастья и нравственности, также еще оставалось нерешенной задачей. Только философия религии Канта дает ответ на вопрос, как возможно единство единичности счастья и всеобщности закона, т. е. счастье, соразмерное с долгом. Поскольку человек стремится к счастью как высшей цели, постольку ему необходимо совместить в этой цели (по сути, в себе самом как едином) два момента — счастье и достоинство его, содержание опыта и чистую форму разума. Философ считает, что для достижения такого безусловного союза только человеческих способностей недостаточно. Чтобы «привести счастье в мире в полное согласие с достоинством быть счастливым, необходимо признать всемогущее моральное существо как владыку мира, промыслом которого это и совершается, т. е. мораль неизбежно ведет к религии».¹⁰

Согласно Канту, понятие разума, в котором субъективное эмпирическое желание счастья становится тождественным объективному априорному принци-

необходимо согласно с законом», но для простого смертного, имеющего несовершенную волю, императивы разума необходимы, чтобы человек не превратился из человека в образованного зверя.

⁹ Кант И. Критика практического разума // Сочинения: В 6 т. Т. 4 (1). С. 444.

¹⁰ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 82—83.

пу, появляется лишь на ступени религии. Поскольку предметом разума в этой сверхопытной сфере не может быть неразумный предмет, постольку религия есть для философа необходимый способ разумного самопознания. Не сводящаяся ни к практическому, ни к теоретическому разуму, она представляет собой единство того и другого — единство абсолютного содержания и абсолютной формы, отчего это разумное единство на ступени религиозного самопознания впервые становится *для себя сущим* предметом. Противопоставляя, таким образом, «богословию, основывающемуся на Библии», т. е. на мистическом откровении, «философское богословие»,¹¹ или философское учение о вере, Кант начинает преодолевать дуализм, господствовавший в западной теологии до него. Мыслитель делает это не столько вопреки принципу чистого теоретического разума, согласно которому мы можем познавать только предметы опыта, но ни в коем случае не умозрительное (в данном случае — не предмет веры), сколько для того, чтобы *практически* расширить чистое познание. Вспомним, что Фома Аквинский в «Сумме теологии», выступая против положения Иоанна Дамаскина о непосредственном знании того, что Бог есть, доказывал, что понятие Бога «не самоочевидно *для нас* и нуждается в доказательстве через посредство вещей более нам известных, хотя и менее явных по природе».¹² Существующее *для нас* средневековый теолог противопоставлял существующему *для себя*, имея в виду, что только Бог как предмет сугубо теологического познания есть абсолютное «согласие с самим собой», есть «свое же собственное мышление и бытие».¹³ В философском учении о вере Канта

¹¹ Там же. С. 84.

¹² *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. I. М.; Киев, 2002. С. 20—23.

¹³ Там же. С. 222.

уже нет столь резкого разрыва *для нас и для себя*, ибо *для себя* *сущее* высшее благо только *в нас* и *через нас* может стать действительным. Вот почему «моральный закон желает, чтобы высшее возможное через нас благо было осуществлено».¹⁴ Бог вне человека для разума, достигшего ступени религии, не существует. Во всеобщей религии разума, по Канту, Бог и человек перестают быть отдельно сущими монадами и составляют единое целое.

Свое философское учение о религиозной вере немецкий мыслитель начинает с критического исследования вопроса о так называемом «изначальном зле» в человеческой природе. Прежде всего, он анализирует данную проблему с точки зрения опыта. Несмотря на то что опыт, как уже было сказано, обнаруживает противоречие сущего и должного в себе самом, т. е. в совокупности своих явлений, он, однако, имея дело с противными закону поступками, не может быть уверенным в том, что их виновник есть *злой человек*. Из опыта нам не известно, какими намерениями человек руководствовался. Более того, само субъективное основание поступка не может быть отнесено к некоей изначальной природе человека, так как оно всегда есть акт свободы, проистекающий из произвольно установленного им правила, т. е. из максимы. Гипотезы, выдвигавшиеся, по Канту, от Сенеки до Руссо, что человек от природы нравственно добр или нравственно зол, не выдерживают критики с точки зрения опыта, так как в опыте эти определения часто пересекаются и смешиваются. Поступки людей в одних отношениях могут быть добрыми, а в других — злыми. С точки зрения разума, полагающего нравственный закон, эти гипотезы тем более несостоятельны, что во всех возмож-

¹⁴ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 80.

ных отношениях моральный закон исполнения долга всегда есть один-единственный и в то же время всеобщий, ибо относящаяся к нему максима должна быть всеобщей. Поэтому судить о человеке нужно не эмпирически, а взвешивая его поступок «на весах чистого разума (перед божественным судом)».¹⁵ Точка зрения Канта, таким образом, состоит в том, что суд разума есть суд божий.

Поскольку человек от природы не является нравственно добрым, т. е. божьим человеком, постольку к числу его природных определений относятся только различные нравственные задатки. Кант выделяет три класса этих *задатков*. В первый входят задатки животности (стремление к самосохранению, к продолжению рода и общежитию). Эти задатки обуславливают не только добродетели, но и соответствующие пороки — обжорство, похоть и дикое беззаконие. Второй класс образуют задатки человечности — признание своей ценности во мнении других и соперничество. Им в качестве пороков соответствуют зависть, неблагодарность, злорадство. В третий класс Кант зачисляет задатки личности, сводящиеся к способности уважать закон. Однако все эти задатки составляют только естественные предпосылки моральности как таковой, отчего сам закон добра возникает отнюдь не путем эволюции. Действительная нравственность требует революции в образе мыслей человека: «Новым человеком, — утверждает Кант, — он может стать через <...> новое творение».¹⁶ Истинную добродетель нельзя заимствовать извне, ибо она может быть только результатом самодеятельности духа, свободным деяни-

¹⁵ Там же. С. 95.

¹⁶ Там же. С. 119. В связи с этим положением Кант ссылается на то место из лютеровского перевода евангелия от Иоанна, где речь идет о рождении *заново* или, как принято переводить на русский язык, о рождении *свыше* (Ин. 3:3).

ем как таковым. Поэтому моральное воспитание ведет к новому, духовному рождению человека, т. е. к преобразованию образа его мыслей, к выработке им в себе самом характера — стойкой нравственной определенности воли.

Помимо нравственных задатков, всякий человек имеет различные склонности. Что касается склонности ко злу, то ее источником, по Канту, является та же моральная способность произвола, которая может привести к добру, но ведет ко злу потому, что человек «предпочитает мотиву из морального закона другие (неморальные) мотивы».¹⁷ Кто не признает нравственный закон в качестве внутренней совести и повинует-ся лишь своему себялюбию, тот, утверждает философ, извращен именно по моральному образу мыслей. Только поэтому человек называется злым. Однако отсюда вовсе не следует, что человек по природе зол — просто у закоренелого эгоиста разум занимает место слуги естественного влечения. Более того, люди в пределах своих обычных представлений настолько уверены в том, что разум является неким орудием, которым, наряду с другими средствами, человек пользуется для достижения своих целей, что изменить это их убеждение доводами рассудка невозможно. Поэтому, согласно Канту, ложную уверенность опыта в том, что разум инструментален, не только можно, но и необходимо исправить, опираясь на принципиально иную, истинную уверенность, которой выступает разумный способ веры. Это положение ставит перед философом задачу исследовать природу веры.

Действительно, если истинная вера — одна, то почему в опыте она выступает в разных видах и к тому же иной раз настолько превратно, что здравый смысл

¹⁷ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 100—101.

принимает за очевидное то, что как раз бессмысленно, ибо не соответствует понятию разума? Решая проблему происхождения зла, Кант противопоставляет происхождение зла в разуме его происхождению во времени, считая принципиально неверным полагать, что моральное зло переходит к нам по наследству от прародителей. Так как все недоразумения, связанные с источником морального зла, ведут к религии, философ обращает внимание именно на нее и разделяет все религии на *религии снискания благосклонности* и моральную религию, которую он определяет как *религию доброго образа жизни*. Религий много, но истинная религия — одна. Только христианство как разумная вера не обращается к потусторонней силе с мольбой отпустить прегрешения. Напротив, оно, по Канту, есть знание того, что человек сам должен делать, чтобы быть достойным божественного содействия. Малодушный образ мышления в морали и религии, указывает мыслитель, весьма опасен для человека, ибо расслабляет его, делая неспособным бороться с искушениями индивидуальной свободы. Идущие вразрез с благоразумием, они вызываются господствующим в мире принципом гетерономии. Этот принцип, который подчиняет волю человека чужому ему закону, является злым, так как соблазняет индивидов земным счастьем в виде многообразных выгод, удовольствий, комфортного времяпрепровождения и т. п. Идея же, поставленная человеком в качестве высшей цели по своей собственной воле, т. е. автономно, выступает идеей доброго принципа, олицетворением которого явился Христос. Поскольку все страдания Христа были направлены на пробуждение в нас единого для всех поистине доброго и разумного начала, постольку моральную ценность, согласно Канту, имеет только вера в практическую значимость этой идеи, заложенной в нашем разуме.

Моральное отношение злого и доброго принципов в духе человека святое писание представляет в виде борьбы двух личностей вне его, которые «не только пробуют свои силы друг против друга, но и стремятся (один как обвинитель, а другой как защитник человека) доказать, словно перед высшим судьей, законность своих притязаний *на основании права*».¹⁸ Если же освободить этот способ представления от его мистической оболочки, то он будет иметь практическое значение и станет обязательным для всего света, утверждает Кант, ибо для людей не существует другого спасения, кроме принятия в свой образ мыслей прочных нравственных начал. Спасению человечества противодействует, согласно философу, не чувственность, а извращенность образа мыслей, которая свойственна людям потому, что они подчиняются той ложной мысли, что разум служит их естественным влечениям. С этой убежденной в своей правоте мнимой мыслью может справиться лишь религиозная мысль, поскольку религия не сводится только к культу и обрядности. В том, что основанная на разуме религия морального образа мыслей восторжествует, Кант не сомневается и приступает к рассмотрению вопроса, каким образом может произойти этот важнейший для человечества исход.

Прежде всего, он показывает, что победа доброго принципа в человеке и основание царства божьего на земле соответствуют разумному пониманию религии, отчего не являются несбыточными мечтами христиан. Канту ясно, что разум предписывает моральный закон не только каждому человеку, но и всем людям. Поэтому им следует объединиться под знаменем добродетели, которое поднял разум, и «таким образом впервые получить перевес над неустанно воинствующим

¹⁸ Там же. С. 148.

злом».¹⁹ Это объединение, в противоположность юридически-гражданскому, Кант называет этически-гражданским — этической общностью или *этическим государством*. Если юридическое объединение множества частных лиц базируется на договоре, принудительно ограничивающем их произвол, то этическая общность создается гражданами свободно на основании изначального единства принципа разума. Поскольку принцип разумной свободы может выступить только в результате самопознания разума, постольку этическое государство возникнет тогда, когда люди познают себя и тем самым станут действительно разумными, а их деятельное участие в разумном устройении человеческой жизни станет их первейшей потребностью. Так лишь формальный долг будет преобразован в содержательную потребность самоопределения. Поэтому для того, чтобы духовно слиться в единую общность, войти в это сущее вне пространства и времени единство, называемое Кантом невидимой церковью, люди должны заново родиться в духе этого высшего единства, преодолев отчужденность своего существования от сущности. Такое рождение сделает для них значимой не абстрактно-мыслимую, а реально существующую сущность, которая через их сознание выступит для себя самой, став всеобщим самосознанием — самосознанием человеческого рода. Говоря о долге человеческого рода по отношению к самому себе, Кант замечает, что этот долг, нацеленный на реализацию идеи царства божьего, нуждается в допущении другой идеи, а именно идеи высшего морального существа, выполняя заповеди которого, определенный народ, оставаясь собой, становится народом божьим. Философ поясняет, что он имеет в виду не какой-то народ в историческом смысле, а народ, для которого слово истины являет-

¹⁹ Там же. С. 163.

ся определяющим, отчего сокровенное желание этого народа состоит в том, чтобы по воле Бога на земле наступило царство божие. Этическую общность такого народа, возникающую на основе морального законодательства разума, Кант называет церковью в том смысле, что она представляет собой божественное государство. По способу правления он сравнивает ее с домашней общиной — с семьей. Эта церковь исповедует не исторически-церковную, а чистую религиозную веру. Лишь такая вера «может обосновать всеобщую церковь, — утверждает Кант, — ибо только она является верой разума, которую можно убедительно сообщить каждому».²⁰

В связи с этим мыслитель проводит строгое различие между тем, что он называет *церковной верой* и *чистой религией*. В истории человечества первая предшествует второй, однако в моральном отношении они меняются местами, ибо, хотя исторические виды церковной веры различны, есть только одна истинная религия. Поэтому Кант убежден, что «для многих церквей, отделившихся друг от друга ввиду особенностей их веры, все-таки может существовать одна и та же истинная религия».²¹ Именно торжество единой религии разума позволит, согласно Канту, преодолеть все распри, возникающие на почве эмпирических различий церковной веры. Последняя, будучи исторической, лишена важнейшего признака истинности — всеобщности. Историческая вера обладает «только частной значимостью — а именно для тех, кто знает историю, на которой она покоится. <...> Она мнит сделать человека угодным богу с помощью культовой обрядности (*cultus*), которая (хотя она и требует старания) сама по себе все же не имеет никакой

²⁰ Там же. С. 172.

²¹ Там же. С. 177.

моральной ценности и представляет собой, следовательно, только действия, вынужденные страхом или надеждой».²² Историческая вера в условное искупление, т. е. в искупление через отдельного представителя всего рода человеческого, возможна, но не является необходимой в разумном смысле. По Канту, не тот следует за Христом, кто считает необходимым и достаточным признание перед людьми его имени, а только тот, кто пребывает в его духе. Поэтому царство божие на земле зависит от нас, живущих на земле. Установление этого царства требует, однако, преобразования нашего сознания, путем чего и должен произойти переход «церковной веры к единой чистейшей религиозной вере».²³ Царство божие приходит сначала невидимым, неприметным образом, ибо оно, будучи, по словам Христа, внутри нас, должно стать для нас, чтобы затем через нас утвердиться и во внешнем нам мире.

Преобразование церковной веры во всеобщую религию разума и воплощение на этой духовной основе «(божественного) этического государства»²⁴ становится, согласно Канту, главной проблемой человечества — проблемой достижения истинной цели его земного существования. В этом пункте его философия религии смыкается не только с философией истории, но и с философией природы, ибо божественный миротворческий процесс развития должен завершиться там же,

²² Там же. С. 185—186.

²³ Там же. С. 185. Вслед за И. Кантом к идее разумной религии придет великий русский писатель и мыслитель Л. Н. Толстой, когда поймет, что ее основным условием является изменение сознания людей. «Кант считается у нас отвлеченным философом, а он — великий религиозный учитель», — запишет Толстой в своем дневнике (*Толстой Л. Н. Дневники 1895—1910 // Собрание сочинений: В 22 т. Т. 22. М., 1985. С. 250*).

²⁴ *Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 194.*

где начался — в безусловном первоначале всего сущего, в разуме как таковом. Именно во всеобщем законодательстве разумной воли, благодаря которому человек сознает себя автономным, т. е. действительно свободным, самому себе устанавливающим закон субъектом, этот божественный процесс перестает быть бессознательным процессом творчества, окутанным непроницаемой тайной. Он становится, напротив, единым, общим делом Бога и человека. «Следовательно, — заключает Кант, — божественное, священное и поэтому лишь к свободным существам применимое законодательство не может быть соединено в усмотрении нашего разума с понятием их сотворенности, а существа эти надлежит рассматривать только как уже существующие свободные существа, подлежащие определению не через их естественную зависимость в силу сотворенности, но лишь через моральное, по законам свободы возможное принуждение, т. е. через призвание к гражданству в божественном государстве».²⁵ Подчеркнем еще раз, что призвание к этой высшей цели может стать, по Канту, совершенно ясным только для практического разума, который хотя и делает бытие Бога своим постулатом, не в состоянии окончательно преодолеть противоположность божественного и человеческого. Поэтому Кант недвусмысленно утверждает, что «Бог сам должен быть основателем своего царства».²⁶ Человек же посредством нравственного закона в себе должен осознать свое призвание к гражданству в божественном этическом государстве и всеми силами души стремиться к воплощению этой цели. Именно к этому *высшему долженствованию* сводится, согласно философу, по-настоящему религиозный образ мыслей.

²⁵ Там же. С. 216.

²⁶ Там же. С. 222.

Итак, религия в ее всеобщей форме есть, по Канту, познание всех наших обязанностей как божественных заповедей. Мыслитель считает, что нам необходимо понять, что «во всеобщей религии нет особых обязанностей по отношению к Богу, ибо Бог ничего от нас принимать не может и мы не можем действовать для него или воздействовать на него». Кроме того, если «захотят сделать таким долгом обязательное благоговение перед ним, то при этом упускают из виду, что благоговение — это не какой-нибудь особый религиозный обряд, а религиозный образ мыслей при всех наших соответствующих долгу действиях вообще».²⁷ Такой образ мыслей не возникает в результате усвоения учения, построенного на фактах, ибо он может быть основан только на понятиях разума. Благо для христиан, что их учение вышло из уст первоучителя в качестве моральной религии, которая в силу своей теснейшей связи с разумом способна действительно стать всеобщей религией, т. е. религией всех и каждого. Однако до тех пор, пока мы ищем источник религии не в нас, но вне нас, христианство такой религией не станет, ибо для разума нет принципиального различия между тунгусским шаманом и европейскими прелатами, если «все они принадлежат к одному и тому же классу, а именно к классу таких людей, которые свое служение Богу полагают в том, что само по себе не делает ни одного человека лучшим (в вере в известные статутарные положения или в исполнение произвольных обрядностей)».²⁸ Всеобщая церковь, по Канту, может быть учреждена только всеобщим путем, т. е. на основе разумного мышления как такового. Ради того, чтобы процесс служения Богу не превращался в сотворение тех или иных фетишей, т. е. в лжеслужение,

²⁷ Там же. С. 225.

²⁸ Там же. С. 249.

этот процесс когда-то должен стать свободным и, стало быть, моральным служением.

Иоганн Готлиб Фихте выступил как последователь Канта и развил кантовское учение о разуме как едином основании опыта, раскрыв, насколько это возможно в пределах трансцендентального (субъективно-го) идеализма, присущую разуму закономерность. Согласно Фихте, разум, исходя из себя и познавая только себя самого, шаг за шагом раскрывает все свои определения, отчего этот процесс должен завершиться системой научного знания как такового, в которой все науки будут обоснованы философией как наукой о науке — наукоучением. Для наукоучения только разум существует сам по себе, субстанциально, а индивидуальность человека есть лишь его акциденция: «разум — цель, а индивидуальность — средство; последняя — только особый способ выражать разум, способ, который должен все более и более теряться во всеобщей форме разума. Только разум для него вечен; индивидуальность же должна непрерывно умирать»²⁹ ради того, чтобы обрести в разуме вечную жизнь. В этом и состоит обетованное Христом спасение, а люди нового времени, в отличие от древних, философствуют, согласно Фихте, только ради спасения.³⁰

В самой ранней своей работе «Опыт критики всякого откровения» (1792) Фихте просто примкнул к мысли Канта, что «всякая вера в Бога есть вера в моральный закон».³¹ В вызвавшей неблагоприятный обществен-

²⁹ Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение // Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 139.

³⁰ «Мы начали философствовать из гордости и через это утратили нашу невинность, — пишет Фихте в письме Фридриху-Генриху Якоби, — мы увидели собственную наготу и с тех пор философствуем из нужды ради спасения» (Фихте к Якоби // Вопросы философии. 1996. № 3. С. 114).

³¹ Фихте И. Г. Опыт критики всякого откровения // Фихте И. Г. Сочинения: Работы 1792—1801 гг. М., 1995. С. 190.

ный резонанс статье «Об основании нашей веры в божественное мироправление» (1798), мыслитель отождествил Бога с моральным миропорядком и категорически утверждал, что «понятие Бога, как особой субстанции, невозможно и противоречиво».³² Вместо того чтобы, следуя замыслу наукоучения, последовательно раскрыть единую сущность божественного и человеческого в ее собственном развитии, философ в этой работе предложил публике такой образ этой сущности, который послужил поводом отнести его к числу атеистов. Поэтому, во избежание кривотолков, Фихте с тех пор более популярно излагает свою мысль, для чего возрождает выдвинутое Платоном представление о божественной идее. В лекциях «О сущности ученого и ее явлениях в области свободы» (1805), «Основные черты современной эпохи» (1806) и «Наставлении к блаженной жизни» (1806), посвященном философии религии, Фихте уже не представляет дело так, что конечное самосознание в акте абсолютной абстракции произвольно возводит себя в безусловное Я и подчиняется ему как своему субстанциальному закону, а рассматривает, как разумная идея («нечто самостоятельное, самодовлеющее и замкнутое в себе»³³) сама приходит к выявлению своей вечной сущности через необходимый ей духовно-исторический опыт диалектики сознания и самосознания, в ходе которого человек осознает и реализует свою свободу.

Изменение формы изложения содержания наукоучения, разумеется, не означало изменения философской точки зрения Фихте. Он продолжает идти вслед

³² Фихте И. Г. Об основании нашей веры в божественное мироправление // Иваненко А. А. Философия как наукоучение: Генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 310.

³³ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Сочинения. С. 439.

за Кантом, развивая выдвинутую своим предшественником идею высшего блага как единства формы и содержания, мышления и бытия. Правда, для Фихте это единство не возникает, как у Канта, в результате синтеза содержания опыта, с одной стороны, и чистой формы разумного мышления, с другой. Для него это единство есть «источник живой деятельной жизни» — жизни разума, проявляющейся в сознании людей.³⁴ Фихте убежден, что религия есть «наиболее объемлющая, все воспринимающая в себя и доступная всякой душе форма идеи», сознание которой человеком «одухотворяет все прочее его знание, мышление и чувство», отчего «все, что ни постигнет такого человека, есть <...> воля Бога, с которой его воля всегда одно».³⁵ Религия, таким образом, внутренне завершает человека, «делает его совершенно согласным с собою, совершенно свободным и ясным; иными словами, она завершает его достоинство», ибо человек «повинуется уже не скрытому закону мирового целого и не слепому естественному влечению, а понятию».³⁶ Знать свой долг означает понимать, в чем состоит его всеобщий смысл, идея или истина. Но понимать истину — значит жить истинной, божественной, или блаженной, жизнью, и, наоборот, «подлинно жить — значит подлинно мыслить и познавать истину».³⁷

³⁴ Там же. С. 440.

³⁵ Там же. С. 442. В «Основных чертах современной эпохи» и «Наставлении к блаженной жизни» Фихте развивает точку зрения Лютера о «спасительной воле божией», которую немецкий реформатор отстаивал в споре с Эразмом Роттердамским (см.: *Лютер Мартин. О рабстве воли* // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. С. 334).

³⁶ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Сочинения. С. 578—580.

³⁷ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И. Г. Сочинения. С. 604.

Только такую настоящую, а не видимую жизнь Фихте называет духовной жизнью. Она возможна лишь благодаря мышлению, причем всеобщему мышлению, единому для всех и каждого. Поскольку продуктом деятельности мышления является оно само во всей своей определенности, постольку единственным невымышленным объектом может быть только всеобщий объект мышления. Суждения, выносимые обыденным сознанием, т. е. образом мысли, признающим достоверность за внешними чувственными восприятиями, не способны создавать и постигать в мышлении чисто духовный объект. Они есть лишь мнения, которые принадлежат только той или иной индивидуальности и являются порождением низшей ступени духовной жизни. Этой ступени соответствует определенная вера, ибо, согласно Фихте, как человек живет, так он и верит, а как он верит, так и живет. Поскольку истинная вера есть, таким образом, жизнь человека как разумного существа, постольку Фихте ставит перед собой задачу преобразовать господствующую в его эпоху стихийную веру в единую для всех разумных существ религию. Способом этого преобразования для него выступает разумное самопознание идеи.

Исходным пунктом самопознания идеи, или низшей ступенью духовной жизни, является, по Фихте, сознание бытия, которое он называет также существованием. Это единичное существование в процессе формообразования должно раскрыть в себе самом абсолютное божественное бытие. Формообразование сознания происходит шаг за шагом, возвышаясь от одного образа, или формы знания, к другому вплоть до первообраза — истинного единства сознания с собой. Религия есть форма связи людей с божественным бытием, или разумным знанием как таковым, причем форма не мертвая, но по-настоящему живая, ибо она убеждает нас «в собственном нашем ничто-

жестве, а также в бытии нашем единственно в Боге».³⁸ Поскольку чувственное восприятие жизни дает нам ее искаженный образ, распадающийся на множество не связанных друг с другом модификаций, постольку перед нами, согласно Фихте, с необходимостью встает задача преодолеть противоречие между восприятием действительности и чистым мышлением. Некоторые люди могут, конечно, изначально иметь твердую веру в Бога, в единое истинное бытие, игнорируя множественность суждений о нем и всякое многообразие вообще, что, по Фихте, достаточно для блаженной жизни. Однако тем, чью душу обуревают сомнения и неуверенность, равно как тем, кого действительно интересует единый источник происхождения множественности, требуется идти от нее по пути постепенного восхождения к вечному познанию истины, один за другим испытывая все необходимые способы воззрения на мир. Поэтому в своей философии религии Фихте выделяет пять ступеней, ведущих человека к истинному воззрению разума, объясняя это тем, что именно эти ступени и соответствующие им воззрения «извечно присутствуют в единстве божественного существования как необходимые определения единого сознания».³⁹

Первая ступень и соответствующее ей мировоззрение состоит в доверии человека внешним чувствам. Философ замечает, что даже при чувственном восприятии предметов мы не перестаем их мыслить. Выйдя из младенческого состояния, человек не может бессознательно видеть, слышать, осязать, обонять и испытывать вкусовые ощущения, ибо в противном случае воспринимаемое никогда не станет для него предметом. Мышление даже в самом низшем своем

³⁸ Там же. С. 634.

³⁹ Там же. С. 647.

проявлении не перестает быть мышлением, ибо в нем всегда существует, по образному выражению Фихте, «двойной ряд» — ряд не только мыслимого бытия, но и ряд мыслящего это бытие мышления. Поэтому оно действует и одновременно осознает свое действие, т. е. подводит, как сказал бы Кант, многообразие ощущений под единство понятия. Однако если бы мышление, познавая мир, лишь внешним образом связывало многообразие с единством, не отрицая при этом исходного чувственного момента познания, то человеку не приходилось бы, например, иногда чувствовать угрызения совести. Не имея потребности в познании добра и зла, он навсегда остался бы на первой, «райской», девственно-первобытной ступени своего духовного развития. Благодаря двойному отрицанию чувственного бытия и сознания мышление как таковое, согласно Фихте, не оставляет этот исходный пункт опытного познания в неизменном виде. Для философа ничто не способно устоять перед этой божественной деятельностью мышления, ибо лишь в ней все сущее имеет свое действительное начало. Обыденный же образ мысли, по Фихте, полагает внешнее чувство первым и главным пробным камнем истины, ибо для него существует только то, что видно, слышно и т. д. Этот некритический взгляд на вещи был свойствен родоначальнику эмпиризма Локку, который считал чувственные данные не только исходным пунктом, но и безусловным основанием познания вообще. Для вещей существовать — значит быть воспринимаемыми, утверждал вслед за ним Беркли. Согласно Фихте, это воззрение включено в единое целое системы жизни и, стало быть, имеет пусть весьма отдаленное, но отнюдь не случайное отношение к истинному блаженству. Если же человек застревает на первой ступени, то он оказывается в плену у чувственности и связанного с нею представления о том, что его счастье целиком зависит от вещей.

Именно на таком представлении покоится жизнь значительной части человечества, ибо ее сознание, указывает Фихте, «еще не перенесло свое местопребывание в мышление»,⁴⁰ т. е. не возшло на вторую ступень.

На *второй ступени* духовной жизни формируется такой взгляд на мир, когда «мир постигают как закон порядка и равного права в системе разумных существ».⁴¹ Философ поясняет, что на этой ступени уже не вещи, а постигнутый сознанием закон, который выражает существенное отношение всех вещей и людей в формуле $A = A$, является единой причиной множества внешних чувств, определяющим основанием всего чувственно воспринимаемого. Возникнув из природы, человек, конечно, подчиняется ее законам, хотя его способ подчинения им иной, чем у других живых существ, направляемых исключительно инстинктом. Законопослушность человека основывается на устанавливаемом им самим порядке вещей, в котором благодаря познанию законов природы сила этих законов по воле человека начинает служить его целесообразной практической деятельности. Поэтому на второй ступени возникает рефлексия — раздвоение сознания и его борьба с собой, так как сознание человеком своей свободы, не ограниченной ничем, кроме устанавливаемого сознанием закона, выступающего мерой вещей, входит в противоречие с сознанием его подчиненности вещам. Иначе говоря, на этой ступени в силу рефлексии наряду с *сознанием бытия* заявляет о себе *сознание сознания*, т. е. самосознание. Подобно стоикам, человек начинает презирать себя, если действует вразрез со своим принципом тождества, однако если он неукоснительно следует этому абстрактному принципу рассудка, то его делает несчастным неудовлетво-

⁴⁰ Там же. С. 624.

⁴¹ Там же. С. 648.

ренная потребность. Единственный действительный выход из этой тяжелой ситуации состоит в дальнейшем развитии духа — в осознании им того, что знание есть не мышление о многообразном чувственно-воспринимаемом бытии, т. е. мнение, а само единое бытие, которое раскрывает в мышлении свою истинную определенность. Знание едино по своей божественной природе, отчего «бытие Бога и знание — одно».⁴² Но пока человек еще держится за свое, даже самое дорогое для него мнение, «жаждет быть сам чем бы то ни было, Бог не придет к нему, ни один человек не может стать Богом. Но как только он чисто, вполне, и вплоть до самого корня уничтожит себя, останется только один Бог, и будет все во всем, — утверждает Фихте. — Человек не может создать себе Бога, но он может уничтожить себя самого как истинное отрицание, и тогда он погрузится в Бога. Это самоуничтожение будет вступлением в высшую жизнь, совершенно противоположную низшей <...> и по порядку нашего первого исчисления — принятием третьей позиции мировоззрения».⁴³

На *третьей ступени* человек смотрит на мир уже с точки зрения высшей и чистой моральности. Поэтому «закон третьей точки зрения не есть, подобно закону второй, лишь *упорядочивающий* нечто наличное закон; скорее, он есть закон, *творящий* в пределах наличного новое, совсем не бывшее», пишет Фихте, отчего «подлинно реально и самостоятельно для него святое, благое и прекрасное».⁴⁴ Благодаря моральности, т. е. самоотверженности конечного духа, в мир приходит религия вообще, и в особенности христи-

⁴² Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Сочинения. С. 497.

⁴³ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И. Г. Сочинения. С. 689.

⁴⁴ Там же. С. 650.

анская религия. Именно потому, что святое, благое и прекрасное является не нашей собственной выдумкой, а есть явление в нас божественной сущности, которая начинает жить единой духовной жизнью через сознательное проявление нами доброй воли, на этой ступени духовного саморазвития нами открывается не просто иной тип закона, но сам мировой законодатель. Поскольку тем самым перед нашим внешним зрением выступают поэтически-прекрасные образы этой единой духовной жизни, а не уходящее в бесконечность множество мертвых вещей и их законов, постольку третья ступень выступает предпосылкой следующей.

На *четвертой ступени* духовного развития возникает и утверждается собственно религиозное мировоззрение, признающее жизнь Бога в нас самих без помощи каких-либо чувственно-воспринимаемых образов. Хотя это мировоззрение еще не настолько совершенно, чтобы окончательно раскрыть сущность Бога, однако по-настоящему религиозный человек находит этот предмет уже не во внешнем храме, а в своем сердце и душе. Религия отнюдь не сводится к набожным мечтаниям, ибо она есть «внутренний дух, пронизывающий, животворящий и погружающий в себя всю нашу мысль и деятельность».⁴⁵ Благодаря этому поэтически-прекрасное содержание, выступившее на третьей ступени, преобразуется в истинно религиозное, с которым, согласно Фихте, можно познакомиться лишь по евангелию от Иоанна. Только он передает слово истины не в общедоступной форме притч и иносказаний, как другие евангелисты, а в чистом виде сказания, как бы только для избранных. Но вероучение Христа не распадается на экзотерическое и эзотерическое, ибо оно требует духовного развития всех, кому адресовано. В этом опосредованном всем предшествующим опы-

⁴⁵ Там же. С. 654.

том восхождении духа к себе самому, к своей чистой основе заключается, по Фихте, необходимость точки зрения Иисуса и его апостолов.

Однако религиозная точка зрения не является высшей потому, что она еще не полностью преодолевает рефлексию конечного духа, которому предстоит овладеть христианским вероучением не только всем сердцем и душой, но и разумением своим, чтобы действительно воссоединиться с Богом в абсолютном самосознании. Поэтому *пятая, и последняя, ступень* духовной жизни и мировоззрения есть, по Фихте, наука разума или наукоучение. Для наукоучения, в отличие от вероучения, бытие Бога есть только исходный пункт познания его сущности. Исходя из религиозной веры как своей необходимой предпосылки, наукоучение путем разумного мышления шаг за шагом преобразует веру в систематическое знание того, что Бог есть в нас, а мы — в нем.

Философия религии Фихте, таким образом, доказывает, что человек восходит на вершину духовной жизни лишь через усвоение и преобразование содержания всех предшествующих ей ступеней. Именно ради этого мыслящий дух должен возвыситься до религиозной веры, ибо только через нее он может войти в царство разумной науки, где окончательно прояснится истинное содержание самой религии. Весьма возможно, что именно в связи с этим выводом П. Я. Чаадаев одним из первых увидел в классической немецкой философии не гуманитарную теорию, отвечающую на общественные вопросы, и не формальные упражнения в мышлении, а «дело христианства, перенесенное или продолженное на почве чистой мысли».⁴⁶

⁴⁶ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма: В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 502.

А. Н. Муравьев

**РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ
АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА
Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ**

Георг Вильгельм Фридрих Гегель посвятил свою жизнь, по собственному выражению, научному познанию истины. Первый шаг в этом направлении был связан с его исследованиями религии, которые молодой мыслитель вел тогда, когда еще разделял позицию Канта. Результаты этих работ Гегель изложил в рукописях «Жизнь Иисуса» (1795) и «Дух христианства и его судьба» (1800).¹ В своих зрелых произведениях немецкий философ делает предметом уже саму истину, или абсолютную идею, во-первых, в ее чистых логических определениях и, во-вторых, в реальных формах ее бытия и познания. Поскольку он считает религию одной из высших форм познания истины, постольку философия религии Гегеля не может быть понята без «Феноменологии духа» (1807), вводящей в его систему, «Науки логики» (1816), которая выступает ее логическим основанием, и «Энциклопедии

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 35—100, 101—194.

философских наук» (1830), где Гегель излагает свою систему в виде очерка, состоящего из трех главных частей: науки логики, философии природы и философии духа.

В заключительных разделах «Феноменологии духа» и «Энциклопедии философских наук»² Гегель подводит итог начатому Кантом обсуждению проблемы отношения веры и знания, а также собственным размышлениям на эту тему. Согласно Гегелю, задача абсолютного духа, венчающего единый процесс развития природы и духа, заключается в том, чтобы раскрылась истинная форма знания духа о себе самом, ибо дух должен не только быть собой, но и знать себя как то, что он есть. Поскольку сущность духа, или духовность, состоит в его для себя бытии, постольку субстанция духа (то, во что еще не познавший самого себя дух верит) и дух как субъект (то, что он, еще не познав себя самого, о себе знает) шаг за шагом смыкаются в процессе его самопознания. Из-за того, что исходным пунктом этого процесса является различие субстанции и субъекта, всю сферу абсолютности духа, в которой дух достигает конкретного тождества субстанции и субъекта в научном познании, восходя к нему по ступеням искусства, религии откровения и философии, Гегель считает возможным назвать религией: «Религию — как эта высшая сфера может быть охарактеризована в самых общих чертах — следует рассматривать столь же как исходящую от субъекта и в нем себя находящую, сколь объективно исходящую от абсолютного духа, который как дух есть в своей общине».³ Эту характеристику дополняет краткое определение

² См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 374—434; Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1977. С. 382—410.

³ См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, § 554. С. 382.

веры как знания, данное философом в примечании к указанному параграфу: «Ни здесь, ни вообще вера знанию не противоположна, но, более того, вера есть некоторое знание и именно только некоторая особенная форма знания».⁴

Исходным способом самопознания духа, достигающим субъективного единства субстанции и субъекта, выступает искусство. Действующий во времени дух художника и вечная сущность духа отождествляются в процессе художественного творчества, продуктом которого является красота — особенный и потому доступный созерцанию образ абсолютной идеи или истины. Как созерцающее сознание истины искусство несет в себе абсолютное содержание, но форма его сознания, созерцание, будучи непосредственным знанием, сохраняет в искусстве различие духа и его предмета, в силу чего это знание есть вера в совершенно неопределенное абсолютное, которое можно вообразить чем угодно. Поэтому сознание автора и всеобщая сущность, воплощенная им в материале произведения искусства, остаются потусторонними друг другу; в том же отношении к истине находится и сознание публики. Поскольку вера, присущая искусству как таковому, есть еще не развитая вера, а только формально-свободное, т. е. произвольное начало знания абсолютного содержания, постольку *религия искусства* отлична от *религии откровения*, которая возникает из искусства благодаря преодолению свойственной ему отделенности самосознания от всеобщей сущности.

В христианском представлении о вочеловечении Бога субстанция перестает быть трансцендентной, т. е. потусторонней субъекту, и как сущее самосознание становится имманентной, внутренне присущей ему объективной реальностью. Благодаря этому от-

⁴ См.: Там же.

кровению, т. е. такому бытию духовной субстанции, которое само есть знание, дух впервые знает Бога как себя самого. В отличие от непосредственной, созерцающей веры искусства, религиозная вера есть вера представляющая, опосредующая себя в себе. Поэтому она есть знание, т. е. тождество с собой, только по своей форме, а ее содержанием выступает познание Бога, которое с необходимостью включает в себя мышление. Мышление же, действуя в религии как рассудок, своим опосредованием расторгает рефлексию знания в себя и в налично сущий предмет знания, в силу чего эта развитая мышлением вера является формой противоположности субстанции и субъекта. Поскольку христианство содержит познание истины, Бог есть в нем уже не фантастическая абстракция представления, а реальное, вполне определенное бытие — бытие абсолютного духа. Именно эту сущность христианства, отличную от сущности других исторических форм религии, Гегель называет истинной, абсолютной религией или религией откровения. Но хотя истина в религии откровения есть в духе и для духа, эта открытость, бытие истины для него есть также ее сокрытость, ибо объективному единству субстанции и субъекта в представляющем самосознании истины не хватает теперь субъективности, т. е. сознания того, что есть это единство для себя самого.

Познание, присущее развитой вере, является в ней лишь моментом знания, относящимся к абсолютному содержанию и не имеющим адекватной последнему формы — формы тотальности или понятия. Поэтому для полного завершения самопознания духу необходимо достичь единства его содержания и формы, опосредования и непосредственности, веры как знания и знания как веры — единства самосознания и сознания в разумном мышлении, которое культивируется философией на ее пути к научному познанию исти-

ны. В противоположность религиозному познанию, научное познание есть познание абсолютного содержания в его собственной форме — в форме познания, а не только в форме знания. Поэтому философия не есть ни система догматического вероучения, которое представляет собой специфическую науку религии, теологию, ни тем более элемент или дополнение этой науки. В конечном итоге своего исторического развития философия становится системой самой истины, т. е. системой науки как таковой, предметом и методом которой в науке логики выступает понятие понятия, т. е. саморазвитие абсолютной идеи, а в философии природы и философии духа — процесс развития абсолютной идеи в ее реальных (природной и духовной) формациях.

Логическое саморазвитие понятия истины и его систематическое развитие позволяют Гегелю в лекциях по философии религии выделить моменты понятия религии, детально рассмотреть процесс исторического развития религии и раскрыть абсолютный результат этого процесса.

Понятие религии, подобно любому понятию, начинается, по Гегелю, с момента его *всеобщности*. В этом первом моменте религия определяется как восхождение человеческого духа от чувственных предметов окружающего мира к истинному бытию, которое оказывается тождественным мышлению бытием, т. е. идеей Бога. «Бог есть не высшее чувство, а высшая мысль, — утверждает философ, — и даже если его низводят до представления, то содержание этого представления все-таки принадлежит царству мысли».⁵ Дальнейшее развитие понятия религии состоит в том, что его всеобщность различает себя в моменте *особен-*

⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 253.

ности. В этом втором моменте понятия религии идее Бога противопоставляется религиозное сознание или отношение. Отношение религиозного сознания к Богу в ходе борьбы человеческого духа со своей собственной конечностью из чувства через созерцание и представление превращается в мышление. Эти формы сознания образуют единство и тем самым преодолевают обособление субъекта и объекта религии в третьем, последнем моменте ее понятия — в *единичности* религиозного самосознания или культа. В культе Бог есть субъективное для объективного и вместе с тем объективное для субъективного. В силу этого культ представляет собой необходимое сочетание внешних, публичных действий человека и внутренних, интимных действий его души, достигающей в вере духовного обращения и спасения. Благодаря вере человеческий дух чувствует и теоретически знает Бога не только в себе, но и себя в Боге, практически примиряясь с Богом как со своей собственной сущностью. Поэтому в этом заключительном моменте религия определяется как выходящее в мир знание о мире — как действительная нравственность религиозной общины, постепенно охватывающей весь народ. «Каков религиозный характер народа, — говорит Гегель, — такова и его нравственность, таково и его государственное устройство. Последние полностью зависят от того, обладает ли народ лишь ограниченным представлением о свободе духа или истинным сознанием этой свободы».⁶

Экспликация моментов понятия религии в первой части лекций дает Гегелю возможность перейти к тому, что он называет суждением, или перводелением всеобщего понятия религии на его особенные виды. Вторая часть лекций поэтому посвящена определенным формам религии, которые рассматриваются фи-

⁶ Там же. С. 259.

лософом одна за другой в порядке ее исторического развития.

Гегель начинает это рассмотрение с непосредственной религии природы — *религии колдовства*. Колдуня, особо одаренные индивиды, принадлежащие своему роду и племени, воздействуют на внешний мир вещей, включая свое тело. Способы, какими они достигают своей цели, могут быть различными, однако все они служат нуждам выступившего из-под опеки природы самосознания, т. е. Я, ибо дух есть нечто более высокое, чем природа. Поскольку колдун мысленно заклинает врагов, побеждает непогоду и т. п., постольку он практическим способом магии и чародейства начинает верить в мощь духа и мысли, а вслед за ним в эту мощь начинают верить другие члены рода. То, что колдуну еще не известна противоположность конечного и бесконечного духа, не означает, что в колдовстве вовсе нет религии как таковой. Напротив, она возникает именно в этом способе отношения уверенного в себе духа к природе: «Я совершает колдовство, но побеждает оно вещь *посредством самой вещи*».⁷ Если современного человека не удивляет пожелание «ни пуха, ни пера» или привычка стучать по дереву, чтобы своей самоуверенностью не спугнуть удачу, то это говорит о том, что в его сознании еще не исчезла древнейшая историческая форма религии, хотя ее содержание, по-прежнему находясь в непосредственной связи с чувственно воспринимаемыми вещами природы, сегодня свидетельствует уже не столько о вере, сколько о суеверии.

Шагом ко второй исторической форме религии выступает освоение духом мощи уже не мертвых вещей, а живых существ природы. Делая этот шаг, народы начинают поклоняться животным, идентифицируя себя

⁷ Там же. С. 442.

с различными их видами. С культом животных (тотемизмом) связано древнее представление о переселении душ, в котором дух человеческий приближается к идее своего бессмертия. Однако тем самым прежде непосредственно единый дух раздваивается на сознание «субстанциальной мощи и бессилия непосредственной воли».⁸ Результатом этого раздвоения сознания является, по Гегелю, пантеизм. Мыслитель выделяет три его формы: китайская религия меры, индуистская религия фантазии и религия в-себе-бытия (буддизм).

Согласно китайской религии, человек живет во всеобщем, имеющем вид поднебесного мира. В нем от имени божества — Неба (Тянь), представляющего собой совокупность мер разума (Дао), всеми явлениями природы и своими подданными правит император — Сын Неба (Тянь-Цзы), а богослужение сводится к неукоснительному соблюдению законов империи. Поскольку все обязаны исполнять законы, власти которых подчинен император, постольку субъективная свобода и моральность в Китае отсутствуют. Формула Конфуция «Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном» выражает принятый здесь принцип соответствия части целому, согласно которому каждый должен вести себя так, как определено не им самим, а законами. Если в этой исходной форме пантеизма всеобщее выступило в виде изначально определенной меры, указывающей всему, как ему следует быть, жить и мыслить, ничего не привнося от себя, то в индуистской религии фантазии дело обстоит ровно наоборот.

В ней впервые заявляет о себе субъективная свобода, выступающая в форме произвола воображения. Тожественная себе сущность (Брахман), определя-

⁸ Там же. С. 454.

ющая себя ко множеству всего, является порождением свободной от вожделения и непрерывно бурлящей фантазии, отчего индусам не свойственно единое представление о сотворении мира. В этой религии главную роль играет не только содержание, которое создается мощью вечной мысли Брахмана, но и та фантастическая форма, в какой осуществляется создание всего и вся. Поэтому в утверждении индуса «Я — Брахман» есть своя правда, которая заключается в том, что Бог для него таков, каким он его созерцает в момент молитвы. Бог есть продукт фантазирующего сознания, однако бросающееся в глаза несоответствие божественного содержания конечному человеческому существованию с необходимостью ведет, по Гегелю, к превращению единичного обращения к Богу в дльщееся созерцание его. Отсюда возникает упорное стремление индуса достичь желаемого тождества с Богом путем бездействия, отказа от всех мирских желаний. Достичь высшего единства с Брахманом могут, однако, только брахманы, т. е. те из индусов, кто способен заново родиться в собственном мышлении и только в мышлении видит корень своего истинного существования. «Брахманы по своей природе — дважды рожденные, и им оказывают невероятные почести; по сравнению с ними все остальные люди ничего не стоят».⁹ Хотя наряду с Брахманом обычно упоминают еще Вишну и Шиву, усматривая в индуизме зародыш идеи божественного триединства и воплощения, но в более древних Ведах, замечает Гегель, не упоминаются ни тот, ни другой.

В буддийской религии в-себе-бытия существенное единство содержания и многообразие его различных форм сводятся уже к одному основанию, в котором все различия исчезают путем отрицания. Бог этой ре-

⁹ Там же. С. 509—510.

лигии есть уничтоженность всего особенного, т. е. чистое ничто, абсолютно лишенное определений в себе самом. В этой отрицательной всеобщности непосредственное бытие человека исчезло вместе со всей его иллюзорной самостоятельностью. Только всеобщее есть истинно самостоятельное, поэтому высшая цель человека заключается в том, чтобы углубиться в это ничто через полное самоотрицание — через отрицание собственной воли и интеллекта. «Если человек сохраняет в своих помыслах эту негативную направленность, ограждает себя не от внешнего мира, а от самого себя и соединяется с ничто, освобождается от всякого сознания и всех страстей, тогда он возвышается до того состояния, которое у буддистов называется нирваной».¹⁰ Отныне его душе не грозят переселения, ибо он стал самим Богом, т. е. Буддой.

Историческое развитие религии, указывает Гегель, не останавливается на отрицании всего особенного. Через персидскую *религию добра или света*, сирийскую *религию страдания* и египетскую *религию загадки* оно переходит от религии природы к утверждению всеобщего в религии духа.

Персидская религия познает Бога сущим не в себе, а для себя, отчего в ней начинается процесс определения самой субстанции. Как единство с собой всеобщее есть добро, а как различие в себе самом — зло. Поэтому пантеизм превращается у персов в дуализм, в непрерывную борьбу двух принципов. Воплощением абсолютного добра является Ормузд, а его вечным противником — Ариман. Первый, согласно учению Зороастра (Заратустры), излучает свет, а второй выступает носителем тьмы. Добру, или царству света, принадлежит все живое, отчего хвалебные гимны возносятся чистому и светлomu.

¹⁰ Там же. С. 527.

В сирийской религии борьба воспринимается как страдание. Здесь Бог, подобно сжигающему себя Фениксу, находится в процессе отрицания, из смерти которого происходит рождение нового Бога и тем самым — новой жизни.

Египетская религия, заканчивая переход к религии духовной индивидуальности, находит выход из этой борьбы. Бог в ней становится субъектом, существование которого состоит в том, что «отрицание пребывает не вне субъекта, а заключено уже в самом субъекте и субъект есть в своей сущности возвращение к себе, у-себя-бытие».¹¹ Отрицание стало у египтян имманентным определением субстанции, отчего Бог перестал быть только потусторонней мощью и, воплощаясь, начал очеловечиваться. Он постоянно умирает в своем явлении, чтобы вновь явиться к себе в иной, все более соответствующей его содержанию форме. Осирис по своему внутреннему определению есть Бог, который существует лишь в представлении — в загадке и в многочисленных, весьма определенных, но лишь намекающих на ее разгадку символах, которыми полнится египетское искусство. Поэтому египтяне видят в нем вечное возрождение всего конечного, происходящее, однако, только в совершенно обособленном от чувственного мира природы царстве. «Царство мертвых, — говорит Гегель, — это царство, где преодолено природное бытие, царство представления, где сохранено именно то, что не имеет природного существования».¹² В связи с этим представлением именно египтяне первыми, по сообщению Геродота, уверовали в бессмертие человеческой души.

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 29.

¹² Там же. С. 33.

Религия духа начинается с иудейской *религии возвышенного*, которая представляет мир прозаическим, лишенным загадки собранием вещей. Человек имеет перед собой природные вещи, но его дух обретает божественное содержание лишь в устремленном ввысь, выходящем за пределы мирского взоре. Поэтому Бог выступает здесь для сознания как бесконечно возвышающаяся над природой всеобщая субъективность мышления. Его знают уже не как пантеистическое всё, а как единого Бога: «Слушай, Израиль! Господь, Бог наш, един есть» (Втор. 6:4). Бог не соответствует никакому чувственному образу и в качестве мышления существует, правда, еще не для себя, но лишь для человеческой мысли. Мышление Бога есть процесс творения мира, в котором всеобщее выступает только в определении начала, а не результата процесса. Человек должен сознательно возвыситься до мысли о Боге, чтобы, познав добро и зло, выйти из природного состояния. Однако в практическом отношении люди еще не в состоянии руководить собой, отчего только беспрекословное повиновение Богу является, согласно этой религии, единственным условием сохранения целого народа.

Восхождение религиозного духа на следующую ступень своего исторического развития, к *религии красоты*, состоит в том, что человек начинает освобождаться от абсолютной власти Бога. Благодаря этому Бог становится «Богом свободных людей, которые даже в своем повиновении ему являются для себя свободными».¹³ Религия красоты представлена греческой религией, которая становится человеческой, хотя человеческое в самом Боге является древним грекам еще только в прекрасных чувственных образах. В этой исторической форме религии все на-

¹³ Там же. С. 121.

ходится в динамике и переходах, отчего боги принимают человеческий образ, а люди, особенно герои и мудрецы, возвышаются до божественной жизни. Человечность греческой религии состоит в том, что божественное выступает здесь не только чем-то объективным, но и как субъективные желания, сознательные стремления людей. Человек, демонстрируя свое искусство, достижения духа и тела, испытывает радость от проявления божественного в себе. Свободная игра поэтического воображения создает из природного материала мифологический мир, в котором человеку надлежит совершенствовать свой образ жизни и мысли.

Поскольку свобода является самоопределением, а не произволом, постольку в религии греков обретает наличное бытие и разумное мышление, содержащее в себе определенные нравственные принципы. Нравственное состоит в том, что свобода есть желание самой себя. Если в народе есть это разумное желание, то ему не нужны внешние заповеди, ибо он сам дает себе свои законы. Однако эта гармония человеческого и божественного еще ограничена и лишена прочного единства. Религия греческого народа не доходит до высшей нравственности, ибо она не в состоянии представить безусловное духовное единство всего человеческого рода. Боги здесь находятся во внешнем отношении друг к другу и к людям, отчего и те и другие подчинены абсолютной необходимости судьбы. Только в греческих трагедиях, особенно в трагедиях Софокла, говорит Гегель, необходимость выступает уже не как слепая судьба, а как справедливое воздаяние. Хотя через катарсис трагедия выходит к разрешению противоречий богочеловеческого бытия, налицо парадокс: духов много, но всеобщего и необходимого в себе самом духа еще нет. Поэтому, наряду со свободными, для греков существуют лю-

ди, в которых граждане государства не признают равного себе человеческого достоинства и даже держат их рабами.

Своеобразное возвращение духа к религии возвышенного происходит в *религии целесообразности или рассудка*. Эта форма религии представлена римским духом, сумевшим соединить необходимость и цель в одно понятие. Будучи чисто рассудочным, внешним по отношению к индивидууму, соединение этих определений всеобщего тем не менее играет важную роль в историческом развитии религии. Целью римского государства выступает мировое господство, средством достижения которого служат все его граждане. В этой империи рассудка все слишком серьезно, ибо служит одной необходимости, отчего боги римлян только с виду похожи на беззаботных греческих богов. Цензура рассудка изъяла из их содержания все индивидуальное, ироническое, легкое и непристойное. Поэтому у Цицерона уже нет никакого восхищения богами, замечает Гегель, а есть лишь аналитический взгляд на мифологию вообще. В Риме сходятся не только все дороги, но и все религии: в римском пантеоне их боги смешались и находятся в подчинении единому началу — капитолийскому Юпитеру, одержимому целью править миром. Это, по Гегелю, позволяет характеризовать римскую религию как религию *политическую*. Римская добродетель, осуществляя которую человек целиком принадлежит государству, находит свое выражение в зрелищах, демонстрирующих смерть, которая в качестве бессмысленной и бездуховной становится в Риме любимым предметом созерцания. Римляне видят себя смертными и желают смертности потому, что если жизнь не содержит в себе нравственное само по себе, то она никчемна. Наряду с этим в первом лице государства, Цезаре, заявляет о себе самостоятельность единичного самосознания, которое все более

случайным образом воплощает в себе всеобщую цель. Способом реализации этой цели становится право, тоже со временем лишшающееся нравственного начала и сводящееся поэтому только к юридическому праву — праву собственности.

Эта ступень выступает переходной от религии духа к *абсолютной религии*, или *религии откровения*, так как религия рассудка есть, согласно Гегелю, завершение всех конечных религий природы и духа. Однако для того, чтобы это завершение имело место, восточный принцип чистой абстракции всеобщего должен был соединиться с характерной для Запада конечностью и единичностью. Такое примирение явилось поэтому в иудейском народе, ибо именно он, по словам Гегеля, «сохранил Бога как древнее страдание мира»,¹⁴ в смертных муках которого происходит рождение истинной религии.

Абсолютная религия начинается с того момента, когда происходит явление Бога, причем не просто во внешней истории, а в сознании. То, что Бог пребывает в мире, и то, что он пребывает в сознании как в явлении (т. е. бессознательно, или лишь в себе, но не для себя), — в этих моментах саморазвития идеи Бога еще нет, по Гегелю, абсолютной религии. Нет ее, разумеется, и тогда, когда сознание воспринимает себя не как явление Бога, а как особую вещь, бестелесную душу. Но когда в конечном сознании Бог является как дух, как знание самого себя, т. е. как всеобщее самосознание, когда он является как разум для разума, тогда начинается принципиально новый этап истории человеческого мира. Если дух становится в Боге предметом для самого себя, то он сам выступает сознанием, различающим себя от себя самого и преодолевающим это различие. Поэтому в религии, провозглашенной

¹⁴ Там же. С. 199.

Христом, бесконечный и конечный дух, Бог и человек достигают, наконец, своего действительного единства. Христианский Бог есть вечный творец не мира, а себя самого, т. е. свое творение, откровение себя самого, ибо он впервые есть абсолютный дух как таковой. Бог как бесконечный дух полагает свое иное, конечное человеческое бытие и через него возвращается к себе, продвигаясь, таким образом, в познании себя самого. Людям только кажется, что они развиваются сами по себе, произвольно совершая тот или иной жизненный выбор, однако на деле в них и через них происходит развитие этого единого, но внутренне различающего себя в себе божественного, духовного начала. Поэтому они становятся по-настоящему едины в нем, шаг за шагом преодолевая свои конфессиональные, этнические, социальные, возрастные, половые и прочие различия.

Согласно Гегелю, абсолютная религия, открывающая себя, таким образом, для себя самой, сначала по необходимости выступает как *позитивная религия*, исторически данная человеку как бы извне. Однако ее позитивность не препятствует тому, чтобы предмет, данный представляющему сознанию в виде предания и писания, стал когда-то результатом разумного познания. Главное христианское представление о том, что Бог стал человеком, есть представление о единстве божественной и человеческой природы. Поэтому именно в божественной смерти для христиан открывается исход в чисто религиозное сознание. Ею рвутся все нити ветхой, конечной жизни, и только жизнь в духовной любви, т. е. в духе истины, обретает бесконечный, вечный смысл. Обращение представляющего сознания состоит в постижении того, что божественное нетленно, что оно сохраняет себя, пройдя через самоотрицание. «Смерть Христа, — говорит Гегель, — есть смерть самой этой смерти, от-

рицание отрицания»,¹⁵ а не просто отрицание одного другим.

Поскольку истинным свидетельством является только свидетельство духа, постольку духовное не может быть подтверждено недуховным, чувственным образом. Нельзя требовать, говорит Гегель, чтобы люди приобщались к религиозной истине с помощью философии, в которой дух свидетельствует о себе в своей высшей форме — в форме понятия. Но если религия откровения имеет свою почву в мышлении, то и сердцу мыслящего человека абсолютный дух может открыть себя в вере, не нуждающейся во внешних формах доказательства — в знамениях, чудесах, рассудке и т. п. Поэтому в истории мира реализация *духовной общины* происходит не сразу. Прежде всего, она появляется в форме внешней, видимой церкви, где поклоняются одновременно Христу, Марии, многочисленным святым и даже сугубо вещественным реликвиям, но для того, чтобы абсолютный дух стал настоящей, невидимой церковью, т. е. действительной основой всей мирской жизни людей, требуются усилия многих народов и поколений по сознательному преобразованию способа своей жизни.

Итак, абсолютная религия есть, по Гегелю, религия истины и свободы. Истина состоит в том, чтобы не относиться к предметному миру как к чуждой духу сфере существования. Свобода же, поскольку она содержит в себе определенное отрицание, т. е. с необходимостью возникающее различие Бога и мира, только через отрицание этого отрицания или вполне сознательное преодоление их различия приводит дух к окончательному примирению с собой. Именно поэтому мыслитель завершает свои лекции по философии религии положением, что «истинное содержание

¹⁵ Там же. С. 290.

христианской веры должно быть засвидетельствовано философией, а не историей. Совершаемое духом — это не история; ему важно только то, что есть в себе и для себя, не прошлое, а настоящее. <...> Философию упрекали в том, что она ставит себя *выше религии*, но это неверно уже фактически, ибо она имеет только это, и никакое иное, содержание, но она придает ему форму мышления; следовательно, она ставит себя выше только религиозной формы, имея одинаковое с религией содержание».¹⁶ Это содержательное единство религии и философии и определяет необходимое место религии в абсолютном идеализме Гегеля.

¹⁶ Там же. С. 311, 331.

Д. А. Браткин

**ТЮБИНГЕНСКАЯ ШКОЛА
И ЕЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА**

Основы новозаветной библеистики и истории раннего христианства как науки закладывались в рамках протестантской теологии. На первый взгляд может показаться парадоксальным, что совершенствование критической методологии и расширение поля для ее применения на протяжении XVI—XVIII вв. обосновывалось богословскими аргументами. Тем не менее отправной точкой для этой эволюции стал традиционный для протестантской экзегетики вопрос о методах интерпретации Писания и о герменевтических приемах, позволяющих отыскать его подлинный смысл. В первой половине XIX в. методологические акценты смещаются, и наиболее революционные шаги в изучении раннего христианства принадлежат ученым, находившимся в поле воздействия Гегеля и опиравшихся на его философский метод.

Как известно, источниковедческая революция в науке о древности была в значительной степени подготовлена предшествующим развитием германской теологии и немецким Просвещением (*Aufklärung*), ко-

торое, в отличие от французского Просвещения, не порывало с религией и видело своей целью углубление и продолжение Реформации. Традиционный для протестантской герменевтики вопрос о том, какой смысл Писания является подлинным, уже Маттиас Флаций (Матвей Влашич) предлагал решить в пользу того понимания текста, которым оперировали его первоначальные читатели. Фактически это было требованием к историко-критическому исследованию библейского текста, которое, впрочем, так и осталось нереализованным. Продолжателем Флация оказался Ж.-А. Турретэн (1728), требовавший от экзегета отказаться от использования позднейших по отношению к тексту богословских систем и определить, какое понимание текста является наиболее ранним. Менее чем за столетие эта точка зрения получила признание среди германских теологов, будучи поддержана сперва И.-Я. Веттштейном, а затем И.-А. Эрнести, «отцом профанной интерпретации Нового Завета»: плодотворно совмещая призвания филолога-классика и теолога-новозаветника, он обосновал необходимость трактовать раннехристианские тексты по тем же правилам, что и произведения античных авторов. Концепция Эрнести была воспринята и разработана Й.-С. Землером, сторонником чистого историко-филологического исследования Нового Завета. И.-Д. Михаэлис выпустил переработанное по программе Землера очередное (4-е) издание своего введения в Новый Завет, которое и стало первым последовательно критическим введением в круг канонической раннехристианской литературы.

Параллельно с разработкой нового метода развивалось текстологическое исследование Нового Завета, была сформулирована синоптическая проблема и получило свое начало научное изучение жизни Иисуса (Leben-Jesu-Forschung), начало которой было положено Г.-С. Реймарусом. Не менее важным было оформление

библейской теологии в качестве самостоятельной дисциплины, целью которой было реконструировать воззрения авторов библейских книг при помощи критического исследования, и в этом качестве библейская теология была противопоставлена теологии догматической. Наконец, важным толчком для дальнейшего теологического анализа Нового Завета стало сформулированное Хр.-Г. Гейне понятие «мифа» как суммы идей и верований, которыми обладали примитивные народы прежде изобретения письма — а также противопоставление «мифа» религиозным представлениям более поздних эпох. Эта концепция оказалась весьма продуктивной как для антиковедения, так и для новозаветной библеистики: в своем критическом введении в библейскую герменевтику Г.-Л. Бауэр с готовностью принимает эту концепцию и отводит целый раздел обсуждению вопроса о мифе в библейском тексте, где без колебаний ставит рассказы книги Бытия в один ряд с античными мифами о творении мира и человека и обосновывает теологическую необходимость вынести миф за скобки для установления реального значения библейского текста.

В первой четверти XIX в. историческая наука переживает революцию, связанную, во-первых, с появлением романтической историографии, направленной на поиск единой идеи, стоящей за мировой историей, а во-вторых, с окончательным оформлением критики источников как самостоятельной дисциплины. Основным методологический импульс пришел из науки о древности (*Altertumswissenschaft*), под которой понималась синтетическая дисциплина, объединявшая классическую филологию, историю античной цивилизации, историю культуры и историю философии.

Важным завоеванием исторической науки того времени было признание метода, при помощи которого исследователь может элиминировать неисторический,

легендарный компонент традиции и восстановить ход событий. Еще одним важным толчком для дальнейшего анализа Нового Завета стало сформулированное в конце XVIII в. в филологии представление о «мифе» как совокупности идей и верований, которыми обладали примитивные народы прежде изобретения письма, а также противопоставление «мифа» религиозным представлениям более поздних эпох. Наиболее радикально настроенные исследователи начинают ставить рассказы книги Бытия в один ряд с античными мифами о творении мира и человека и обосновывают теологическую необходимость вынести миф за скобки для установления реального значения библейского текста.

Фердинанд Христиан Баур (1792—1860) вопреки репутации, созданной ему консервативными критиками, на протяжении всей своей жизни оставался христианским, хотя и неортодоксально мыслящим богословом. На раннем этапе своей эволюции Баур находился под влиянием Шлейермахера, Шеллинга и Фихте; влияние Гегеля в трудах Баура ощущается лишь с середины 1830-х гг. Баур считается основателем так называемой Тюбингенской школы изучения Библии, возникшей при евангелическо-лютеранской семинарии Тюбингенского университета, выпускником которой был сам Гегель. Критерием для причисления к школе является приверженность к исторической интерпретации христианства, примат критического метода и использование методологии Баура (*Tendenzkritik*), сложившейся под влиянием диалектического метода Гегеля. Так, например, в исследовании жизни апостола Павла Баур вполне в гегелевском духе интерпретирует обращение Савла как внезапное осознание собственной свободы и в соответствующем духе толкует богословие Павла.

На протяжении XVIII и начала XIX в. никто из комментаторов не обращался специально к вопросу о достоверности раннехристианских источников, и

в частности Деяний — единственного повествовательного источника о древнейшем этапе развития христианства. Признавая исторический характер сочинения, ученые XVIII в. отмечали апологетические и богословские цели автора Деяний, но в целом опирались на этот памятник как на источник, достоверность которого не подлежала сомнению. В отличие от них, Баур по своим научным интересам был не экзегетом, а историком церкви. В рамках привычной для него системы подходов к тексту книги Нового завета воспринимались не как часть Писания, требовавшая истолкования, а как исторический источник, работать с которым следовало в рамках уже сформированной критической методологии. Таким образом, Баур проделал радикальную эволюцию: первоначальные занятия систематической теологией стимулировали появление интереса к истории догматики, а от нее он пришел к созданию древнейшей христианской истории, написанной с позиции новой критической школы.

Отправной точкой для Баура стал текст 1 Кор, и в особенности 1:11—12, из которого прямо следовало, что в коринфской общине существовало разделение на соперничающие партии, названные по именам апостолов; жесткий полемический тон Павла свидетельствовал о наличии противостояния между группировками — христианами из иудеев (сторонниками Павла и Аполлоса) и христианами из язычников (сторонниками Петра и Иакова, брата Иисуса). За этими партиями стояли разные богословские интерпретации христианства, им Баур, опираясь на сложившуюся уже в немецкой экзегетике традицию, дал названия петринизма и паулинизма. Это, с одной стороны, позволило создать модель истории раннего христианства, его развития, распространения и институционализации, а также христианской литературы (как канонической, так и апокрифической), с другой стороны, дало кри-

терий для оценки богословской Tendenz (выраженных признаков принадлежности к тому или иному направлению) — сам этот термин был заимствован у Нибура, но именно созданная Бауром школа стала известна как Tendenzkritik или «критика тенденции». Сутью этого метода было исследование раннехристианских текстов через призму их богословских тенденций и принадлежности к той или иной противоборствующей партии. Анализируя текст Нового Завета, прежде всего Посланий Павла, Баур сделал вывод о существовании двух основных направлений, или «тенденций», в раннем христианстве: универсалистского, которое было связано с Павлом (паулинизм), и иудаизирующего, связанного Бауром с Петром (петринизм). Те новозаветные тексты, в которых эти тенденции выступали в более явном и чистом виде, были отождествлены как более ранние; те же, в которых противостояние ощущается меньше, были отнесены к более позднему периоду.¹

В приложении к Деяниям, где конфликт между Петром и Павлом сведен к минимуму, результатом применения такой методики стало признание поздней (около середины II в.) даты написания этой книги. Деяния отныне воспринимались как своего рода историческая беллетристика на богословскую тему, отражающая ситуацию того времени, когда была написана, и лишь в очень малой степени относящаяся к реальным событиям середины I в. Хотя сам Баур отчасти опирался на Деяния в своей книге о Павле, его вердикт был равносителен полному отказу от восприятия Дея-

¹ *Baur F. C. Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der älteren Kirche, der Apostel Petrus in Rom // Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1831. Bd 3. Heft 4. S. 61—206; Baur F. C. Einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei in Korinth // Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1836. Bd 8. Heft 4. S. 3—32.*

ний как достоверного исторического источника. Единственным аутентичным свидетельством о Павле были его послания, но Деяния стояли по отношению к нему в том же неясном положении, что и Евангелие от Иоанна по отношению к синоптикам. Поэтому Послания Павла и Апокалипсис попадали в число ранних (до 70 г.) текстов Нового Завета, а Евангелия, Пастырские послания и особенно Деяния были датированы серединой II в. Для человека, знакомого с гегелевской философией, наиболее близкой моделью для интерпретации этой картины был тезис (Павел), антитезис (Петр) и синтез (христианство II в.). Отсюда вытекает неверное, но многократно повторенное консервативными критиками Баура обвинение его в догматическом следовании гегельянской схеме, не опирающейся на исследование источников. В утрированном изложении оппонентов, Баур аранжировал новозаветные тексты в соответствии с навязанной им гегелевской триадой. В реальности дело обстояло иначе: гегелевский метод *post factum* дал удобную модель для интерпретации той картины, которую Бауру дало изучение источников.

Отправной точкой рассуждений Баура был тезис о радикальном историзме христианства: человеческая история, по мнению философа, являлась полем, на котором разворачивается божественное откровение и происходит самораскрытие Бога. Бог находится в истории, а следовательно, история есть свидетельство о Боге, и поэтому изучение истории является постижением Бога и раскрытием сущности христианства. В этом изучении, по мысли Баура, следует отказаться от двух равно невозможных крайностей — рационализирующего секуляризма, сводящего историю к отдельным событиям или их простой последовательности, и супранатурализма, допускающего возможность прямых божественных вмешательств в событийный ход исто-

рии. Для Баура обе эти точки зрения неверны постольку, поскольку разрушают представление о том, что история как таковая является манифестацией.

Исследование истории должно, по его мнению, вестись в соответствии с процедурами объективной критической науки, при которых выяснение фактов и их интерпретация диалектически соединены: эмпирические данные важны лишь в той мере, в какой они соотнесены с общим пониманием процесса. При жизни Баур имел множество оппонентов, как выступавших с позиции традиционного пиетизма XVII—XVIII вв., так и приверженцев умеренно-критической методологии.

Авторитет Баура и наличие у него многих выдающихся впоследствии учеников (в первую очередь А. Швеглера и Эд. Целлера) привело к тому, что точка зрения Баура возобладала и на многие десятилетия стала определять консенсус германской науки. После его смерти в 1860 г. влияние предложенной им методологии и полученной на ее основе реконструкции постепенно снижается. С одной стороны, в науке побеждают более консервативные по своим выводам направления: либеральная теология (А. Ричль, А. Гарнак) и Школа истории религий. Смена господствующей парадигмы была обусловлена как философскими (возрождение интереса к Канту), так и собственно историко-источниковедческими причинами.

Оппоненты Баура, в частности, сумели показать, что многие текстуальные памятники, которые в рамках его концепции должны были отражать более поздние стадии развития традиции и соответственно датироваться серединой II в., на самом деле относятся к рубежу I—II вв. С 1870-х гг. резко возрастает количество археологических, эпиграфических и папирологических источников, доступных для историков древнего мира, и контекстуальное изучение Деяний также опровергло позднюю датировку. С другой стороны, крити-

ки Баура прямо продолжили его линию на ничем не ограниченное, внеконфессиональное критическое исследование раннехристианских текстов и на примат исторического исследования, которое должно было быть свободно от доктринального влияния. В силу этого Баур по праву считается основателем современной критической науки о раннем христианстве.

Давид Фридрих Штраус (1808—1874) был учеником Баура и искренним последователем Гегеля. Гегельянские взгляды Штрауса наиболее полно проявляются в его «Христианской теологии» (1840—1841), интерпретирующей христианскую догматику всецело в русле гегелевской философии религии. Опубликованная им в 1835 г. «Жизнь Иисуса» (*Das Leben Jesu*) начинает новый этап в разработке важнейшей религиозноведческой проблемы — научного исследования жизни Иисуса. К началу 1830-х гг. она уже оформилась в качестве признанного жанра теологической литературы, по преимуществу критической.

Первым образцом жизнеописания Иисуса, построенного на монтаже евангельских текстов, можно считать уже «Диатессарон» Татиана (около 170 г.). Авторы более поздних евангельских парафразов не ставили своей целью критическое исследование материала даже на том уровне, какой был доступен для современной им историографии. Первым опытом научной разработки вопроса стало сочинение Г. С. Реймаруса («Вольфенбюттельский аноним»), выдержки из которого, опубликованные в 1778 г. Г. Э. Лессингом, вызвали яростную критику. Правильно поставив большинство ключевых проблем (эсхатологизм учения Иисуса, «мессианская тайна», соотношение синоптических Евангелий и Евангелия от Иоанна, интерпретация чудес, повествование о страстях, характер пасхального опыта учеников и др.), Реймарус подошел к их решению с позиции последовательного рационализма

XVIII в. Авторы более поздних работ о жизни Иисуса подходили к ее интерпретации с разных позиций — как рационалистических, так и беллетризирующих.

Тем не менее общим для тех и других оставалось отношение к каноническим Евангелиям. Эти авторы смотрели на Евангелия как на повествовательные источники биографического характера, которые могли быть использованы для реконструкции жизни Иисуса в той же мере, в какой, к примеру, жизнеописания Плутарха могут быть использованы для написания биографии античных государственных деятелей и полководцев или сочинения Ксенофонта и Платона — для учения и жизни Сократа.

Следуя новой источниковедческой методологии, Штраус радикально пересмотрел отношение к евангельскому тексту (в первую очередь к Евангелиям по Матфею и Иоанну, которые традиция приписывает очевидцам изображенных в них событий). Для него евангельские повествования были отражением мифа об Иисусе: под мифом понималась творческая форма, в которую облекалось представление ранних христиан о богочеловечестве Иисуса. Евангелия при таком подходе оказывались не изложением реальных деяний Иисуса, а описанием того, что, по мнению ранних христиан, Иисус должен был сделать, — частью осознанным, частью бессознательным мифотворчеством древнейшей церкви. Историческая ценность Евангелий тем самым почти полностью отвергалась, хотя историчность Иисуса — прототипа евангельского Христа — Штраусом под сомнение не ставилась. Столь радикальный подход к интерпретации Евангелий вызвал шквал критики со стороны консерваторов, вынудившей Штрауса удалиться из богословской профессии на несколько десятилетий. В конце жизни он опубликовал значительно сглаженный вариант своей книги («Жизнь Иисуса, обработанная для немецкого народа»).

Резкая критика в адрес Штрауса раздавалась в том числе и со стороны младогегельянцев. Бруно Бауэр (1809—1882) порицал его за половинчатость суждений и недостаточную верность Гегелю. Бауэр начинал как университетский теолог и экзегет, чей подход к интерпретации Библии мог быть в целом возведен к традициям критической теологии XVIII в., хотя уже в этот период заметны яркие признаки влияния Гегеля.

Ранние работы Бауэра были посвящены критике Ветхого Завета. В них он предлагал рационалистическое толкование событий библейской истории (в первую очередь чудес), рассуждал об эволюции библейской религии в терминах гегелевской философии. Среди основных тем Бауэра на раннем этапе его эволюции можно выделить соотношение мысли и веры, характер религиозного опыта и интерпретацию христианских доктрин через призму логических категорий. Это привело философа к разрыву с традицией христианской теологической ортодоксии и осознанию религии как партикуляристского мировоззрения, построенного на трансцендентальном объяснении реальности, оторванной от социальных отношений.

Конкретные исторические условия 1830—1840-х гг. указывали на то, что политическая реакция и традиционные христианские конфессии выступают как союзники и взаимно дополняющие общественные силы. Альтернативой религиозному мировоззрению и стимулом к мировоззрению политическому выступала свободная философская мысль. Наиболее известной философской работой Бауэра является изданная анонимно в 1841 г. книга «Трубный глас страшного суда над Гегелем». Это полемический памфлет, написанный от имени возмущенного и нетерпимого реакционера, временами едва ли не пародирующий высокопарный стиль теологической полемики. Тем не менее такая литературная маска позволяет Бауэру под видом

развенчивающей критики, с одной стороны, дать полемически заостренную интерпретацию учения Гегеля, а с другой — преодолеть существующее противоречие между гегелевской системой, для которой характерна скорее консервативная тенденция, и революционным гегелевским методом. Бауэр последовательно указывает на «уничтожение религии, божества и откровения» Гегелем, коренящееся в самой интерпретации религиозного как субстанционального и в понятии мирового духа, на «глубочайшее презрение к богу, религиозности и важности богословия», на революционную «ненависть к устоям», на «пристрастие к грекам и французам» — в противовес неприятию немцев и иудаизма, на «презрение» к священному писанию, священной истории, церкви и традиционным формам учености. «Изложение Гегеля столь ясно, его атеизм столь ярок и неприкрыт, — пишет Бауэр, — что, по нашему мнению, все гегельянцы давно должны были бы знать об этом и учить тому, что нами показано».² Бауэр отстаивал тезис о том, что почвой для происхождения христианства была в первую очередь греческая философия. Подобно Реймарусу, он указывал на социальный, революционный характер раннего христианства и на политическую окраску мессианства Иисуса. В области интерпретации раннехристианских источников Бауэр пошел дальше Штрауса, поставив под сомнение сам факт существования Иисуса (прототипа евангельских мифов) как исторической личности. Тем самым Бауэр оказался включен в контекст так называемой «мифологической школы», отрицавшей реальное существование Иисуса и восходящей ко временам Просвещения (К. Вольней, Ш. Дюпюи).

² Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем / Пер. с нем., предисл. Б. С. Чернышева. 2-е изд. М.: КРАСАНД, 2010. С. 126.

В 1840—1860-х гг. Бауэр обращается к политической деятельности и пишет на различные темы новой истории Европы. В области истории раннего христианства он создает цельную интерпретацию, которая исходит из датировки самых ранних евангелий временем Адриана (117—138 гг.) и отнесения посланий Павла к чуть более раннему периоду. Бауэр отрицал непосредственное происхождение христианства из иудаизма и видел его корни в эллинистической философии, прежде всего стоической (Сенека) и платоновской (неоплатонизм и Филон); из последней заимствуется концепция Логоса (Евангелие от Иоанна). Бауэр подчеркивал революционный характер раннего христианства, которое по своему характеру было выражением социальных и идейных чаяний наиболее обездоленных слоев населения Римской империи.

Эта интерпретация христианства оказалась крайне востребованной для формирующегося социалистического движения. На смерть Бауэра в 1882 г. Фридрих Энгельс откликнулся сочувственным некрологом — статьей «Бруно Бауэр и первоначальное христианство», в котором подчеркивал важность Бауэра: «С религией, которая подчинила себе римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей. Чтобы разделаться с ней, необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства. В особенности это относится к христианству. Ведь здесь надо решить вопрос, как это случилось, что народные массы Римской империи предпочли всем другим религиям эту бессмыслицу, проповедуемую к тому же рабами и угнетенными, так что, наконец, честолюбивый Константин увидел в принятии этой бессмысленной

религии лучшее средство для того, чтобы возвыситься до положения самодержца римского мира. В разрешении этого вопроса Бруно Бауэр внес гораздо больший вклад, чем кто-либо другой».³ Энгельс фактически присоединяется к концепции Бауэра, оформляя ее в виде законченных сентенций («александрийский еврей Филон ... был настоящим отцом христианства, а римский стоик Сенека был, так сказать, его дядей»)⁴. В интерпретации Энгельса христианство вырастает из «слияния аллегорически и рационалистически понятых еврейских преданий с греческой, именно стоической, философией» и «воплощения ставшего человеком Логоса в определенной личности и его искупительной жертвы на кресте». Рисуя картину разложения социальных и идеологических форм в первых веках нашей эры, Энгельс подчеркивает сугубо материальные, общественные предпосылки возникновения христианства — неверие масс в материальное освобождение и желание найти утешение в религии.

Мифологическая школа была заметным явлением в европейской науке и публицистике начиная с середины XIX в., и в особенности в начале XX в. Внутри нее следует различать два направления. К первому относятся те, кто отрицал возможность существования даже прототипа для евангельского Иисуса, который всецело является мифологическим образом или адаптацией того или иного ранее существовавшего культа. Как правило, сторонниками наиболее радикального взгляда на проблему оказывались авторы, преследовавшие те или иные публицистические цели и профессионально не занимавшиеся историко-филологическим исследованием Нового Завета. Второе на-

³ Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 19. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. С. 307.

⁴ Там же.

правление может быть названо мифологическим лишь с некоторой натяжкой: к нему относятся те, кто допускают существование реального исторического Иисуса, но при этом отрицают или крайне скептически оценивают достоверность евангельской традиции о нем.

Сходный скептицизм демонстрируют и наиболее радикальные представители более консервативного направления в поисках исторического Иисуса (в частности, «Семинар по Иисусу»). Тем не менее в науке уже с начала XX в. была очевидной разница между «Иисусом истории» (реально существовавшим религиозным проповедником I в.) и «Христом веры» (теологическим образом, о котором повествуют тексты Нового Завета). Относительно их взаимного соотношения высказывались разные точки зрения, предметом основной полемики были критерии, позволяющие выделить из всего массива позднейшего евангельского предания аутентичные слова Иисуса (*ipsissima verba*) или аутентичные части традиции о нем (*ipsissima vox*) и реконструировать основные события его жизни.

Воспринятые и развитые Энгельсом взгляды Бауэра на динамику развития раннего христианства (абсолютизированные, а затем и догматизированные в марксистской, прежде всего советской, литературе) для мейнстрима исторической науки второй половины XIX—XX вв. остались маргинальными. Связано это было, прежде всего, с развитием критики как источников по раннехристианской истории, так и методологии их изучения, углубившей понимание непосредственного контекста и динамики формирования раннего христианства, с уточнением датировок и с открытием новых источников.

М. М. Шахнович

**ИЗУЧЕНИЕ ЗАПАДНОГО ХРИСТИАНСТВА
В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ
XIX—ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX в.**

История западного христианства изучалась в России до начала XX в. практически исключительно в рамках сравнительного или обличительного богословия, занимавшегося в основном критическим рассмотрением так называемых «инославных» исповеданий с позиций православного вероучения. Развитию в России академического изучения истории христианства на Западе мешали правила духовной цензуры, которой подвергались не только богословские и церковно-исторические труды, но и любые другие сочинения, если в них имелись места «духовного содержания, относящиеся или к догматам веры, или к священной истории».¹ Запрет накладывался на «произведения словесности, наук и искусств», если они содержали «что-либо клонящееся к поколебанию учения Православной Грекороссийской церкви, ее преданий и обрядов, и вообще истин и догматов Христианской Веры».²

¹ Сборник законоположений и распоряжений по духовной цензуре с 1720 по 1870 г. СПб., 1870. С. 53.

² Устав о цензуре. Утв. 22 апр. 1828 г.: с приложением штатов и Положения о правах сочинителей. СПб., 1829. С. 5.

Интересно, что изданные в 1889 г. «Правила для рассмотрения сочинений, представленных на соискание ученых богословских степеней» ограничивали круг используемых источников в богословских диссертациях: «По своему направлению сочинения, как в целом, так и во всех частностях, должны быть согласованы с духом и учением православной церкви», поэтому они не могут опираться на «иностранные и протестантские исторические сочинения по церковной истории», «в коих, хотя бы и с видимостью научных оснований отрицается достоверность таких событий, к которым церковное предание... относится как к достоверным».³ В качестве примера таких событий в «Правилах...» приводится посещение Руси апостолом Андреем, крещение княгини Ольги в Константинополе, а князя Владимира — в Корсуни. Правила налагали запрет на какую-либо позитивную оценку представителей инославных вероисповеданий, а также на такое изложение «хода и развития истории церкви, которое объясняется только связью причин и действий, выходящих из одних человеческих побуждений и страстей, из честолюбия и властолюбия».⁴

В рассматриваемый период в Москве изучением католицизма в рамках сравнительного богословия занимался протоиерей А. М. Иванцов-Платонов («О римском католицизме», 1869), а в Санкт-Петербурге — протоиерей А. А. Лебедев («О главенстве Папы, или разности православных и папистов в учении о церкви», 1887; «Разности церковей восточной и западной в учении о Пресвятой Деве Марии», 1881 и «О латинском культе Сердца Иисусова», 1882). Одним из крупнейших знатоков истории западного христианства

³ Правила для рассмотрения сочинений, представленных на соискание ученых богословских степеней // Журнал Совета Московской Духовной Академии. 1889. № 44. С. 39.

⁴ Там же. С. 40.

был профессор кафедры сравнительного богословия (с 1884 г. она называлась кафедрой по истории и разбору западных вероисповеданий) Казанской духовной академии Н. Я. Беляев, автор диссертации «Римско-католическое учение об удовлетворении Богу со стороны человека» (опубликована в Казани в 1877 г. под названием «Католическое учение о так называемой сатисфакции») и ряда статей в «Православном собеседнике» за 1878—1882 гг. («Характеристика римского католичества с точки зрения папского догмата»; «Догмат папской непогрешимости: Папский догмат в процессе образования и развития до XIV века»; «Теория папской непогрешимости в сопоставлении с фактами истории»). С 1895 г. на той же кафедре подвизался сначала доцентом, а позже и ординарным профессором В. А. Керенский, занимавшийся изучением старокатолицизма (диссертация «Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедном отношении», 1894). Интерес православного богослова к новому западному христианскому движению, отвергнувшему принятый Первым Ватиканским собором в 1870 г. догмат о непогрешимости папы, был настолько велик, что он посетил четвертый, пятый и шестой конгрессы старокатоликов и опубликовал о них содержательные отчеты.⁵

Пристальное внимание со стороны духовной цензуры ко всему, что касалось католицизма, вызывало определенные сложности для тех ученых, которые стремились изучать историю христианства на Западе. Скажем, В. И. Герье сообщал, что П. Н. Кудрявцев написал в 1844 г. первую диссертацию, которая была не допущена к защите в Московском университете из-за

⁵ Керенский В. А. Пятый интернациональный старокатолический конгресс. Казань, 1904. 72 с.; Керенский В. А. Римско-католический модернизм. Его происхождение, сущность и значение. Харьков, 1911. 58 с.

того, что в ней были усмотрены сочувствие к папской власти и противоречия учению православной церкви.⁶ В 1850 г. Кудрявцев защитил в качестве диссертации написанную им новую работу «Судьбы Италии от падения Западной Римской империи до восстановления ее Карлом Великим». Высоко оценивая защищенный труд, В. П. Бузескул отмечал признание автором «важности и даже необходимости самостоятельного изучения главных событий истории Запада» в России, включая и историю папства.⁷

Одним из немногочисленных исследователей, занимавшихся во второй половине XIX в. в России изучением истории западного христианства, был В. А. Бильбасов, известный широкой публике, прежде всего, как публицист и историк екатерининской эпохи. Следует заметить, что вторая часть его труда «История Екатерины II» была запрещена цензурой, однако, в отличие от запрещенного сочинения П. Н. Кудрявцева, была опубликована за границей и оказалась доступна читателю. Бильбасов, очень серьезно относившийся к изучению архивных источников, не только был автором нескольких источниковедческих исследований по истории западноевропейского Средневековья, но и подготовил и опубликовал исследования о крестовом походе Фридриха II Гогенштауфена, а также — о поддерживавшем папу «короле священников» Генрихе IV Распе. Научный интерес к истории папства привел Бильбасова к написанию статьи «Римские папы и славянские первоучители» (Журнал министерства народного просвещения, 1868), а затем — к созданию фундаментального труда «Кирилл и Мефодий»: первая часть, «Кирилл и Мефодий по документальным

⁶ Герье В. И. Кудрявцев в его учено-литературных трудах // Вестник Европы. 1887. № 9. С. 152.

⁷ Бузескул В. П. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. Ч. 1. Л., 1929. С. 68—69.

источникам», включавшая латинские источники, была опубликована в 1868 г., а вторая, «Кирилл и Мефодий по западным легендам», — в 1871 г. В. А. Бильбасов — автор первого на русском языке подробного исследования о Яне Гусе, публикация которого сопровождалась изданием собранных и прокомментированных источников, — «Чех Ян Гус из Гусинца. Письма Яна Гуса, выбранные М. Лютером» (СПб., 1869). Любопытно, что с 1871 по 1915 г. — год 500-летия со дня смерти Яна Гуса — в России было опубликовано свыше десяти специальных книг о нем, а в 1915 г. в Москве и Санкт-Петербурге состоялись торжественные чтения памяти Гуса.⁸ Безусловно, внимание к Гусу было связано с восприятием его как «борца за правду», «мученика за веру», лидера освободительного движения славян, противостоявшего папской власти. Особый интерес для ряда исследователей, прежде всего конфессионального направления, представлял тот факт, что гуситы, хотя и требовали секуляризации церковной собственности, но осуществляли причастие «под двумя видами».⁹

История конфликтов с папской властью интересовала и профессора Казанского университета Н. А. Осокина, который в 1864 г. написал труд «Савонарола и Флоренция», давший ему право заниматься преподавательской деятельностью. Спустя несколько лет он подготовил последовательно две диссертации, посвя-

⁸ Послания магистра Иоанна Гуса, сожженного Римской курией в Констанце 6 июля 1415 г. / Пер. с чешского и латыни. М., 1903. 364 с.; *Забелло О. Н.* Ян Гус. Исторический очерк. М., 1900. 74 с.; *Жилина-Дьяконова Е. Д.* Борец за правду. Славянский учитель Ян Гус. М., 1916. 71 с.; Ян Гус. Московские юбилейные торжества в память 500-летия его кончины (1415—1915) / Русско-чешское общество его памяти в Москве. М., 1916. 48 с.; Славной памяти великого чеха Иоанна Гуса и друга его Иеронима Пражского Речи в Собрании Петроградского благотворительного общества. Пг., 1916. 66 с.

⁹ *Пальмов И. С.* К вопросу о сношениях чехов-гуситов с восточной церковью в половине XV в. СПб., 1889. 85 с.

щенные истории «первой», т. е. ранней, инквизиции. Кропотливая работа во французских архивах, прежде всего в городском архиве Тулузы, позволила Осокину написать фундаментальный двухтомный труд «История альбигойцев и их времени»: первый том — «История альбигойцев до кончины папы Иннокентия III» (Казань, 1869), второй том — «Первая инквизиция и завоевание Лангедока французами» (Казань, 1872). Интересно, что В. И. Герье, занимаясь историей католицизма, обратился к тому же историческому периоду. Его работу «Франциск, апостол нищеты и любви» (1908) и обе части книги «Западное монашество и папство» (1913, 1916) объединяет фигура папы Иннокентия III, самого влиятельного и могущественного политического деятеля своего времени. В заключении ко второй части, которая называется «Расцвет западной теократии», Герье писал о необходимости для ученого, занимающегося историей западного Средневековья, встать над конфессиональными предпочтениями, указывая, что «современные нам историки расходятся в определении характера и личности Иннокентия, потому что подчиняют его личную оценку поклонению или осуждению того мировоззрения, которому он служил».¹⁰

Однако религиозные пристрастия играли очень большую роль при изучении истории христианства не только у церковных историков. В 1864 г. на французском языке было опубликовано сочинение Д. А. Толстого «Римский католицизм в России» (с 1865 г. — обер-прокурор Святейшего Синода, а с 1866 по 1880 г. — министр просвещения); в 1876 г. оно было напечатано на русском языке. И если Е. Ф. Шмурло, специалист по истории отношений между восточными церквями и западной христианской церковью, писал

¹⁰ Герье В. И. Расцвет западной теократии // Западное монашество и папство. Ч. 2. Т. 2. М., 1916. С. III.

об этом сочинении в 1895 г., что оно лишь «неравномерно и недостаточно объективно»,¹¹ то католическая церковь в 1866 г. включила его в «Индекс запрещенных книг» как одно из наиболее осуждаемых сочинений (*opus praedamnatum*).

В отличие от Толстого историк и архивист Д. В. Цветаев, автор многочисленных трудов по истории по так называемому «немецкому» вопросу в России, изучал положение и жизнь католиков и протестантов в России по документам, собирая и публикуя наиболее важные из них. Начало его исследованиям было положено в диссертации «Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII веках» (Москва, 1886), которые были продолжены позже в многочисленных публикациях, в основном касающихся положения протестантов («Об отношении протестантов и православной церкви в России». М., 1886; «Памятники к истории протестантства в России». М., 1889; «Протестанты и протестантство в России до эпохи преобразований». М., 1890). Вслед за И. И. Соколовым, выпустившим в свет в 1882 г. труд «Отношение протестантизма и России в XVII и XVIII веках», Д. В. Цветаев рассматривал основные вопросы истории протестантизма в России: когда появились протестанты в России, какое положение они занимали и в какой мере пользовались свободой вероисповедания, как к ним относились государство, церковь и общество. Изучением истории положения неправославных христиан в России занимались профессора церковного права Т. И. Буткевич и М. Е. Красножен. Особая роль в исследовании истории иностранных вероисповеданий в России принадлежит некоторым сотрудникам Министерства внутренних дел, среди которых

¹¹ Шмурло Е. Ф. Католицизм в России // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIVa. 1895. С. 740.

следует отметить С. Д. Бондаря, автора книг «Адвентизм 7-го дня» (СПб., 1911), «Английская епископальная церковь» (СПб., 1911), «Современное состояние русского баптизма» (СПб., 1911), «Секта меннонитов в России (в связи с историей немецкой колонизации на юге России)» (Пг., 1916).

Безусловно, в общем объеме статей и книг по протестантизму, вышедших в России в рассматриваемый период, преобладают труды, написанные в рамках обличительного богословия, с характерными названиями, например: «Церковь Англиканская по праву ли присваивает себе название церкви католической?» (автор — о. Александр Светлаков; М., 1891), или «Учение об оправдании по символическим книгам лютеран, изложенное по сравнению с православным учением» (автор — о. Антоний Коржавин; Тамбов, 1886), или «Согласно ли с Евангелием действовал и учил Лютер? Из уроков по обличительному богословию» (автор — протоиерей Н. И. Флоринский, с 1874 по 1896 г. — шесть изданий). Однако постепенно с конца XIX в. начинают издаваться биографические очерки¹² и научные труды по истории протестантизма, прежде всего связанные с изучением Реформации. Среди них следует назвать работы И. В. Лучицкого,¹³ Н. Н. Любо-

¹² Биографический очерк с критическим взглядом на реформаторов Лютера и Кальвина. СПб., 1872. 105 с.; *Брихничев И. П.* Апостолы Реформации. М., 1912. 110 с.; *Быкова А. Ф.* Вильгельм Оранский. Борьба Нидерландов за независимость и свободу вероисповедания. М., 1894. 144 с.; *Прозоровская Б. Д.* Иоанн Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 1891. 104 с.; *Прозоровская Б. Д.* Ульрих Цвингли. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 1892. 96 с.; *Прозоровская Б. Д.* Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 1898. 112 с.

¹³ *Лучицкий И. В.* Католическая лига и кальвинисты во Франции. Опыт истории демократического движения во Франции во вт. пол. XVI в. (по неизданным источникам). Т. 1. Киев, 1877. 560 с.

вича¹⁴ (его докторская диссертация «Начало католической реакции и упадок реформации в Польше» в 1890 г. была удостоена Макарьевской премии), Р. Ю. Виппера¹⁵ и Н. И. Кареева, который во время своего пребывания экстраординарным профессором Варшавского университета написал большую работу «Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше» (1886), а затем обращался к истории Реформации в своих лекциях уже в Санкт-Петербургском университете.¹⁶ Историки, которых можно отнести к культурно-историческому направлению, такие как М. С. Корелин, Л. П. Карсавин и О. А. Добиаш-Рождественская,¹⁷ были полностью сосредоточены на различных аспектах церковной истории (приходская жизнь, культ святых, религиозное мировоззрение и проч.).

Любопытно, что интерес к истории реформационных движений способствовал тому, что на русский язык в начале XX в. было переведено довольно много исследований европейских авторов, среди них книга Ф. Энгельса «Крестьянская война в Германии» (СПб., 1905; Киев, 1906) и первая часть труда К. Каутского «Предшественники новейшего социализма» (СПб., 1907).

Таким образом, мы можем сделать вывод, что исследования по истории западного христианства, соз-

¹⁴ Любович Н. Н. История Реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарианцы (по неизвестным источникам). Варшава, 1883. 348 с.

¹⁵ Виппер Р. Ю. Влияние Кальвина и кальвинизма на политическое учение и движение в XVI в. Церковь и государство в Женеве в XVI в. М., 1894. 686 с.

¹⁶ Кареев Н. И. Лекции по истории Реформации. СПб., 1885. 481 с.; Кареев Н. И. История Западной Европы в Новое время. Т. 2. Ч. I. Реформационное движение и католическая реакция. СПб., 1898. 350 с.

¹⁷ Добиаш-Рождественская О. А. Церковное общество Франции в XIII веке: Ч. I. Пг., 1914. 183 с.

данные отечественными учеными во второй половине XIX—начале XX в., развивались под влиянием российской и западноевропейской научной мысли. Повышение качества исследований было связано как с постепенным освобождением академических изысканий от конфессионального влияния, с углублением источниковедческого анализа, привлечением новых источников, использованием новых теоретических подходов и общенаучных методов, так и с изменениями в общественно-политических настроениях в стране в целом.

О Б А В Т О Р А Х

- Бойко Павел Евгеньевич — д-р филос. наук, проф., Кубанский государственный университет (Краснодар, Россия)
- Боков Герман Евгеньевич — канд. филос. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия)
- Браткин Дмитрий Александрович — канд. ист. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия)
- Бунте Мартин — PhD, научный сотрудник, Вестфальский университет им. Вильгельма (Мюнстер, Германия)
- Вебер Дмитрий Иванович — канд. ист. наук, ассистент, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия)
- Громыко Нина Вячеславовна — д-р филос. наук, профессор, Институт опережающих исследований им. Е. Л. Шифферса (Москва, Россия)
- Иваненко Антон Александрович — канд. филос. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия)
- Карвалью де Мариу Жорже — PhD, профессор, Новый университет Лиссабона (Лиссабон, Португалия)

- Кудряшёв Александр Федорович — д-р филос. наук, профессор, Башкирский государственный университет (Уфа, Россия)
- Макаров Владимир Витальевич — канд. филос. наук, доцент, Академическая кафедра истории и философии науки Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники РАН (Санкт-Петербург, Россия)
- Минобе Хитоши — PhD, профессор, Университет Мейдзи (Токио, Япония)
- Муравьёв Андрей Николаевич — д-р филос. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия)
- Пикарди Роберта — PhD, профессор, Университет дель Молисе (Кампобассо, Италия)
- Ривера де Росалес Хасинто — PhD, профессор, Национальный университет заочного обучения (Мадрид, Испания)
- Судаков Андрей Константинович — д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва, Россия)
- Фёлькер Фабиан — PhD, научный сотрудник, Вестфальский университет им. Вильгельма (Мюнстер, Германия)
- Шахнович Марианна Михайловна — д-р филос. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. Философия истории и философия религии И. Г. Фихте в зеркале современности	3
--	---

РАЗДЕЛ 1

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И. Г. ФИХТЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

<i>В. В. Макаров.</i> Об основах философской концепции истории в учении И. Г. Фихте	9
<i>Хитоши Минобе.</i> Разум и индивидуум в истории: «Основные черты современной эпохи» И. Г. Фихте и «Наукоучение» 1804 г.	16
<i>П. Е. Бойко.</i> Идея истории И. Г. Фихте в контексте всеобщей диалектики всемирно-исторического процесса	29
<i>Роберта Пикарди.</i> Эпистемология истории Фихте: историческая истина, понимание и историография	44
<i>Фабриан Фёлькер.</i> «Эпоха абсолютного разложения всех идей». Программные размышления о трансцендентальной философии в связи с И. Г. Фихте	63
<i>Мариу Жорже де Карвалью.</i> «Пустая форма знания» у И. Г. Фихте	87
<i>Мартин Бунте.</i> Реальное как проблема учения о знании (к проблеме перехода от критики к системе в «Основных чертах современной эпохи» И. Г. Фихте)	112
<i>А. Ф. Кудряшёв.</i> Соотношение онтологии и гносеологии у Фихте	125

<i>Хасинто Ривера де Росалес.</i> Фихте и Гегель: критика Просвещения	137
<i>А. А. Иваненко.</i> Средства перехода от третьей эпохи истории к четвертой, предлагаемые Фихте в «Основных чертах современной эпохи» и «Речах к немецкой нации»	156
<i>А. К. Судаков.</i> Фихте о книжном рынке: «чистый читатель» как антикультурное явление	166
<i>А. Н. Муравьев.</i> От Платона к Фихте и Гегелю: роль философии в историческом развитии человечества ...	183
<i>Н. В. Громыко.</i> Наукоучение Фихте в свете соотнесения Мюнхенской школы трансцендентальной философии и Московского методологического кружка	191

РАЗДЕЛ 2

РЕЛИГИЯ И ТЕОЛОГИЯ В ГЕРМАНИИ ДО И ПОСЛЕ И. Г. ФИХТЕ

<i>Д. И. Вебер.</i> Почитание Девы Марии в Священной Римской империи в Средние века	205
<i>Г. Е. Боков.</i> «Апостол Просвещения», опередивший свое время, о «совершеннолетию» в делах религии (некоторые штрихи к философии религии И. Канта)	219
<i>А. Г. Ломоносов.</i> Философия религии И. Г. Фихте как развитие кантовского взгляда на природу религиозного сознания	242
<i>А. Н. Муравьев.</i> Религия в системе абсолютного идеализма Г. В. Ф. Гегеля	269
<i>Д. А. Браткин.</i> Тюбингенская школа и ее интерпретация раннего христианства	287
<i>М. М. Шахнович.</i> Изучение западного христианства в России во второй половине XIX—первой четверти XX в.	302
Об авторах	312

ФИХТЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ ФИЛОСОФИЯ, ИСТОРИЯ, РЕЛИГИЯ

Коллективная монография

Редактор издательства *М. В. Орлова*

Художник *П. Палей*

Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 28.09.2018.

Формат 84 × 108 ¹/₃₂. Бумага офсетная.

Гарнитура «Georgia». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 23,5. Уч.-изд. л. 21,6.

Тираж 500 экз. (1-й завод 1—300 экз.).

Тип. зак. № 1295.

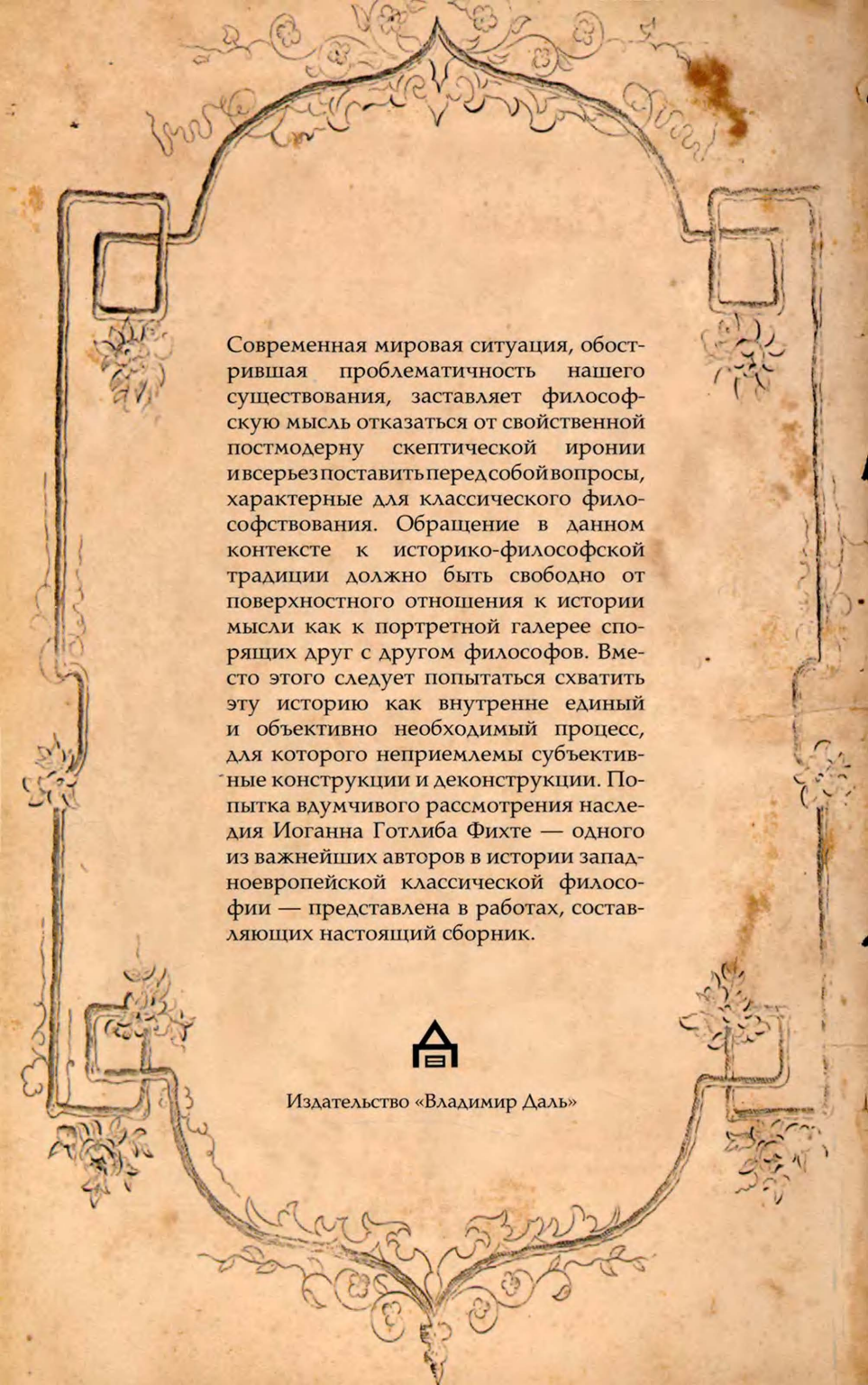
Издательство «Владимир Даль»

199044, Санкт-Петербург, 5-я линия В. О.,

д. 20, литер А

ООО «Аллегро»

196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28



Современная мировая ситуация, обострившая проблематичность нашего существования, заставляет философскую мысль отказаться от свойственной постмодерну скептической иронии и всерьез поставить перед собой вопросы, характерные для классического философствования. Обращение в данном контексте к историко-философской традиции должно быть свободно от поверхностного отношения к истории мысли как к портретной галерее спорящих друг с другом философов. Вместо этого следует попытаться схватить эту историю как внутренне единый и объективно необходимый процесс, для которого неприемлемы субъективные конструкции и деконструкции. Попытка вдумчивого рассмотрения наследия Иоганна Готлиба Фихте — одного из важнейших авторов в истории западноевропейской классической философии — представлена в работах, составляющих настоящий сборник.



Издательство «Владимир Даль»