

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

---

# ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ В РОССИИ



Издательство  
Русского Христианского гуманитарного института

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

2000

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),  
проект 98—03—16142*

Руководитель проекта  
доктор философских наук В. А. Жучков  
Редактор-составитель издания  
доктор философских наук В. Ф. Пустарнаков

**Философия Фихте в России.** — СПб.: РХГИ, 2000. — 368 с.

Книга представляет собой первое обобщающее исследование о восприятии и усвоении, а также об отторжении и критике философии Фихте в России XIX—начала XX вв. основными течениями отечественной философской мысли. Выявлены основные этапы, формы, модели и закономерности рецепции философских идей Фихте, их неоднозначная роль в истории отечественной философии. Исторические судьбы идей Фихте рассмотрены в общем контексте русско-немецких идейно-философских связей.

Книга рассчитана на преподавателей и студентов, изучающих историю философии в России.

Лицензия № 071122  
от 04.01.95 г.

ISBN 5—88812—082—0

© Коллектив авторов, 2000  
© РХГИ, 2000



## Введение

### МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИССЛЕДОВАНИЯ ТЕМЫ «ФИХТЕ И ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ»

На разных этапах развития отечественной историографии русской философии складывалось далеко неодинаковое отношение к проблематике идейно-философских связей русского народа с народами других стран. В дореволюционной литературе эта тема нередко гипертрофировалась в духе «теории влияний», филиации идей» и т. п. Русской философии нередко отказывалось в какой-либо самостоятельности и самобытности и ее рассматривали в качестве просто-го приложения иноземных философских идей к русской почве. Так, историк русской литературы и общественной мысли М. О. Гершензон (1869—1925) «удивлялся»: «Не поразительно ли, что история нашей общественной мысли делится не на этапы внутреннего развития, а на периоды господства той или иной иноземной доктрины? Шеллинизм, гегелианство, сен-симонизм, фурьеризм, позитивизм, марксизм, ницшеанство, неокантианство, Мах, Авенариус, анархизм, — что ни этап, то иностранное имя» (1, с. 166).

Бывало и наоборот, когда многовековые, многосторонние идейные связи русской философии и зарубежные влияния на нее затушевывались, а порой и просто игнорировались, и русская философия изображалась как нечто противоположное и по содержанию и по форме всякой «иноземной», особенно «западной философии», «западному мышлению».

Между тем все предпринимавшиеся с 30-х годов XIX века попытки создать оригинальную, принципиально отличную от западной, «национально-русскую», «православную» философию закончилась неудачей, ибо эти концепции вступали в непримиримое противоречие как с закономерностями развития мировой философии, так и с идеей наднациональной по природе христианской философии, с ценностными установками православной доктрины, ориентирующей на «вселенскую» роль, а не на какую-то одну нацию...

В сфере международных связей русской философии не обошлось без крайностей и в советской историографии. В десятилетие с 1943 по начало 1953 года зарубежные связи русской философии особенно настойчиво минимализировались под флагом сталинско-ждановской трактовки патриотизма, доведенного до абсурда, до откровенного национализма и даже шовинизма, особенно в период так называемой борьбы с «безродным космополитизмом».

Со второй трети 50-х годов идеологическая ситуация в стране стала меняться. Искусственные ограничения на исследование тематики зарубежных влияний на отечественную философию были сняты и постепенно идейные связи русской философии с национальной философской мыслью стали одной из важнейших исследовательских проблем.

В конце 50-х—начале 60-х годов недостатки советской историографии русской философии предшествующего периода в исследовании идейных связей отечественной философии представлялись столь существенными, а стремление преодолеть эти недостатки было столь злободневным, что сектор истории философии в СССР Института философии, начавший в это время готовить коллективный труд под одноименным названием, решил подготовить для первого тома этого труда специальную главу «Идейно-философские связи русского народа с народами других стран в эпоху феодализма (X—XVIII вв.)», хотя в основных главах этой проблеме уже уделялось особое внимание (так, в разделе по предыстории и истории русской философии ранних веков были выделены специальные параграфы «Философские переводные сочинения на Руси» и «Значение переводной литературы для развития философской мысли в XIV—XVI вв.»).

До недавнего времени никто, вроде бы, не сомневался в важности и необходимости разработки проблемы зарубежных идейных связей отечественной философии. И многое в этом направлении было уже сделано. Так, сектор истории философии в СССР Института философии выпустил в 1974 году сборник «Гегель в России» (авторы: Б. М. Кедров, Л. А. Коган, М. М. Григорян, Э. В. Смирнова, А. И. Абрамов, В. Е. Евграфов, В. Г. Хорос, В. Ф. Асмус, Э. А. Каменский, В. Ф. Пустарнаков, Б. В. Богданов, А. Х. Касымжанов). Русско-немецким философским связям были посвящены, в частности, работы А. И. Володина и А. В. Гулыги. Особенно следует отметить в этом отношении усилия Э. А. Каменского, многие годы систематически работающего над проблемами русско-немецких философских связей.

С конца 80-х годов положение с русско-зарубежными философскими связями вновь осложнилось. Вновь стали делаться попытки реставрировать и подновить отечественные религиозно-мистические течения в квазипатриотическом, квазиславянофильском, квазипочвенном духе. В одних работах доказывается, будто «настоящей», «национально-русской» была религиозная философия типа учения славянофилов или взглядов Н. А. Бердяева, в других авторы пытаются даже изобразить русскую философию как якобы превосходящую любую западноевропейскую. В этой связи предпринимались и предпринимаются усилия принизить мировое значение немецкой философии вообще, противопоставить русскую философию немецкой, пересмотреть суммарный итог влияния немецкой мысли на русскую философию.

Напомним некоторые факты.

В 1987 году по телевидению выступил известный современный писатель Петр Проскурин. И вряд ли бы это выступление стало существенным событием в идейно-философской жизни страны, если бы не одно обстоятельство: писатель весьма опрометчиво заявил, что русская философия XIX века была куда сильнее немецкой. Тезис, скажем прямо, неожиданный, можно даже сказать, экстравагантный — на него решались лишь считанные единицы из самых рьяных «патриотов» XIX—начала XX века. Со страниц журнала «Вопросы философии» на выступление П. Проскурина отреагировала журналистка Татьяна Иванова, которая обратилась с острым вопросом: «Вы спокойно миритесь с заявлением с телеэкрана о том, что русская философия куда сильнее немецкой?» (2, с. 159). Философы откликнулись по-разному. Оказалось, что А. В. Гулыга, например, не только «смирился» с заявлением П. Проскурина, но и приветствовал его, добавив к своим прежним аргументам в духе проскуринских (Соловьев «сильнее» Канта и Шопенгауэра — двух великих немецких мыслителей) несколько «новых», из которых один звучит просто потрясающе: «Кант только в XVIII в. сформулировал категорический императив как требование по зову доброй воли следовать моральным заповедям. А русский митрополит Иларион сказал об этом в XI в.» (3, с. 114).

У специалистов по русской философии, к тому же знающих не по наслышке также и о немецкой философии, подобные аргументы вызвали такое удивление, что, скажем, А. И. Володин сначала предположил, что А. В. Гулыга «просто-напросто весело шутит» (4, с. 155).

Поскольку же, однако, в рассуждениях А. В. Гулыги оказались возможными высказывания, согласно которым русский митрополит Иларион уже в XI веке в области нравственной философии стоял на уровне жившего семь веков спустя немца Канта с его «категорическим императивом», А. И. Володин вполне обоснованно высказал тревогу относительно реанимации псевдопатриотической, отмеченной печатью национального чванства интерпретации русской философии.

При этом в выступлении А. В. Гулыги содержался и справедливый призыв «оценить по достоинству вклад каждой нации в развитии философии, не противопоставлять их друг другу» (3, с. 114). И можно было бы даже не спорить с его утверждением, что «превосходя немецкую философию в ряде отношений, русская мудрость уступала ей в других отношениях — в системности, в разработке специальных областей, в мощи категориального аппарата» (там же). Но все дело в том, как понимать тезис о превосходстве русской философии над немецкой «в ряде отношений». Если по модели сопоставления Илариона и Канта, то даже оговорки насчет «системности», «категориального аппарата» и т.д. становятся бессмысленными, не могущими скрыть фактическую линию на противопоставление русской философии — философии немецкой.

К сожалению, это выступление стало проявлением весьма четко выявившейся с конца 80-х годов тенденции в отечественной историографии русской философии. Явно просматривается попытка приуменьшить роль идейных связей русской философии с западноевропейской, особенно немецкой, философией,

доказать, что у отечественных мыслителей была якобы сознательная установка на иное видение предмета философии, ее задач и роли в духовной жизни, нежели то, которое предлагалось главным образом немецкой философией и прежде всего Шеллингом и Гегелем. И никак нельзя не вспомнить, что сравнительно недавно встречались совсем уж агрессивные «оценки» зарубежных философских влияний: ведь на одном из симпозиумов всерьез было высказано «пожелание» о том, что в настоящее время надо бы писать не просто о философии Гегеля в России, а о «преступлениях» гегелевской философии в России (5).

Хорошо, однако, что бодливой корове Бог рогов не дает — можно надеяться, что до суда над Гегелем и другими зарубежными классиками философии дело не дойдет. К тому же не перевелись еще в России серьезные и трезвые историки философии, которые руководствуются в своих исследованиях научными критериями, не давая волю своим субъективным ориентациям, а тем более национально-идеологическим и социально-психологическим устремлениям.

Заметным явлением и у нас и за рубежом стала книга «Кант и философия в России» (М., 1994), подготовленная отделом истории философии Института философии РАН. При поддержке Российского Государственного научного фонда проведено исследование «Шеллинг и философия в России XIX века». Объемистая книга (около 40 а. л.) на эту тему недавно вышла в свет. ИФ РАН так же при поддержке РГНФ выпустил в свет сборник статей «Ф. Ницше и философия в России».

Работу, посвященную историческим судьбам философии Фихте в России, подготавливаемую также при поддержке РГНФ, мы рассматриваем как труд, совпадающий по общей тематике с проектом «Россия—Восток—Запад», реализуемый в Институте философии и, естественно, как часть исследований русско-немецких философских связей.

\* \* \*

Исторические судьбы идей любого немецкого мыслителя в России, в том числе и Фихте, зависели от самых различных факторов.

Напрямую эти судьбы обусловлены периодическими изменениями в статусе философии в русской культуре и общественной жизни. В России, веками находившейся между Западом и Востоком, бывшей страной европейской (центральная Россия) по отношению к своим восточным и южным соседям и полуазиатской («европейским Китаем») по отношению к Западной Европе, страной, по сути дела, всегда среднеслаборазвитой, отстававшей от ведущих стран Запада почти во всех отношениях (за исключением некоторых сфер художественной культуры, в первую очередь литературы середины XIX—начала XX веков), философия всегда занимала в культуре в целом весьма скромное место, более того, веками была предметом нападок и преследований.

О превратных судьбах философии в России писали многие историки отечественной мысли (Филиппов, Бобров, А. Введенский, Шпет, Ивановский, Плеханов и др.).

Временами преподавание философии в России поощрялось сверху: в начале XVIII века при Петре I, во времена Екатерины II, в начальный период цар-

ствования Александра I. Но при том же Александре была проведена масштабная полицейская акция Голицына-Рунича-Магницкого против университетской философии. Едва университетская философия пришла в себя, как 22 июня 1850 года было издано Высочайшее повеление, согласно которому упразднилось преподавание философии светскими профессорами во всех университетах, кроме Дерптского. Почти полное запрещение преподавания философии в российских университетах в 1850 году фатальным образом сказалось на русско-немецких философских связях. Этот вторичный погром университетской философии привел к тому, что уровень профессиональной философии в России значительно понизился и «гегемония» в этой сфере перешла к неакадемической, «вольной» философии, со всеми ее достоинствами и недостатками: чуткая к общественно-политическим проблемам, к реальной жизни «вольная» философия оказывала большое и благотворное влияние на российское общество, но по своей природе «вольная» философия не разрабатывала философии в целом, не занималась такими специальными дисциплинами, как история философии, гносеология, логика, психология. «Вольная» философия не была поэтому ни в коей мере систематической наукой.

В 1860 году в условиях широкого распространения в обществе материализма, позитивизма и сциентизма, власти спохватились, и встал вопрос о восстановлении преподавания философии в университетах. Но за десять лет упразднения философии «философские кадры» почти полностью исчезли. И лишь постепенно, благодаря заграничным научным командировкам и мобилизации уцелевших «резервов», кафедры философии и штаты преподавателей в университетах были заполнены, но не везде сразу и не по всем предметам.

Однако в 1866 году «предреформенно-реформенно-пореформенная» оттепель в России закончилась и наступила полоса политической реакции, отчасти в связи с покушением Дмитрия Каракозова 4 апреля 1866 года на Александра II. Философия, в числе прочего, вновь попала под подозрение и, соответственно, под усиленный контроль властей.

В 1884 году при царе-контрреформаторе Александре III был принят реакционный университетский устав, в соответствии с которым обязательный курс философии ограничивался произведениями Платона и Аристотеля. Даже логика и психология, которые не тронул погром 1850 года на некоторое время оказались в числе «необязательных» предметов. Единственной полезной для философии мерой устава 1884 года стало введение в университетах института приват-доцентов (раньше приват-доцентура была лишь в Дерптском университете).

За счет введения приват-доцентуры в 90-х годах XIX века выросли университетские философские кадры. Но время было уже упущено. Таким образом, солидной традиции профессиональной философии в России в XVIII—XIX веках не сложилось, причем в отличие от Германии, где университетская профессура формировалась на базе специальных, особенно естественно-научных дисциплин, в России университетские философы приходили из литературной среды, из исторических специальностей.

Поскольку на протяжении почти всего XIX столетия профессиональная университетская философия в России жила, как удачно выразился уже в советский период университетский профессор философии с дореволюционных времен В. Н. Ивановский, «от погрома до погрома» и «едва она успевала оправиться от одного гонения, как уже в ее дверь стучалось новое» (6, с. XXXII), философия вплоть до начала XX века не завоевала в российском обществе высокого научного и социального статуса.

В свое время В. Вундт высказал мысль о том, что основным масштабом, по которому можно судить о типических чертах какой-нибудь нации, следует признать философию. Так вот по этому критерию мы относимся к нациям довольно бедным. Отечественная публицистика почти всего XIX буквально заполонена полемикой за и против философии и жалобами на скудость отечественной философской литературы. И только примерно за полвека до Октябрьской революции в российском обществе возник большой спрос на философское знание. Но этот спрос не могла удовлетворить ни молодая университетская философия, ни «духовно-академическая философия», т. е. философия православных духовных академий, не выходявшая, как правило, за рамки теизма и ориентированная преимущественно на платонизм.

Непосредственные свидетели философской жизни начала XX века по-разному, однако, оценивали и прошлое и современное их состояние русской философии.

Н. А. Бердяев склонялся к мысли о том, что философия в России не занимала и не будет занимать такого же места, как в Германии, что русская философская культура играла и будет играть своего рода прикладную роль: «...Центром культуры в России никогда не была чистая философия, как в Германии. Нам нужна философская культура, но, по национальному нашему складу, она у нас будет покорна нашему пониманию смысла жизни» (7, с. 50).

Приват-доцент Московского университета М. М. Рубинштейн, автор специальной работы на тему «Философия и общественная жизнь в России», писал: «Хотя нашу родину и нельзя назвать, как Германию, "страной мыслителей", в смысле страны, породившей творцов самостоятельных философских систем, тем не менее было бы крупной ошибкой проглядеть у русской интеллигенции громадный интерес к философии как к научному мировоззрению и как к теоретической основе всякого знания» (8, с. 180). По Рубинштейну, этот интерес к философии проходит красной нитью чрез всю историю нашего развития. У нас есть целые десятилетия (таковы тридцатые и сороковые годы), которые тесно срослись с именами творцов грандиозных философских систем, — с именами Шеллинга и Гегеля. Вокруг этих имен кипела горячая борьба целых поколений, которая захватила не только ученую литературу, но и литературную критику и даже самое литературу, а через нее все общество» (там же). Выдвигая парадоксальное утверждение: в России «есть философы, но нет философии», что в ней «почти нет вполне самостоятельных философских учений», Рубинштейн тем не менее не согласился с широко распространенным мнением о том, что «мы не философский народ, что у нас не хватает творческих сил в этой весьма существенной для человеческого ума области» (там же).



Сформулированные в начале истекающего века проблемы остались спорными до сих пор.

Необходимо настаивать на мысли о том, что философия в России развивалась по общемировым, «мондиалистским» законам; по предмету, содержанию, методам она в принципе не отличалась от западноевропейской; но у нее были специфические особенности развития, в ряде случаев весьма значительные (в исторических сроках становления, темпах и интенсивности развития, по набору изучаемых проблем, месту в культуре и общественной жизни). В противовес Г. В. Плеханову как историку русской общественной мысли, отрицавшему внутренние законы движения мысли в отдельных странах, в том числе и в России, и измерявшего ее лишь общемировыми мерками, следует настаивать на том, что у философии русской, как и у других ее регионально-национальных разновидностей, были внутренние закономерности развития, предопределявшие ее особенности.

Вопрос о своеобразии русской философии обсуждается в отечественной литературе с рубежа 30—40-х годов XIX века и не затихает до сих пор. С подачи Н. А. Бердяева очень модными стали утверждения о том, что своеобразие русской философии состоит в ее антропоцентризме (антропологизме), сфокусированности на человеке и соответственно в этицизме и историософизме и что якобы поэтому русские философы пренебрегали проблемами онтологии и гносеологии.

В последние годы обратила на себя внимание статья А. Т. Павлова «К вопросу о своеобразии русской философии» (9). «Главной особенностью русской философской мысли, — считает автор, — является ее связь с религиозным мировоззрением»; «русская философия, помимо ее опоры на религиозное мировоззрение, во многом определяется духовными исканиями западной секуляризированной философии». В числе других особенностей русской философии этот автор называет ее историософичность, антропоцентричность, связь теоретических разработок и практической деятельности, панморализм, слабый интерес к гносеологии и онтологии, органицизм (идея целостности), антибуржуазность.

Возникает вопрос: кто конкретно является, скажем, носителем антропоцентризма? Может быть «самые русские» мыслители-славянофилы, с их антииндивидуализмом и «соборностью»? Или духовно-академические философы — в подавляющем большинстве теисты? Если просветители в духе позднего Белинского или Чернышевского с соратниками, которые ориентировались на антропологический материализм Фейербаха, то вот они действительно были антропоцентристами. Но можно ли просветительский, либо народнический антропоцентризм или либеральные учения о личности (в том числе Бердяева), или антропологизм Несмелова, или субъективизм Тареева распространять на всю философию в России?

Если философия в России историософична, то может быть, в ней есть нечто сравнимое с философией истории Канта, Гердера или Гегеля?

Если именно для России является специфической связь теоретических разработок с практической деятельностью, то на что опирались западноевропей-

ские консервативные, либеральные, демократические, социалистические и коммунистические учения?

Думается, что специфика развития философии в России определяется не некими фундаментальными качественными характеристиками, якобы принципиально отличающими ее от западной, а, если хотите, характеристиками лишь «количественными» — по «степени» и уровню.

Всегда и везде философия зависела от политического строя. Но в России она зависела в гораздо большей степени, чем в более развитых странах Западной Европы, где не было жесткой идеологии, вроде нашей официальной политической идеологии «православия, самодержавия, народности», накладывавшей тяжкие путы на свободу вообще и на свободу философского творчества в частности. В полицейском государстве, каким была Россия с XVIII века, с ее жесткой светской и духовной цензурой, периодическими погромами специально философии, вполне благоприятных условий для развития всех ее отраслей сложиться не могло.

Если уж говорить о связи философии в России с религией, то нужно говорить конкретно именно о православии, с его изначальной, идущей со средних веков антифилософской установкой, с подозрительностью официальной церкви даже к той философии, которая была допущена в качестве одной из дисциплин в духовные учебные заведения, но которая совершенно не допускалась в дела веры, в сферу догматики. У православия не было и до сих пор нет своей философии наподобие томизма католической церкви, и это не могло не сказаться на общем статусе философии в России и на уровне ее развития. Но и в данном случае какого-то принципиально качественного отличия от Запада у русской философии не было: в Западной Европе не только в средние века, но и в новое время у многих философов складывались с религией и церковью отнюдь не безоблачные отношения (достаточно вспомнить биографии Спинозы, Вольфа, Фихте). Да и философов, отстаивавших тесную связь с религией, в Западной Европе было предостаточно.

Россия была просто беднее материально, чем главные западные страны, и ее культура, как материальная, так и духовная, отставала от них. Что же касается конкретно философии, то можно сказать, что в России XVIII—начала XX веков было практически все то же, что и в Европе, но все появилось либо позднее (философское образование, распространение новых европейских философских течений), либо было менее обеспечено материальными и кадровыми ресурсами (студентов, слушавших философию, было меньше на душу населения, и профессоров философии было меньше, философская периодика и книжная философская продукция были скуднее). И социальный статус философии в России был долгое время ниже, чем в странах Запада, хотя и там он колебался: даже в «стране философов», Германии, дело доходило до насмешек над философией.

Коль скоро философия в России развивалась в принципе по общим законам с европейской философией, и в то же время в ее развитии наблюдались специфические закономерности, это отразилось и на рецепции немецкой философии вообще, и Фихте в частности: в этом есть общие и специфические черты.

*Изменения в сословно-классовой структуре*, формирование в конце 30—начале 40-х годов XIX века западнической и «славянофильской» идеологических платформ, становление российского консерватизма, либерализма, радикализма и т. д. также сказывались на характере русско-немецких философских связей и на характере восприятия идей немецких мыслителей. С такого рода процессами прямо, скажем, связано сначала горячее увлечение идеями Фихте В. Г. Белинского, на раннем этапе развития, а затем резкий разрыв с ними.

Весьма отчетливо прослеживается влияние складывавшейся в те или иные периоды благоприятной или неблагоприятной для русско-немецких философских связей *социально-психологической и идеологической атмосферы в русско-немецких политических и дипломатических отношениях*. Одно дело русско-немецкие связи во времена дружеских и союзнических отношений России с раздробленными германскими государствами в XVII—первой половине XIX века, и другое, скажем, в последние десятилетия XIX века, когда эти отношения с бисмарковской объединенной Германией значительно ухудшились, а тем более накануне I Мировой войны.

Можно вывести закономерность: всякий раз, когда между Россией и Германией существовали мирные, дружеские политические отношения, интенсифицировались и взаимопользные русско-немецкие философские связи и, наоборот, во времена германо-русских конфликтов, особенно таких крупных военных конфликтов, как две мировые войны XX века, в которых Россия и Германия играли главные роли, русско-немецким философским связям наносится поистине огромный урон. В такие моменты верх над разумом брали эмоции; история становилась заложницей сиюминутных пропагандистских компаний; история русско-немецких связей тоже фальсифицировалась, порой самым беззастенчивым образом. Во время первой мировой войны, например, возникло чудовищное утверждение, что от философии Канта к милитаризму Круппа тянется прямая связь. Можно вспомнить и о том, как в годы Отечественной войны против фашистской Германии возникли вульгарно-прямолинейные схемы, увязавшие с гитлеровской идеологией не только философию Ницше, то также и философия Гегеля и Фихте, всю немецкую классическую философию, как в тех же обстоятельствах нигилистически трактовался антропологический материализм Фейербаха, немецкий материализм периода Бюхнера-Фохта-Молешотта и т. д.

Что можно сказать об *общем характере русско-немецких философских связей*, в рамках которых протекала также рецепция философии Фихте?

Выражение «русско-немецкие философские связи» — это историко-философское понятие, отражающее в обобщенном виде огромное число конкретных исторических явлений и фактов, как в их случайных, так и необходимых взаимосвязях и закономерностях, закономерностях и общих, и специфических. В своей совокупности эти факты и явления образуют исключительно исторически масштабное целое, составляющее одну из важнейших граней многообразных, многовековых русско-немецких культурных взаимосвязей.

Русско-немецкие философские связи — это не просто целое. Оно дифференцировано в самых различных отношениях. С хронологической точки зрения, предыстория и история этих связей распадаются не менее чем на дюжину

исторических эпох, причем в рамках больших исторических эпох выделяются еще многие, более дробные, исторические периоды. В каждой исторической эпохе и в каждом историческом периоде, помимо общих закономерностей, проявляются и закономерности специфические.

Наряду с раскрытием неоднозначности закономерностей по «исторической горизонтали» можно и нужно зафиксировать неоднозначность этих закономерностей и «по вертикали», а именно: закономерности русско-немецких философских связей применительно к отдельным мыслителям, школам, направлениям в рамках одного и того же исторического периода.

Если рассматривать русско-немецкие связи под углом зрения целостности, то, подобно всем другим участвовавшим во взаимных культурных контактах странам, Россию и Германию можно рассматривать попеременно как «субъекты» и «объекты» влияния друг на друга, причем с учетом того, что функционирование в таком качестве далеко не всегда совпадало во времени. Долгое время Германия выступала наиболее активной стороной, оказывая на Россию преобладающее идейно-философское влияние, т. е. выступала главным образом в качестве «субъекта влияния». Обратное влияние философской культуры России на немецкую философскую культуру было сравнительно незначительным.

Сопоставляя уровень развития русской философской мысли той или иной исторической эпохи с уровнем политического и социально-экономического развития России того же периода, легко заметить, что в те исторические периоды, для которых характерны сравнительно тесные культурные связи русского общества с передовыми странами Западной Европы, уровень русской философской мысли опережает уровень политического и социально-экономического развития страны. В ускорении темпов развития русской мысли сравнительно с общим темпом социально-экономического развития решающую роль играли идейно-философские связи России с другими странами. Именно потому, что русское общество, особенно с XVIII века, поддерживало сравнительно интенсивные идейные контакты с более развитыми западноевропейскими странами, в первую очередь с Германией и Францией, и испытывало их влияние, в национальном сознании русского общества отражались не только его собственный, относительно неразвитый, экономический базис, но и противоречие между национальным сознанием русского общества и практикой более развитых западноевропейских стран. Отсюда формула, говорящая о наиболее общем историческом значении русско-немецких философских связей для развития русской философии: *русско-немецкие философские связи — это решающий фактор ускорения темпов развития русской философской мысли в XVIII—XIX веках.*

В XVIII и XIX столетиях, наряду с немецким влиянием, очень значительным было влияние на русскую философию философии французской. Временами французское влияние в определенном смысле даже превалировало. Но в каком именно смысле? Когда в передовых кругах русского общества вставал вопрос о связи философии с жизнью, с практикой, с потребностями общественных, освободительных и революционных движений, эти передовые круги дистанцировались от немецкой философии, которую расценивали преимущественно

как тип философствования, оторванный от жизни, практики, и ориентировались на «французское начало» в философии. Но если речь заходила о собственно теоретической, научной стороне дела, то в данном случае в глазах, по-видимому, подавляющего большинства русских мыслителей у немецкой философии не было конкурентов. Если под этим углом зрения размышлять о характере влияния немецкой философии на русскую, то именно немецкое, а не какое либо другое влияние было всегда преобладающим. При этом, правда, следует сделать несколько важных оговорок.

В свое время в историографии русской философии была широко распространена точка зрения, согласно которой русская философская мысль в своем развитии чуть ли не автоматически повторяла те или иные стадии развития то немецкой, то французской философии. Систематический анализ русско-немецких философских связей со всей очевидностью демонстрирует, что никакого такого прямого следования русской мысли за немецкой в истории не наблюдалось.

Предельные возможности влияния немецкой философской культуры на русскую коренилось не в немецкой философии как таковой, сколь бы развита она ни была, а в специфическом характере русской культуры, в уровне ее развития на различных этапах, в ее способностях воспринять, освоить, ассимилировать, переварить те или иные заимствования из философской культуры другого народа. Русская мысль обращалась к тем или иным направлениям мысли немецкой, как правило, в моменты, когда внутри русской культуры возникали объективные потребности в определенном рода заимствованиях извне. Если таких потребностей не возникало, то многие очень важные явления немецкой философской мысли русской философией просто игнорировались, причем игнорировались именно потому, что многое в немецкой мысли не укладывалось во внутреннюю логику движения философских идей в России.

В разные исторические эпохи воздействие немецкой философии на русскую было различным как по содержанию, так и по объему. До XVII века оно было эпизодическим на фоне преобладавших тогда византийского и югославянского влияний. В XVIII—XIX веках немецкое влияние вышло на первое место среди всех иностранных.

Поскольку в каждую из исторических эпох русско-немецкие связи представляли — и с русской и с немецкой стороны — разные мыслители, разные школы, разные направления, в эти эпохи складывались и действовали разнонаправленные закономерности философских связей. Далеко не все явления и события в истории русско-немецких связей имели одинаковое историческое значение для русской культуры вообще и для русской философии в частности. Если, например, немецкая классическая философия второй половины XVIII—начала XIX века в целом сыграла огромную исторически прогрессивную роль, то роль различных направлений немецкого мистицизма, также оказывавших в XVIII—XIX веках большое влияние на аналогичные направления русской мысли, была в основном негативной. Впрочем, отнюдь неоднозначной была историческая роль в России и вольфианства, и кантианства, и фиктеанства, и шеллингианства, и гегельянства.

Соответственно, далеко неодинаковую историческую роль в разные исторические эпохи играли отдельные немецкие философы. Ряд выдающихся немецких мыслителей, которые в наибольшей степени оказали влияние на русскую философию и поэтому заслуженно имеют право на самостоятельное исследование, довольно велик. Пуфендорф, Лейбниц, Вольф, Лессинг, Гердер, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах, Шопенгауэр, Ницше, Бюхнер, Фохт, Мошотт, Бернштейн, Каутский, Маркс, Энгельс — это еще не полный список немецких мыслителей разных эпох и разных направлений, которые так или иначе, но очень сильно, причем порой в основном позитивно, а порой в той или иной мере негативно, влияли на историко-философский процесс в дореволюционной России.

При всех присущих немецкой философии исторически обусловленных недостатках, она была на протяжении последних веков самой развитой в мире наукой, отличающейся наибольшей систематичностью и высоким теоретическим уровнем. Приобщение к лучшим достижениям немецкой мысли, особенно классической немецкой философии конца XVIII—начала XIX века, служило одной из важнейших предпосылок плодотворного развития философской науки в России.

На характер восприятия идей Фихте в России оказывала значительное влияние «конкуренция» других великих немецких мыслителей. На рубеже XVIII—XIX веков часть сравнительно небольшого в те времена российского философского сообщества отдавала предпочтение Канту и, естественно, не склонна была менять свои симпатии на Фихте, философия которого и в Германии и в России долгое время воспринималась как вариация на темы кантовской критической философии. С 1805 года стали складываться условия для сравнительно широкого распространения в России идей Шеллинга. Возникший в Германии спор о соотношении философии Фихте и Шеллинга в связи с «Обзором состояния философии в начале XIX века» К. Рейнгольда, ответом на который стала в частности работа молодого Гегеля «О различии между системами Фихте и Шеллинга» (1801) сложился не в пользу Фихте. И в России влияние Шеллинга оказалось гораздо более существенным, чем влияние Фихте. В дальнейшем наибольшим влиянием пользовалась философия Гегеля, что также препятствовало распространению фихтеанства.

На судьбах философии Фихте в России не могло не сказаться влияние огромного исторического феномена, получившего названия «конец немецкой классической философии» или «конец метафизики». Распространению в России XIX века естественнонаучных методов познания, сциентизма, позитивизма, материализма сопутствовало уменьшение интереса к немецкой спекулятивно-идеалистической философии вообще и к философии Фихте в том числе. И наоборот, наблюдавшемуся в России в конце XIX—начале XX века росту влияния философской метафизики сопутствовало возрождение интереса к Фихте.

\* \* \*

В зарубежном и отечественном фихтеведении существовали и существуют самые различные, порой противоположные *интерпретации и оценки философии Фихте*. А от того, как толкуется суть фихтеанской философии, во многом

зависит и оценка тех фактов, которые связаны с восприятием философии Фихте в России. Поэтому мы позволим себе обозначить наш взгляд на эту философию с тем, чтобы в дальнейшем было понятно, почему мы так или иначе оцениваем отношение к Фихте русских мыслителей.

Та или иная степень недопонимания — удел любого философа. Но с философией Фихте с самого начала связано особенно много крупных недоразумений. В связи с идеей Фихте  $Я = Я$  писались даже сатиры. Знаменитый в свое время немецкий писатель-сатирик Жан-Поль (Ж.-П.-Ф. Рихтер, 1763—1825) осмеял Фихте в книге «Clavis Fichteana». Г. Гейне поведал в книге «К истории религии и философии в Германии» о том, как потешались над фихтевым  $Я$  немецкие обыватели: «Нашим насмешникам пришлось на руку еще одно недоразумение, получившее такую популярность, что я не могу умолчать о нем. Именно, масса вообразила, что фихтево  $Я$  было личным  $Я$  Иоганна Готлиба Фихте и что это личное  $Я$  отрицало все прочие существования. “Какое нахальство! — восклицали добрые люди. — Этот человек не верит, что мы существуем, мы, у которых больше мяса, чем у него, и которые по званию бургомистров и актуариев суда стоим даже выше его!” Дамы спрашивали: “Верит ли он, по крайней мере, в существование своей жены? — Нет? — И госпожа Фихте это переносит?”» (10, с. 89). Гейне противопоставлял этому обывательскому взгляду мысль о том, что «фихтево  $Я$  не есть  $Я$  индивидуальное, но  $Я$  всеобщее, дошедшее до самосознания,  $Я$  целого мира». (там же, с. 89—90). Но и сам он не удержался от насмешки: «У Фихте есть еще та особенность, что он предполагает, будто ум наблюдает сам за собою, пока действует... Эта операция напоминает нам обезьяну у очага, перед котелком, в котором она варит собственный хвост, потому что полагает, что настоящее поваренное искусство состоит не только в объективном варении, но и в субъективном сознании его» (там же, с. 89).

Не все историки философии прибегали к таким сомнительным аналогиям, но нередко давали резкие несправедливые оценки философии Фихте. Например, приверженец философии Шеллинга Фридрих Аст утверждал, что Фихте «умственный идеализм превратил в трансцендентальный эгоизм» (11, с. 73). А Шопенгауэр в своей ярости против университетской философии, Фихте в частности, не хотел о нем даже упоминать: Мол, он «не заслуживает места среди настоящих философов, среди этих избранных человечества, которые с полной серьезностью стремятся не к личным интересам, а к истине...» (15, с. 12).

Тезис о том, что Фихте выводит весь мир, природу из субъективной деятельности  $Я$ , что он вообще отрицает существование внешнего мира, повторялся впоследствии бесчисленное множество раз, и редкие возражения против смешения гносеологической идеи Фихте о неразрывности субъекта и объекта с общим онтологическим постулатом о существовании внешнего мира до сих пор не преодолели господствующую тенденцию к изображению Фихте чуть ли не солипсистом. У нас создается впечатление, что по отношению к философии Фихте в зарубежной и отечественной историографии такая односторонность преобладала и преобладает.

Как правило, повествования о философии Фихте сразу начинаются с его «всемогущего  $Я$ » «Наукоучения» (1794), а наиболее общие ценностные и по-

знавательные установки философа, его оценки, объяснения, комментарии, уточнения не всегда принимаются в расчет. Что имеется в виду?

С первых дней своей деятельности Фихте — не чистый, академический философ, хотя он занимал и профессорские должности, а нравственно, политически и социально ориентированный радикальный мыслитель, сформировавшийся под влиянием французской революции конца XIX века и разделяющий ее основные идеалы. Сам Фихте прекрасно понимал зависимость философских систем от «личностного» фактора. В «Первом введении в наукоучение» он высказал мысль: «Какую кто философию выберет, зависит... от того, какой кто человек, ибо философская система — не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душою человека, обладающего ею» (12, т. 1, с. 460). Фихте обуревала прежде всего идея свободы, и он вполне отдавал себе отчет в том, как этот идеал отражается на его философских построениях. «В познании, в отношении его содержания, — утверждал он, — мы не считаем себя свободными Мы можем сказать кратко: одни из наших представлений сопровождаются чувством свободы, другие — чувством необходимости» (там же, с. 449). При этом он отказывался обсуждать вопрос, «почему зависящие от свободы представления определены так, а не иначе»: «Ибо, раз установлено, что они зависят от свободы, тем самым устранено всякое применение понятия основания; они таковы, потому что я их так определил, и если бы я их определил иначе, они были бы иными» (там же).

Иначе говоря, во имя свободы как ценности Фихте предоставлял себе право создавать любые философские конструкции, если, как он думал, они будут соответствовать идее свободы. Фихтево «всемогущее» Я — это познавательный эквивалент его главного ценностного идеала свободы. В ценностных установках Фихте мы находим ключ для объяснения той «странной» философии, которая, вроде бы парадоксальным образом «утратила» бытие, в том числе природу, и превратилась в вроде бы крайний «субъективный идеализм».

Между тем и с «субъективизмом», и с «идеализмом» Фихте дело обстоит не так просто. В его ранних сочинениях можно найти немало высказываний в таком, скажем, духе: «Философия учит нас все отыскивать в Я».

Во-первых, он никогда не считал свою философию атеистической, даже в первой своей работе «Критика всякого откровения»; отрицая Бога как трансцендентную личность, как ее проповедовала теология, и как субстанцию вообще, Фихте ратовал за «истинного Бога», Бога как существо, которому присущи определенные качества (Бог определяет законы природы, дает первый толчок причинно-следственному ряду, является моральным законодателем, Творцом и т. д.). Настаивая на неортодоксальной идее о том, что Бог находится в человеке, а человек в Боге, Фихте признавал сверхъестественное не только «в нас», но и «вне нас», тем самым отнюдь не приравнивая человека к Богу. В «Наукоучении» он осудил стоиков за мысль о том, что «мы не то что должны быть равны Богу, а мы сами Бог» (там же, с. 280).

Во-вторых, Фихте изначально различал «абсолютное бытие» и «действительное существование», причем первое полагал в основание для объяснения второго. Но предметом его философии являлось не абсолютное бытие и не



«действительное существование», которое он, правда, пытался объяснить через свое «могучее» Я. Понятие «абсолютное бытие» нужно было Фихте только для того, чтобы объяснить «действительное существование», но это только уже предостерегает от попыток изображать философию раннего Фихте в духе солипсизма. В опубликованной в том же 1794 году, что и «Наукословие», речи «О достоинстве человека» Фихте позволил себе явно объективно-идеалистическую формулировку: «*Все индивиды заключаются в Едином великом единстве чистого Духа*» (курсив Фихте. — В. П.), и ему пришлось объяснять, что невозможно эти мысли считать за спинозизм (там же, с. 441).

Утверждениям дам, в сочинении Гейне; упрекавших Фихте за то, что он якобы признает только свое Я и не признает существование даже своей собственной жены, противостоит ясно выраженное у Фихте разграничение между людьми как эмпирическими конечными существами, вне которых находится внешний мир, и «чистыми» познающими субъектами, которые вступают с не-Я в специфические познавательные отношения.

Совсем не случайно Фихте называл свое наукоучение даже учением реалистическим. «Наукоучение исходит из того, что *конечные существа* допускают некоторую от них независимо существующую, им совершенно противоположную силу, от которой они зависят со стороны своего эмпирического существования. Наукоучение утверждает, что эта противоположная сила только чувствуется, но не познается конечным существом». Наукоучение «...берется вывести из определяющей способности Я все возможные определения этой силы или этого не-Я (там же, с. 282).

Вырисовывается, таким образом, специфика наукоучения Фихте как в первую очередь и по преимуществу гносеологической науки, теории познания, главным объектом которой является «система человеческого знания» (там же, с. 49), теория познания, в центре которой находится познающее Я, из которого логически, но не онтологически, выводятся определения не-Я, понимаемого только как «действительное существование» (но не как «абсолютное бытие»).

Как чисто логическую теорию воспринял Фихтево наукоучение Кант, считавший, что «чистое наукоучение есть не более и не менее как только логика; стараться выковать из нее некоторый реальный объект было бы напрасным, а потому и никогда не выполнимым трудом». Фихте соглашался с Кантом в том, что он действительно отвлекается от всякого содержания, но тем не менее настаивал, что его наукоучение — это не логика, а сама трансцендентальная философия или метафизика (13).

Итак, Фихте вполне отдавал себе отчет в том что его наукоучение — это прежде всего и главным образом теория познания. Но наукоучение — это не только, в его представлении, теория *познавания*, но и наука о *познаваемом* (12, т. 1, с. 288). Иными словами, Фихте не исключал целиком из своей философии проблему объекта, «первоначальной реальности», проблему «вещей самих по себе». Это обстоятельство объективно придавало философии Фихте оттенок реалистических систем, и он сам это сознавал.

Но признавая свою систему в определенном, ограниченном смысле системой реалистической, Фихте ни в коей мере не хотел ее отождествлять с реализмом

вообще. Свою философию он видел прежде всего как философию трансцендентальную. Правда, трансцендентальность он определял весьма противоречиво. С одной стороны, он утверждал, что в его философии устанавливается абсолютное *Я* как нечто совершенно безусловное и ничем высшим неопределимое, что в ней вещь есть то, что полагается в *Я*, всякая реальность есть реальность «для нас» (там же, с. 221). Но, оказывается, что это абсолютное *Я* не является совершенно безусловным, поскольку предполагалось, что существует «действительная вещь, с которой соотнобразывается образ *Я* при осуществлении своего образа»... (там же, с. 392). С одной стороны, утверждается, что всяческая реальность «для нас» «порождается только силой воображения» (там же, с. 221). На вопрос «каковы вещи сами по себе?» его наукоучение отвечало: «Таковы, какими мы их должны сделать» (там же, с. 289). С другой, по Фихте, «*Я* творит согласно действительной вещи» (там же, с. 392).

Как бы то ни было, учение Фихте не сводилось только к учению о всемогущем *Я*, это было учение о неразрывной связке *Я* и не-*Я*, каждый член которого обусловлен другим. Это было гносеологическое учение, выраженное фразой, согласно которой мы «никогда не можем выйти из самих себя, никогда не можем заговорить о существовании какого-нибудь объекта без субъекта» (там же, с. 392), что предполагает, соответственно и определенную ограниченность субъекта объектом.

Получается философия, частично сходная с реализмом, а частично с идеализмом. Поэтому Фихте ставит наукоучение посредине между «догматическим идеализмом» и «реалистическим догматизмом», полагая, что его «критический идеализм» исходит из тождества идеального и реального и что его «можно было бы также назвать и своего рода реал-идеализмом или же идеал-реализмом» (там же, с. 283—284). Это значит, что 1) «Все является со стороны идеальности зависящим от *Я*»; 2) «Со стороны же реальности само *Я* оказывается зависящим»; 3) «...для *Я* нет ничего реального, что не было бы вместе с идеальным; следовательно, идеальное основание и реальное основание суть в нем одно и то же». Короче говоря, «без идеальности нет реальности и наоборот...»; «...последним основанием всякого сознания является некоторое взаимодействие *Я* с самим собой через посредство некоторого не-*Я*, которое надлежит рассматривать с некоторых сторон» (там же, с. 283, 284—285).

«Идеал-реалистический», или «реал-идеалистический» характер своей философии Фихте противопоставлял «реалистическому догматизму» и «догматическому идеализму» еще в том смысле, что последний вообще отвлекается от опыта, возвышается над ним, тогда как догматизм отвлекается от «интеллигенции»; у идеализма представления суть продукт интеллигенции, у догматизма они суть продукты предполагаемой в основе их вещи в себе (там же, с. 452).

Настаивая на реализме своей философской системы, Фихте вместе с тем подчеркивал, что его наука не трансцендентна, а имманентна. Догматический реализм, согласно автору «Наукоучения», доказывает, что «материя представления должна быть дана извне» (там же, с. 214). Реализм рассматривает *Я* просто как некоторое не-*Я* и потому не объясняет перехода от не-*Я* к *Я* (там же, с. 204).

Наиболее последовательным продуктом философского догматизма Фихте считал спинозизм. Главный недостаток догматизма — его трансцендентность, ибо он выходит за пределы познающего Я, приравнивает к нему и противопологает ему «нечто».

Поскольку Фихте настаивал на реализме своей системы, его даже обвиняли в трансцендентизме, сам же Фихте, наоборот, считал свой критицизм имманентным, потому, что он все полагает в Я. Он — не трансцендентен, а трансцендентален. В каком смысле? Моя наука, — писал Фихте, — «объясняет все сознание из такого нечто, которое существует независимо от всякого сознания; но она не забывает при этом, что и в этом своем объяснении она руководствуется его собственными законами; и поскольку она размышляет над этим, такое независимое нечто тоже является продуктом его собственной мыслительной силы, следовательно, представляет собою нечто, зависимое от Я, поскольку оно должно существовать для Я (в понятии о нем)» (там же, с. 282—283).

Специфические взгляды Фихте на Бога, на «абсолютное бытие», и «действительное существование», на наукоучение как главным образом и по преимуществу учении о знании, но несводимое только к теории познания, трансцендентальный и имманентный, но не трансцендентный, характер системы, ее идеал-реализм, или реал-идеализм — все эти черты философии раннего Фихте, характеризуют ее гораздо более полно, чем излишне простой термин «субъективный идеализм», который очень рано и не вполне обоснованно закрепился за ней.

\* \* \*

К сожалению, приходится, однако, констатировать, что во всех отмеченных и других аспектах исторические судьбы идей Фихте в России изучены весьма слабо. Еще Э. Радлов высказал утверждение о том, что сравнительно с влиянием Гегеля и Шеллинга влияние Фихте было совершенно ничтожно. В советской историографии философии в России господствовал аналогичный тезис. Так, во втором томе «Истории философии в СССР» отмечается, что в конце XVIII—начале XIX века характерной особенностью развития идеалистической философии в России было преобладание объективного идеализма, что субъективный идеализм Фихте, как и философия Канта, «не имел значительно воздействия на русскую философию» (14, с. 550).

Соглашаясь с такими оценками в принципе, следует, однако, сказать, «но». Если речь идет о прямом идейном влиянии философии Фихте на русскую философию в смысле приобщения к ее принципам или значительных заимствований русскими мыслителями из этой философии, то фихтеанство значительного влияния на русскую философию действительно не оказало. Но если вести речь о рецепции философских идей Фихте в широком смысле этого слова, понимая под рецепцией изучение, понимание, истолкование, ассимиляцию и критику этих идей, т. е. иметь в виду фихтеану и фихтеведение в полном объеме этих понятий, то вопрос об исторических судьбах идей Фихте в России, роли этих идей в

русской философской культуре, встанет в существенно иной плоскости. Под этим углом зрения для изучения темы «Философия Фихте в России» — непочатый край работы.

В настоящее время существует явная диспропорция между солидными общими историко-философскими отечественными исследованиями, посвященными в последние десятилетия философии Фихте (брошюры Г. М. Каландаришвили и Т. И. Ойзермана, две монографии П. П. Гайденко, монография и докторская диссертация А. В. Лукьянова) и небольшим количеством статей, посвященных историческим судьбам этой философии в России.

Хотя по сравнению с влиянием Канта, Шеллинга, Гегеля влияние Фихте на философию в России значительно меньше, все-таки российская фихтеана представляет собой одну из важных и интересных страниц истории русской философии, особенно применительно к первой половине XIX века (Шад, Бакунин, Белинский) и к началу XX века, когда Струве призвал «назад к Фихте».

В данной работе ставится задача проанализировать опыт изучения, восприятия и критики философии Фихте в России XIX—начала XX века основными направлениями и наиболее крупными представителями русской философии, выявить основные этапы, формы, модели и закономерности интерпретации, приятия или отторжения философских идей Фихте, показать, что рецепция философии Фихте в России — одно из многих, но специфическое и очень важное измерение русской философии в целом.

К исследованию прилагается указатель изданий трудов Фихте и литературы о нем.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гершензон М. О. История молодой России. М., 1908.
2. Иванова Т. Нефилософские вопросы // Вопросы философии. 1988. № 3.
3. Гулыга А. В. Статья зеркалом души // Вопросы философии. 1988. № 9.
4. Володин А. И. О живучести мошонковщины // Вопросы философии. 1988. № 9.
5. Маилов А. И. С позиций победителя // Философские науки. 1989. № 8.
6. Ивановский В. Н. Методологическое введение в науку и философию. Т. 1. Минск, 1923.
7. Бердяев Н. А. Апология культуры // Московский еженедельник. 1910. № 26.
8. Рубинштейн М. М. Философия и общественная жизнь в России // Русская мысль. 1909. № 3.
9. Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1992. № 6.
10. Гейне Г. Собр. соч. Т. 3. СПб., 1904.
11. Аст Ф. Обзорение истории философии. СПб., 1831.
12. Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. М., 1993.
13. Fichte J. H. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 2. Sulzbach, 1831.
14. История философии в СССР: В 5 т. Т. 2. М., 1968.
15. Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1900.

---

◆      ◆      ◆

*Часть I*

**ДОРЕФОРМЕННАЯ ЭПОХА**

Глава 1

**РУССКО-НЕМЕЦКИЕ ФИЛОСОФСКИЕ СВЯЗИ  
В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ  
И ФИЛОСОФСКОЙ СИТУАЦИИ ЭПОХИ  
АЛЕКСАНДРА I И НИКОЛАЯ I**

С воцарением Александра I в 1801 году в истории России начался новый этап. Правительство возобновило политику «просвещенного абсолютизма» времен Петра I и Екатерины II, прерванную в «твердое» царствование Павла I. Началось время, когда сам царь мечтал дать России свободу, предохранить ее от деспотизма и тирании, когда его сановник *М. М. Сперанский* полагал, что русское самодержавие «имеет прямое направление к свободе», а некоторые надеялись на возможность ввести в России представительный образ правления (*Н. Н. Новосильцев*) и т. д. Появились проекты ослабления и даже отмены крепостного права.

Новая политика правительства Александра I проявилась также в духовной сфере. При Александре I значительно ослабли полицейско-запретительные, репрессивные методы правления, особенно цензурные меры. Представляя проект цензурного устава 1804 года, который считается самым либеральным из всех действовавших в России цензурных уставов, министр народного просвещения граф *П. В. Завадовский* (1739—1812) утверждал, что постановлениями устава «ни мало не стесняется свобода мыслить и писать». Устав обязывал цензоров соблюдать ставшее традиционным в России правило, чтобы в сочине-

ниях не было ничего «против закону Божию, правлению, нравственности и личной чести какого-либо гражданина», но намекал на возможные послабления: «Скромное и благоразумное исследование всякой истины, относящееся до веры, человечества, гражданского состояния, законоположения, управления государственного, или какой бы то ни было отрасли правления, не только не подлежит и самой умеренной строгости цензуры, но пользуется совершенно свободою тиснения, возвышающего успехи просвещения» (6, с. 15). Безусловному запрещению подлежали только рукописи, «исполненные мыслей и выражений, явно отвергающих бытие Божие, вооружающихся против веры и законов отечества, оскорбляющих верховную власть, или совершенно противных духу общественного устройства или тишины».

Перемены в духовном климате в стране были столь разительны, что в печати началась настоящая эйфория в связи со «скорыми успехами просвещения в России». Хотя признавалось, например, что в стране едва ли двадцатая часть населения читает книги, утверждалось, что век Александра, «водворившего любовь к наукам, в летописях истории будет сиять более, нежели века Августов, Кесарей и Людвиков XIV!».

Однако все обстояло не так просто, как казалось некоторым тогдашним публицистам. В обществе протекали довольно противоречивые процессы, соответствующим образом сказывавшиеся на тогдашней отечественной философской мысли вообще, на русско-немецких философских связях, в частности.

Еще в общественном сознании древней Руси появились тенденции, которые можно обозначить как зародыши будущих великих — в масштабах России — культурно-идеологических феноменов как «западничество» и «славянофильство». Проходившая в XVIII веке европеизация России эти тенденции значительно усилила. Екатерина II посчитала возможным официально объявить Россию страной европейской.

Но всякое действие порождает противодействие. Европейскому вектору развития российского общества и во времена Петра I и во времена Екатерины II противостояли силы антизападнические, выступавшие под флагом патриотизма, консервативного романтизма, русофильства.

Век Александра I не стал в этом отношении исключением. Более того, в силу обстоятельств, особенно в связи с борьбой против наполеоновской Франции, противостояние прогрессистов и консерваторов, «европейцев» и «патриотов», «консерваторов-русофилов» в обществе обострилось. Наиболее влиятельным органом «европейцев» (как прогрессивных, так и консервативных) стал журнал «Вестник Европы», основанный в 1802 году *Н. М. Карамзиным*, а главным русофильским, антизападническим органом был «Русский вестник» (1808—1824), издававшийся *С. Н. Глинкой*.

Для понимания идейного климата в эпоху Александра I примечательным является, например, факт, что одним из наиболее патриотически настроенных публицистов «Русского вестника» стала бывшая соратница Екатерины II, контактировавшая с французскими просветителями, занимавшая в 1783—1796 годах посты директора Петербургской АН и президента Российской академии престарелая княгиня *Е. Р. Дашкова* (1744—1810). О ней *С. Н. Глинка* гово-

рил: «Ты крепко отстаиваешь нашу Русь святую». «Русский вестник» превратился в воспитателя поколения консерваторов-романтиков, которое стало со временем под знамена «славянофильства» и других консервативно-романтических течений. *М. Н. Погодин*, например, считал, что именно «Русский вестник» возбудил в нем «первое чувство любви к отечеству, русское чувство».

Наблюдавшееся с начала XIX века углубление раскола образованного русского общества на «европейцев» и «русофилов» отразилось и на тогдашних научных и учебных учреждениях, в которых было в то время много иностранцев. Так, в Харьковском университете существовала «русская» и «иностранная» партии, причем в иностранной партии очень недружно жили немцы и французы.

О степени влияния того или иного из тогдашних идейных течений судить очень трудно (тогда ведь не было социологических опросов!), но некоторые признаки дают возможность утверждать, что в самом начале XIX в. русофильская «партия» (в образованном обществе) была слабее «европейцев»: скажем, тираж «Вестника Европы» был в 3—4 раза больше, чем «Русского вестника». Однако постепенно соотношение сил стало меняться в пользу русофильского течения.

Одним из проявлений «либерализма» в начальный период царствования Александра I было свободное функционирование в стране масонских организаций и библейского общества. Масонские ложи значительно изменились по сравнению с екатерининской эпохой: если раньше в них преобладал аристократический элемент, то теперь в масонские ложи стали вступать «разночинцы». Среди тогдашних масонов было немало будущих декабристов.

Однако жизнь организаций, представлявших неправославные направления религиозности, отнюдь не была спокойной. Поскольку в руководящие органы библейского общества первоначально входили Александр I и некоторые его сановники, в том числе *М. М. Сперанский*, а масонам покровительствовал обер-прокурор Синода, министр духовных дел и народного просвещения князь *А. Н. Голицын* (1773—1844), сам мистик и президент «Библейского общества», то официальная православная церковь была вынуждена какое-то время считаться с ситуацией, терпеть распространение в стране неортодоксальной религиозности. Но время от времени она вступала в полемику с «еретиками», чтобы вытеснить своих врагов масонов и других «неправовверных».

С 1817 года, когда в России было учреждено Министерство Духовных дел и народного просвещения, что означало победу консервативных политических и клерикальных сил, идеологическая ситуация в стране стала резко меняться. Началось оформление официальной государственной идеологии, вылившейся впоследствии в уваровскую формулу «Православия, Самодержавия и Народности».

Первоначально была выдвинута формула «постоянного и спасительного согласия между верою, ведением и властью». В соответствии с формулой «о согласии веры, ведения и власти» все предметы образования распределялись по иерархическому признаку в соответствии с «коренными началами» — отношение «к Богу, к человеку, к природе» (5, с. 190). Первая главная ветвь — это

духовные книги, сочинения о морали, а также «умозрения» о «правах естественных» и о нравственном благосостоянии человека относились к первой «связующей» отрасли. «Вторую главную ветвь» составляли антропологические сочинения. В этот разряд включены сочинения о логике, метафизике и антропологии вообще, «философические умозрения о человеческом слоге» (там же, с. 192).

В 1824 году по настоянию архимандрита *Фотия* был отстранен от должности главный покровитель масонства А. Н. Голицын. А в 1826 году Николай I закрыл «Библейское общество». С 1824 по 1828 год министром народного просвещения был адмирал А. С. Шишков (1754—1841). Цензура стала просто свирепой. В 1825 году были преданы суду два члена петербургского цензурного комитета за одобрение рукописи «Дух жизни и учение Господа Иисуса Христа» некоего петербургского пастора. Комитет министров нашел его «противным всем исповеданиям христианской религии, оскорбительным для господствующей в России веры и содержащим в себе мнения, клонящиеся к разрушению общественного устройства». Суду был предан также директор департамента народного просвещения Попов, близкий князю Голицыну, за то, что правил перевод на русский язык этого сочинения и говорил, что его автор — «человек истинно христианских правил и образа мыслей» (6, с. 35).

Весь период со второй четверти до середины 50-х годов XIX века, т. е. следовавшая за александровской эпоха царствования Николая I, прошел под знаком общей социально-политической подавленности в стране, наступившей после поражения декабристского выступления 1825 года.

В 1826 году был принят новый цензурный устав, в котором в отличие от «либерального» устава 1804 года особой строгости подлежали сочинения по истории, философии и логике. Главная идея устава 1826 года состояла в том, чтобы правительство давало «безвредное направление произведениям словесности, наук и искусств».

Вскоре, однако, власти спохватились, поняв, что хватили лишку, и в уставе 1828 года уже не говорилось об обязанности «давать какое-либо направление», а только об обязанности запрещать «все вредное» «в отношении к вере, престолу, добрым нравам и личной чести граждан», «что-либо клонящее к поколебанию учения Православной Грекороссийской Церкви, ее преданий и обрядов, или вообще истин и догматов Христианской веры» и «что-либо нарушающее неприкосновенность Верховной самодержавной власти или уважение к императорскому Дому и что-либо противное коренным Государственным постановлениям».

А в 1848 году, несомненно в связи с революцией в Западной Европе, началась настоящая «эпоха цензурного террора» — 2 апреля этого года, под председательством военного историка, действительного статского советника обскуранта *Д. П. Бутурлина*, был создан просуществовавший до 1856 года комитет для «надзора над духом» и «направлением книгопечатания». Примечательно, что после того, как этот комитет нашел «неприличную» статью профессора Московского университета *И. И. Давыдова* «О значении русских университетов», опубликованную в 1849 году в «Современнике», в отставку с поста министра народного просвещения ушел отнюдь не отличавшийся либерализ-



мом С. С. Уваров, а на его место сел явный реакционер П. А. Ширинский-Шихматов, который и осуществил в 1850 году новый погром университетской философии.

Одними чисто полицейскими мерами правительство Николая I не ограничивалось. На свое вооружение оно взяло сформулированную С. С. Уваровым идеологию «Православия, Самодержавия и Народности», которая модифицировала прежнюю, тоже тройственную, формулу «согласия веры, ведения и власти».

4 декабря 1832 года С. С. Уваров, тогда в качестве «товарища» (заместителя) министра просвещения представил царю записку, где сформулировал «истинно русские охранительные начала Православия, Самодержавия и Народности, составляющие последний якорь нашего спасения и вернейший залог силы и величия нашего отечества» (7, с. 83). Став в 1833 году министром, Уваров стал пропагандистом этой тройственной формулы. Довольно пространное объяснение ее дано в предисловии ко вновь изданному Журналу Министерства народного просвещения (январь 1834 г.): «Когда Россия вследствие тяжких превратностей счастья, постигших ее во младенчестве, отстала от Европы в успехах образованности, промысл даровал ей Царя, Им же вдохновенного, умевшего почти внезапно поставить ее на место, ей свойственное, но в то же время вынужденного, для достижение сей великой цели, жертвовать не только народным самолюбием, но и частию народного ее характера [намек на Петра I. — В. П.]. Ныне другое время: Россия стоит на высокой гряде славы и величия; имеет внутреннее сознание своего достоинства, и видит на троне другого, тем же Провидением ниспосланного Царя-Хранителя и Веры и ее народности. Отжив период безусловного подражания, она, лучше своих иноземных наставников, умеет применять плоды образования к своим собственным потребностям; ясно различает в остальной Европе добро от зла; пользуется первым, и не страшится последнего: ибо носит в сердце сии два священные залога своего благоденствия, с коими неразрывно соединен третий — Самодержавие» (8, с. V—VI).

«Тройственная формула» оказалась столь идеологически важной, что Уваров счел за благо отказаться от своего авторства и приписал его самому Николаю I. В отчете за 1843 год он употребил выражение: «Направление, данное Вашим Величеством Министерству, и его тройственная формула» (9, с. 223).

При всей своей краткости, уваровская тройственная формула несла мощную идеологическую нагрузку в каждом из своих элементов.

Поразительно, но факт: в стране, где церковь никогда не была вполне самостоятельной, а с петровских времен фактически была одним из государственных департаментов, в формуле официальной государственной идеологии «православие» фигурировало на первом месте. Ушли в прошлое времена, когда Павел I и Александр I симпатизировали нетрадиционным разновидностям религии. Николай I опирался только на православную церковь. Так, в инструкции инспектору Московского университета, утвержденной Николаем I в октябре 1834 года, говорилось: «...Религия есть тот краеугольный камень, на котором неизбежно зиждется чистая, добрая нравственность. Посему инспектору поставляется первую и важнейшую обязанность обращать неусыпное внимание на религиозное направление учащихся в Университете...» (10, с. XXVII).

Хотя тройственная формула официальной идеологии не предполагала отказа от всего европейского, допускала пользование «добрым» из «остальной Европы», все-таки в центре оказались официальный патриотизм, национализм, антизападничество. Русофильство, вполне обозначившееся в александровскую эпоху, Николай I воспринял и «развил». И началось это еще в момент его восхождения на престол. Когда решался вопрос о том, кто будет сопровождать тело покойного Александра I, Николай I высказал пожелание: «Я хочу, чтоб был русский» (11, I, с. 396). Николай пользовался даже выражением, которое невозможно признать истинным с христианско-догматической точки зрения: «Велик Бог русский» (11, 2, с. 252).

Уж если верховная власть страны, которую еще Екатерина II назвала европейской, поощряла русофильство и антизападничество, то о консервативных кругах общества и говорить не приходится.

Один из главных проводников (вместе с *Ф. В. Булгариным*) официальной идеологии *Н. И. Греч* (1787—1867), признавая «одно рукодельное превосходство западных Европейцев перед нами», сожалел, что «внутреннего превосходства России пред всею Европою, духовного превосходства, которым она обладала с самого начала существования своего, мы вовсе не замечаем».

На правом фланге славянофильства *С. П. Шевырев* (1806—1864) провозглашал «необходимость разорвать дальнейшие связи наши с Западом в литературном отношении» (14, с. 287).

Погодину, Шевыреву и Гоголю очень понравилось ставшее печально знаменитым стихотворение *Н. М. Языкова* (1803—1846/47) «К ненашим», направленное против «западников» Чаадаева, Грановского и Герцена. Там были и такие строки:

О вы, которые хотите  
Преобразить, испортить нас  
И онемечить Русь! Внемлите  
Простосердечный мой возглас.

Даже *Н. И. Надеждин* (1804—1856) и *П. Я. Чаадаев* (1794—1856), оба пострадавшие за «антипатриотические» чаадаевские «философические письма», поддались чуть ли не общему поветрию. Надеждин доказывал, что Россия — не Европа и не должна быть Европой, это особая часть света, которая должна и предназначена развить из себя свою русскую самобытную цивилизацию, которая обновить дряхлую Европу (см.: 7, с. 435).

В письме царю от 15 июля 1833 года сломленный опалой Чаадаев писал о состоянии «просвещения» в России: «Мне кажется, что в этой области можно сделать многое именно в духе той идеи, которая, как я думаю, является идеей Вашего Величества. Я полагаю, что просвещение в России должно носить особенный характер и что возможно утвердить его на национальной основе, совершенно иной, нежели та, на которой оно покоится во всей остальной Европе, так как Россия развилась совершенно иначе и у нее есть специальное назначение, которое она должна выполнить в мире. Я нахожу, что мы должны быть изолированы, как в отношении научных, так и в отношении политических взгля-

дов, и русская нация, великая и сильная должна, как мне кажется, не заимствовать от других народов их деятельность, а заставить их принять свою» (7, с. 382).

«Идеологи» калибром меньше, тем более старались не отстать от духа времени. Учитель словесности в Харьковском университете В. А. Якимов (р. 1800) предлагал студентам, например, тему «О космополитизме и патриотизме в отношении к общему и частному благу народов» (12, с. 492—493), став тем самым одним из далеких предтеч одноименной, но сталинско-ждановской кампании 40-х годов XX века.

Как же отражался весь этот политико-идеологический климат двух царствований на философском процессе в России?

Поначалу «либеральный» курс Александра I весьма благоприятно сказался на статусе философии в обществе. Были открыты новые университеты в Харькове и Казани, возобновили работу университеты в Вильно и Дерпте — везде с преподаванием философии. По предложению М. Н. Сперанского в 1804 году преподавание философии было введено даже в гимназиях. Из-за границы был приглашен ряд новых преподавателей-философов, в первую очередь немецких: И. Шад, И. Буле, Л. Якоб и др. В печати появились статьи с прославлением философии как глубокого и основательного знания, шла полемика против взгляда на философию как «скучную науку». Из опубликованной в 1803 году «Философической и политической переписки императрицы Екатерины II с доктором Циммерманом, 1785 по 1797 г.» читатель мог познакомиться с высказыванием Екатерины II: «Я уважала Философию, потому что в душе моей была всегда отменною Республиканкою». В рецензии на эту книгу Екатерина отнесена к числу «венчаных философов» (1, с. 53).

Даже в переведенной с французского «Детской энциклопедии» (1802) философия относилась к числу «главных наук» (после богословия и юриспруденции). Философия определялась здесь как «познание природы и морали, основанное на наблюдениях, опыте и размышлении» и делилась на Логику, Нравоведение, Физику и Метафизику (2, с. 11).

Статус философии (правда, не всякой) в глазах властей предрежащих был столь высок, что на официальном уровне была выработана вполне определенная политика в этой сфере.

23 января 1808 года Александр утвердил представление министра народного просвещения П. Завадовского об отправке на три года «в чужие края» 12 студентов петербургского пединститута, «назначаемых по возвращении своим занять места Профессоров и Адъюнктов в предполагаемом Санкт-Петербургском Университете» (3, с. 217—128). Среди этих студентов был, между прочим, А. Галич, посылавшийся «для философии во всем ее пространстве» (там же, с. 129).

В «Начертании об отправлении Студентов Санкт-Петербургского педагогического Института в чужие края», подписанном тогдашним попечителем петербургского учебного округа Н. Н. Новосильцевым, вторым разделом, вслед за разделом «Исторические науки», шел раздел «Философия», который дает возможность реконструировать тогдашнюю официальную линию в этой сфере. В

«Начертании» говорилось: «В нынешнем состоянии Философических наук после различных перемен правилами ее претерпенных в последнем веке [намек на французские революции конца XVIII столетия. — В. П.] учение оной подвержено особливым затруднениям, и молодой человек имеет теперь более чем когда-либо нужду в удобном введении к благоразумному плану учения и в хорошем наставлении, чтоб сделаться прямым философом, полезным гражданином и не быть подвержену опасности быть рассказчиком пустых умствований или бессмысленным распространителем Мистических заблуждений» (там же, с. 136).

Уже здесь просматривается курс на ограничение изучения абстрактных философских систем и неприятие масонства. Более того, инструкция прямо ориентировала студентов на «сциентистский», как бы мы сейчас сказали, путь изучения философии. Студент, подчеркивалось в «Начертании», «должен всеми силами стараться иметь понятие о вещах: он должен обозревать и научиться природе, не приступая еще к суждению о ее законах; он должен изыскивать человека как разумное существо, как жителя земного прежде, нежели начнет писать о свойствах людей, должен привыкать мыслить чрез Математические науки, уметь взирать на все правление наук и наконец знать язык, который есть величайшее пособие для мыслей, прежде нежели начнет делать проекты, которые без того будут токмо скопище бессмысленных слов. Следовательно, должно ему знать Естественную Историю, Физику, Медицинскую Антропологию, всемирную Историю, Энциклопедию Наук и всеобщую Грамматику, до вступления в самую, так называемую, Философию» (там же, с. 136).

Предписывалась и последовательность изучения «так называемой философии»: «Всего удобнее начать оную Эмпирической Психологией, Эстетикой и Логикой, а потом перейти к Метафизике» (там же). В инструкции содержалось специальное предупреждение касательно метафизики: так как метафизика «издавна служит игралищем различных сект и имеет великое влияние на направление мыслей, то молодой человек еще более имеет нужду в хорошем наставлении оной, чтобы избежать угрожающих ему в нашем веке опасностей» (там же).

Идеалом наставника в сфере философии объявлялся тот, кто соединяет «познание важнейших метафизических мнений во всех временах с опытною для испытания и суждения иных» (там же). Таким идеальным наставником российское начальство из ведомства Министерства народного просвещения объявило немецкого профессора *Г. Э. Шульце-Энезидема* (1761—1833), известного тогда критика философии Канта: «Среди новых Метафизиков, — говорилось о Шульце в инструкции, — отличается он, как необыкновенный мыслитель и основательный знаток в своей науке»; в его сочинениях виделась «необыкновенная ученость и великое познание в источниках вещей»; сочетание «с примерным рассудком и ясностию» «суждения истого и здравого ума о важнейших системах Метафизики» (там же, с. 137).

В Инструкции названы два основных сочинения Шульце-Энезидема: «Grundriss der philosophischen Wissenschaften». 2 Bd. Wittenberg, 1788 (название переводилось как «Образ философических наук») и работа «Aenesidemus»

(1792), о которой сказано, что она направлена против книги Рейнгольда «*Théorie des Vorstellungen Vermögens*».

После философии было предписано изучать «Нравоучение народное и общественное право», а также «обыкновенную политику». История философии намечалась на завершение курса (там же, с. 138).

Предписывалось будущему профессору философии изучать также «природное право», но уже не у Шульце, а в Геттингене у *Г. Гуго* (1764—1844), «одного из известнейших учителей права» (там же). Добавим, что Гуго известен как основатель «исторической школы» в правоведении.

Поскольку речь шла о будущем преподавателе, то инструкция заканчивалась наставлением по изучению Педагогики: «...Молодой Философ, имеющий хорошие энциклопедические сведения и знающий образ учения и пользу человечества, делается еще полезнее своему отечеству, если ли обратит свое внимание на правила воспитания, учения и образования юношества; и так под конец своего учения должен он еще заняться Педагогикою» (там же).

Инструкция предусматривала также изучение философии специализировавшимся в нефилософских областях, в частности, по «государственным наукам»: «В новейшие токи времена испытали, что Государственные науки не принадлежат ни к Философии, ни к науке права, но составляют особенную часть сведений. Исторические познания служат им введением, которое должно быть основано на тех философических правилах, которые служат пищею для истории» (там же, с. 138—139).

Студенту политической экономии, отнесенной к государственным наукам, предписывалось, среди прочего, изучать «Право Философическое, Естественное и Народное» (там же, с. 139).

Инструкция 1808 года показательна тем, что она однозначно ориентировала на желательный для России (в понимании высших властей) тип философствования, описывала и рамки, в которых возможны были официально одобряемые русско-немецкие философские связи: главные представители немецкой классической философии официально не вошли в число «новых метафизиков», предписанных в качестве наставников российского студенчества, обучавшегося философии за границей. Тем не менее определенные перспективы открывались именно перед русско-немецкими связями: ведь Шульце-Энезидем, выступавший в глазах высших российских «просветителей» идеальным наставником, был немецким философом...

Однако с конца 1810-х годов социальный статус философии в русском обществе стал понижаться. Радикально изменилась и официальная политика в области философии. Во-первых, усилилась русификация университетской профессуры. Если раньше вынуждали уезжать ранее приглашенных иностранных профессоров поодиночке (Буле, Шад и др.), то теперь был открыто провозглашен курс на замещение профессоров иностранцев русскими (см. 15, с. 19). Во-вторых, ужесточились политические требования по недопущению в преподавании философии «вольномудства». В-третьих, во главу угла была поставлена идея верности православию.

В инструкции директору Казанского университета, утвержденной царем 17 января 1820 года, предписывалось, «чтобы дух вольнодумства ни открыто, ни скрытно не мог ослаблять учения церкви в преподавании... наук философских, исторических или литературы». (там же, с. 30). «...В преподавании всех наук в Университете должен быть один дух Святого Евангелия... (там же, с. 39).

В инструкции изложена новая официальная политика в сфере университетской философии. Первой философской наукой названа логика: «...Первая наука в порядке естественном есть та, которая воздвигает рассудок, приучая его к правильным действиям»... Логика — это та наука, «которую Сократ называл *повиванием разума*, ибо она, по словам сего Философа, содействует только человеку к произведению того, что в нем есть, и не научает его ничему, но развивает только то, что в нем самом находится». Логика «есть более упражнение наших способностей, нежели наука» (там же, с. 42).

После логики инструкция требовала изучать историю философских систем: «К историческому раскрытию систем славнейших философов» профессор переходит, «указывая на жизнь их в том намерении, чтобы слушатели при самом изложении учений разума, привыкали видеть разницу между мудростию земною и небесною» (там же, с. 43).

При этом вменялось в обязанность изображать философию как условную истину по сравнению с «безусловной», христианской: «Для избежания же того смешения идей, которое столь часто замечается в воспитании от несоображения в совокупности разных философских систем, Профессор обязан привести их к одному началу и показать, что условная истина, служащая предметом умозрительной философии, могла заменить истину Христианства до пришествия Спасителя мира...» (там же).

Применительно же к современности философия изображалась опять-таки как средство «повивания разума», а не как орудие постижения каких-либо истин: «...Ныне же в воспитании допускается [Философия. — В. П.] как полезное токмо упражнение разума для изодрания сил его к принятию прочих наук человеческих, на философских началах основанных» (там же).

В инструкцию для светских университетов была перенесена норма, утвердившаяся ранее в уставе духовных академий, согласно которой предпочтение перед всеми философами должно было отдаваться Платону и его последователям: «...Профессор искать будет основательнейшего Философского учения в Платоне и славнейших его последователей. Указав, по руководству известной речи Боссюета, как сей славный Философ древности, правильным действием простого разума, в сумраке света естественного видел уже действительность человеческого падения и необходимость искупления» (там же, с. 44). «Крайний предел» «Высочайшей философии» Платона должен был показать превосходство веры над самым совершенным разумом, показать, «что там, где чистейший разум человеческий, удивление многих веков, изнемогает и падает, начинается заря веры, и таким образом, по невозможности соединять мудрование человеческое с премудростью Божиею, по крайней мере не будет отвергаема первым последняя, и исчезнет то соблазнительное и добродушное противное заключение, которое в школьном учении иногда допускаемо бывало, что одно и то же

предложение может быть справедливо в понятиях философских, и ложно в понятиях Христианских» (там же).

Авторы инструкции выражали надежду, что студенты убедятся в превосходстве религиозной истины над философией и в необходимости согласовывать ее с Евангелием: «Слушатели удостоверятся, что все то, что не согласуется с разумом Священного Писания, есть заблуждение и ложь, и без всякой пощады должно быть отвергаемо; что те только теории философские основательны и справедливы, которые могут быть соглашены с учением Евангельским; ибо истина едина, а бесчисленны заблуждения» (там же).

Согласно инструкции в памяти и устах профессора должны быть слова о философии апостола Павла (он по имени, правда, не называется), «того Святого учителя языков, который сам, будучи изучен мудрости человеческой, попрад ее в буйстве креста». Вот как звучали в тогдашнем переводе «стихи» Павла:

«Блюдитесь, да никто же вас будет прельщая философию и тщетною лестиво, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христе» (Колос. 2 : 8); «Аще ли кто инако учит и не приступает к здоровым словесам Господа нашего Иисуса Христа, и учению, еже по благоверию, разгордесе, ничтоже ведый, но недугуй о стязаниях и словопрений их лжеименного разума» (1 Тимоф. 6 : 3, 4 и 20). «От ни же бывает зависть, рвение, хулы, непсueвания лукава, беседы злыя растленных человек умом и лишенных истины, непщующих приобретение быти благочестие: отступай от таковых. О Тимофее, предание сохрани, уклоняся скверных суесловий и прекословий лжеименного разума: о нем нещьи хвалящесе о вере погресиша» (1 Тимоф. 6 : 20); «Дух же явственне глаголет, яко в последняя времена отступят нещьи от веры, внемлюще духовом лестчим и учением бесовским» (1 Тимоф. 4 : 1); «Будет бо время, егда здравого учения не послушают, но по своих похотех изберут себе учителя, чешем слухом: и от истины слух отвратят, и к баснем уклонятся» (2 Тимоф. 4 : 3); (там же, с. 45—46).

После этих «стихов» Павла шла заключительная рекомендация профессорам философии: «Златыми буквами слова сии да начертаются над Катедрою философии» (там же, с. 46).

Неудивительно, что результаты такой политики сказались очень быстро. Начались гонения на всякую философию, которая хоть в какой-то мере вступала в противоречие с религиозными догмами в толковании тогдашних официальных православных властей.

Поскольку возникла необходимость в дискредитации философии, то некоторые авторы-конъюнктурщики не гнушались даже тем, чтобы преувеличить степень распространенности и влияния философии в русском обществе. В 1823 году в официальном журнале Департамента народного просвещения была помещена статья под названием «О философах и философии», в которой оценивался статус философии в обществе: «Никогда с таким уважением не говорили и не писали о Философии, как ныне! Желают ли, например, похвалить сочинение? Уверяют, что оно *Философическое*. Хотят ли унижить оное? Говорят: Автор пишет не по-Философски. Одним словом, Философия вскружила головы. Молодой человек, едва вышедший из училища, знает уже, что ему надлежит мыслить и гово-

рять по-Философски, и почитает себя совершенно счастливым, родясь в веке Философическом. Родители радуются и, ничему не учась, сами готовы записаться в философы, потому что много наслышались о Философии» (16, с. 265).

Это было большим преувеличением. Конечно, в «либеральную» пору александровского царствования статус философии в русском обществе вырос по сравнению с прошлыми эпохами. Все это отразилось даже в художественной литературе. В «Послании Дельвигу» А. С. Пушкина:

Студент под лестницей трактира  
В каморке темной жил один;  
Там в виде зеркал и картин  
Короткий плащ, картуз, рапира  
Висели на стене рядком.  
Полуизмаранный альбом  
Творенья Фихте и Платона  
Да два восточных лексикона  
Под паутиною в углу  
Лежали грудой на полу... (17, с. 69).

В рассказе того же А. С. Пушкина «Ветренный мальчик» Алеша, которого учитель бранил за «вокабулы», отвечал ему именами Шеллинга, Фихте, Кузена, Геерена, Нибура, Шлегеля и др. (17, т. XI, с. 101). Но Пушкин ведь не говорит, много ли было таких «ветренных мальчиков»...

А вот декабрист Н. А. Крюков (1899—1854), считал, что философия в его время не пользовалась любовью в обществе: «Попробуйте заговорить в нашем обществе о политике или философии, и вы увидите, как все эти молодые люди, которые, как сказал Вольтер, не находят в самых серьезных вещах ничего, кроме предлога поострить, начнут насмехаться над вами; вы увидите, как женщины оставят вас как человека, который хочет показать, что он без предрассудков, и которого добродетельная женщина должна избегать. И лицемеры ополчатся на вас изо всех сил, чтобы постараться убедить всех, что вы человек опасный, что вы преисполнены пороков, что для вас — по их выражению — закон и вера ничем, что вы человек погибший, которого надо сторониться, чтобы избежать столь опасного примера, потому что, говорят они, свободомыслие прельщает больше всего тем, что оно дает полный простор всем страстям» (18, с. 414). «Многие не хотят читать глубокомысленные философические сочинения и стараться узнавать все подробности, на которых основаны их умоздания (systemes), ибо, говорят они, нет ни одного любомудреца, который бы в чем-нибудь не ошибался, а так как соглашаться на таковые их мнения значит заблуждаться, то не для чего и знать их» (там же, с. 421). Противники философии, «стараясь оправдать себя, порочат любомудрие (philosophie)» (там же, с. 422).

И действительно, под влиянием новой официальной политики в сфере философии, последнюю стали «порочить» в невиданных доселе масштабах. Возглавляла борьбу с философией религиозная печать.

Уже в начале 20-х годов на страницах «Христианского чтения» можно было встретить, например, филиппики против философии: «Фанатизм филосо-



фии, изобретший толикие клеветы, изрыгнувший толикие ругательства на религию». Вторила официальная светская печать. Философы значились в «различных толпах изуверов, которые около половины прошлого столетия открыто вооружились на Веру Христову» (5, с. 156, 157). В упоминавшейся статье «о философах и философии» против философии в журнале Департамента народного просвещения высказано множество «аргументов». Оказывается, вред приносила уже древняя философия. «...Из ужасного множества систем, порожденных древнею Философиею, нет ни одной, не только совершенно полезной, даже благоразумной — почему смело можем заключить, что и древняя Философия не только не доставила ни малейшего блага человеческому роду, но напротив того, споспешествовала к увеличению бедствий оного: разнообразие сект и мнений было неборимым препятствием к распространению нравственности. Сверх того некоторые из Сектаторов, как-то Епикурейцы и пр. имели сами по себе весьма вредное влияние на нравы; другие провозглашали какую-то независимость, которая принуждала опасаться их и причиняет им самим жесточайшие несчастия» (16, с. 270). Без философов, оказывается, жилось лучше: «Мы видим, из Истории, что Карфагены, без Философов, наслаждались совершенным спокойствием и благоденствовали; что Спарта и Рим славились добродетелью, пока не познали еще философию» (там же).

Автор одобрял прежние преследования философов. «Мы видим из Истории, что Философы были изгоняемы из Рима не только Домицианом и Нероном, но даже кротким и благодетельным Веспасианом; что горделивое учение Стоицизма, внушая любовь к свободе, всегда почти неразлучную с желанием возмущений, только тогда прекратило пагубную заразу свою, когда из последователей сей секты, иные заключены были на островах, иные телесно наказаны иные преданы смерти.

Упомянутые Императоры, изгоняя Философов, сообразовывались, говорит Светоний, с древними законами — и сие действительно справедливо, ибо за 160 лет до нашего летоисчисления они изгнаны были из Рима по определению Сената; и Претору М. Помпонию поручено было употребить всю свою деятельность на то, чтоб ни одного из них не осталось в городе — поелику, присовокупляют Историки, они почитаемы были за таких людей, кои рассуждая о добродетели, разрушали ее основание — за таких людей, которые пустыми софизмами растлевали чистоту нравов и посеяли в сердцах молодых людей правила, могущие произвести вред их отечеству» (там же, с. 271—272).

Виноваты были древние философы прежде всего в том, что «их религия, снисходительная пороку и своевольству, не могла быть основанием чистой и строгой нравственности» (там же, с. 272).

Из сказанного автор сделал вывод, что «ни древняя, ни новая Философия не доставили человеческому роду никакой пользы; что, напротив, во все времена порождали они только заблуждения и сумасбродство» (там же, с. 273).

Для философии оставалась самая незначительная щелка: «...Ежели чрез Философию должно разуметь любовь мудрости, желание просвещать себе подобных, желание делать их лучшими — то сие определение прилично той только Философии, которая почерпает начала свои в Евангелии. Человек благо-

разумный всегда поучения свои утверждать будет на сем священной и непоколебимом основании. — Кратко сказать, истинная Философия должна быть неразлучна с Евангелием» (там же). «Увещевания самой высокой Философии останутся всегда тщетны, бесплодны; одна только Религия — Религия святая, божественная имеет право повелевать и требовать повиновения» (там же, с. 274).

В таком политико-идеологическом климате в 1823—27 годах возникло целое «Дело о вредном преподавании философии». Поддерживаемые официальной властью и наиболее консервативными кругами православной церкви мракобесы *М. Л. Магницкий* и *Д. П. Рунич* развернули кампанию по обвинению тех, кто предпочитал «распутную философию» «девственной невесте Христовой Церкви», «безбожного» Канта — Христу, а Шеллинга Духу Святому...

На некоторое время прекратилось преподавание философии в Московской университете. В 1826 году Главное Правление Училищ приняло, однако, решение, согласно которому курс философских наук для высших учебных заведений необходим, но курс «очищенный от нелепостей новейших философов, основанный на истинах христианского учения и сообразный с правилами монархического правления» (9, с. 127).

Милость по отношению к философии зашла так далеко, что философия не исключалась даже из обучения в царской семье. В «Плане учения Его Имп. Высочества, Государя Великого Князя Наследника Цезаревича Александра Николаевича» (1826), составленном *В. А. Жуковским*, предусматривалось изучение философии в ряду «наук антропологических, имеющих предметом человека», вместе с историей, географией (под которой понимались этнография и статистика) и политикой (см.: 4, т. IX, с. 136). В «Проекте плана учения» цезаревича (1827) в разделе «К чему предназначен» (человек) Жуковский включил «метафизику» (вместе с темой «О бессмертии души») в более общий отдел «Религия откровения». Отдельным пунктом значилось: «7. Философия. Чтение» (имелось, по-видимому, в виду чтение философской литературы).

Но это была лишь временная передышка для философии. Вскоре нападки на нее возобновились. Такого рода нападки имел в виду профессор Киевского университета Орест Новицкий, когда произносил специальные речи на тему «Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности» (Киев, 1838).

Бессильными оказались ссылки на такие авторитеты, как Иустин Философ, который говорил: «Кто надлежащим образом изучил Философию и просветил ею ум, тот легко может сделаться Христианином». Победили к середине XIX века сторонники тезиса: «Философ — это плохой христианин», основывавшегося, конечно, на максиме апостола Павла, которая на современном русском языке звучит так: «Смотрите, (братия), чтобы кто не увлек вас философиєю и пустым обольщением, по преданию человеческому, но стихиям мира, а не по Христу» (Колос. 2 : 8).

А скорее всего, решающую роль сыграло то, что сам Николай I обозвал философию «нечестивой» и «безбожной» наукой.

Одними стеснениями философии дело не ограничилось. Высочайшее повеление от 22 июня 1850 года упраздняло преподавание философии светскими профессорами. В Петербургском, Московском, Киевском (Св. Владимира), Харьковском и Казанском университетах, а также в Главном Педагогическом Институте (Петербург) и Ришельевском лицее (Одесса) оставалось только чтение логики и психологии, возлагавшееся на профессоров богословия, назначаемых согласованным решением Министерства Народного Просвещения и Духовного Ведомства православного исповедания. «Упразднение преподавания философии светскими профессорами» (или, по терминологии Департамента народного просвещения, «ограничение преподавания философии в университетах и Ришельевском лицее логикой и психологией с возложением оных на профессора богословия») не распространялось только на студентов неправославного вероисповедания Дерптского университета, которые могли по-прежнему слушать курсы философии у светских профессоров.

В докладной записке министра народного просвещения П. А. Ширинского-Шихматова Николаю I Шеллинг, Фихте и Гегель были отнесены к философам, дерзко мечтающим познать начало безусловное, подрывающим нравственность и устой общества. «Примерным» же философом был объявлен профессор Петербургской Духовной Академии и Петербургского университета австриец А. А. Фишер. В установившихся вследствие такой политики «верхов» цензурных условиях немислимо было «нормальное» изучение всей немецкой философии, не исключая Фихтевой.

Одним из важных следствий гонений на всякую философию, расходящуюся с христианско-православным учением и государственной политической идеологией официального национализма, стали попытки создать особую, отличную от вольнодумной, рационалистической, «гностической» западной, особенно немецкой философии, русскую, национальную, самобытную, православную философию, соответствующую особенностям российской государственной, церковной и народной жизни, философию, которая должна якобы преодолеть «крайности» и «односторонности» философских доктрин Запада, согласовать требования ума и сердца.

\* \* \*

В отечественной философии эпохи Александра I и Николая I, оказавшейся под мощным влиянием тогдашней переменчивой и все более ухудшавшейся политико-идеологической атмосферы, была, однако, и некоторая относительно самостоятельная логика развития. Именно в этот период произошла переориентация с французской философии, которая была авторитетной в России во второй половине XVIII века, на философию немецкую. Происходила эта переориентация не только под влиянием официальной политики, но и в силу некоторых потребностей общества.

Еще в конце XVIII века любимыми «предметами» некоторые русские публицисты называли Вольтера, Руссо, Лафонтена, в самом начале XIX века пере-

водились еще сочинения Бонне, Руссо и Гельвеция, печатались извлечения из сочинений Вольтера, а в 1806 году по повелению самого царя издана книга «Философическая и политическая история о заведениях и коммерции европейцев в обеих Индиях» французского просветителя, сотрудничавшего в «Энциклопедии Дидро» Г. Т. Ф. Рейналя (1713—1796). В 20-е годы поддержку официальных властей получили две работы французского мистика из реформатской церкви Дютуа (1721—1793) — трехтомная «Божественная философия...» (1790—1793) и четырехтомная «Христианская философия» (1800). Последняя была частично переведена под названием «Божественная философия». Это сочинение Дютуа резко осудил А. С. Шишков; Н. М. Карамзин с сарказмом писал об успехах этой мистической книги, тогда как А. Н. Голицын ее поддержал. И в 30-е годы в официальной печати можно было встретить заимствования из французских консервативных философов, в частности мысли о необходимости утвердить союз науки и веры. В 1834 году журнал Министерства Народного Просвещения опубликовал переводную статью «Современное состояние философии во Франции» (19).

Но уже во второй половине 1810-х годов вполне обозначилось ослабление внимания к французской философии и рост интереса к философии немецкой. В 1837 году немецкий публицист Кениг констатировал, что «немецкая философия стала известна в России гораздо раньше, чем во Франции и Англии, где поныне чувствуется недостаток правильного ее понимания» (20, с. 127).

Недвусмысленно выразил потребность в переориентации на немецкую философию В. А. Жуковский (1783—1852), один из творцов русского консервативного романтизма. В письме А. И. Тургеневу от 8 января 1806 года он писал: «Я начинаю больше уважать немецких авторов. Ради Бога, пришли мне что-нибудь хорошее в немецкой философии: она возвышает душу, делая ее деятельнее; она больше возбуждает энтузиазм. Этому причина, конечно то, что большая часть немецких философов живут в совершенном уединении, следовательно больше угадывают людей, видят их издали и больше применяют к себе. Французские все играют роль в большом свете, все подчинены хорошему тону, менее глубокомысленны и меньше имеют живости в чувствах, которые обыкновенно притупляются светской жизнью. Один Руссо может быть исключением, но Руссо жил всегда в уединении. Итак, пришли мне какого-нибудь немца-энтузиаста. Мне теперь нужен такой помощник, нужна философия, которая бы оживила, пробудила мою душу. Если есть Schiller's *Kleine prosaische Schriften*, присылай» (4, т. 12, с. 89). (Пройдет некоторое время, и Жуковский возьмется даже за перевод «Die Bestimmung des Menschen» Фихте!)

Немецкая философия распространялась в России начала XIX века несколькими своими направлениями. В первые два десятилетия особой популярностью у русских масонов пользовались сочинения немецкого мистика И. Юнга-Штилинга (1740—1817), который вместе с Эккартсгаузенем слыл у них главным авторитетом. Александр I даже лично встречался с Юнгом. Переводились сочинения средневекового немецкого аскета-мистика Фомы Кемпийского (1380—1471), лютеранского богослова-мистика И. Арндта (1555—1621), немецкого эстетика, противника Вольфа, И.-Г. Зульцера (1720—1779). Для ду-

ховных академий в 20-е годы продолжали переводить сочинения Баумейстера. В самом начале XIX века в России стал известен как «путешественник-философ» Александр Гумбольдт (1769—1859), который в 1829 году совершил путешествие также по Уралу и Сибири. Обратило на себя внимание благосклонное отношение к славянам в философии истории И.-Г. Гердера (1744—1803).

Но наибольший отклик, как положительный, так и негативный на рубеже XVIII—XIX веков получила философия И. Канта (1724—1809).

Русская кантиана, пусть формально, началась в 1781 году, когда в Риге, находившейся с 1721 года в составе России, вышло первое издание «Критики чистого разума» Канта (повторно этот труд вышел там же в 1787 году). «Прологомены» были впервые изданы в Риге же в 1783 году, а «Критика практического разума» впервые вышла опять же в Риге в 1788 году.

В 1786 году в Россию прибыл профессор из Геттингена Л. Мельман, который познакомил с какими-то идеями Канта студентов Московского университета (в 1792/93 и 1793/94 учебных годах). Профессор Московского университета И.-М. Шаден собирался читать нравственную философию, опираясь на критическую философию, но смерть в 1793 году помешала ему осуществить этот план.

С Кантом лично встречались Н. М. Карамзин (1789) и русский посланник в Германии И. М. Муравьев-Апостол. В 1795 году Кант дал похвальный отзыв на брошюру дипломата и писателя А. М. Белосельского-Белозерского (1752—1809/10) «Дианиология, или Философская картина познания». Масштаб философской личности Канта был осознан в России настолько, что в 1794 году он был избран почетным иностранным членом Петербургской Академии Наук.

С приездом в Россию для работы в университетах немецких профессоров И. Буле, И. Шада, Л. Якоба, Х. Ф. Рейнгардта, И. Х. Финке и др. круг знакомых с философией Канта значительно расширился. Этому же способствовали переводы некоторых сочинений Канта: «Кантово основание для метафизики нравов», Николаев, 1803; «Заметки о чувствах великого и прекрасного», Лейпциг, 1804; «Иммануила Канта наблюдения об ощущении прекрасного и возвышенного», 1812; «Начертание Эстетики, извлеченное из Кантовой критики эстетического суждения» (в журнале «Улей», 1812). Ознакомление с философией Канта способствовали переводы учебника кантианца Г. Снелля «Начальный курс философии» (перевод А. М. Брянцева 1802 года, который использовался самим переводчиком в преподавательской деятельности, а также Казанского издания 1813 года, в переводе А. Лубкина и П. Кондырева). Было опубликовано в русском переводе сочинение французского историка Ш. Ф. Виллера «Кантова философия» (1807). Немалым влиянием в университетских кругах пользовался многотомный труд крупного немецкого историка философии У. Теннемана «История философии» (т. 1—11, 1798—1819), в котором было, по выражению Гавриила Воскресенского, много «отравы Канта». По Теннеману читали историю философских систем университетские преподаватели М. А. Пальмин и Н. Ф. Рождественский.

Из русских авторов наиболее полно философию Канта проанализировали *А. И. Галич* в своей «Истории философских систем» (кн. 2, СПб., 1819) и архимандрит *Гавриил (В. Н. Воскресенский)* в части IV «Истории философии» (1839).

Но все это лишь внешняя история кантианы в России. Для понимания характера восприятия русской мыслью немецкой философии вообще и интересующей нас в данном труде рецепции философии Фихте, в особенности, следует обратить внимание на то, каким было и как менялось в эпохи Александра I и Николая I отношение к содержанию философии первого из классиков немецкой философии.

В первую очередь стоит сказать, что влияло не столько основное сочинение Канта «Критика чистого разума», сколько Кантовы эстетические и этические идеи и учение о естественном праве. Из теории же познания и особенно привлекательным оказался агностицизм Канта, как бы доказывающий христианскую догму о непознаваемости разумом Бога. Даже обскурант Магницкий утверждал, что «Германия, благодаря Канту, пришедшему чрез лабиринт философии к преддверию храма веры, ищет мудрости в одной Библии», и требовал от русских преодолеть «полувекое отставание» (см. 21, с. 41).

Приведем еще несколько примеров, показывающих, что у Канта считалось позитивным, а что негативным с точки зрения русских философов.

Профессор Петербургского университета, а затем духовной академии *А. А. Фишер*, прославивший к 1850 году «образцовым», в глазах официальных властей, философом, так оценивал философию Канта: «Строгая и глубокая критика Кенигсбергского философа умерила преувеличенные требования метафизиков; провела демаркационную линию между философией как наукой и философией, как истолкованием трансцендентальных идей веры; прежняя область философов уже значительно сжата в своих границах, но собственно Философия не пострадала от этих переворотов, наоборот, она более утвердилась на своих законных владениях: «Исследование человеческого Я — оси, на которой вращается новейшая Философия, сообщив ей характер субъективности, привело в большую ясность права, на основании коих она должна быть почитаема царицею Наук, основною Наукою» (23, с. 52—53).

Профессор Киевской духовной академии *И. М. Скворцов* (1795—1863), автор специальной работы «Критическое обозрение кантовской религии в пределах одного разума», считал, что Кант открыл «три важных истины»: 1) в познании сверхчувственных вещей человеческий разум сам по себе недостаточен; 2) все начала нравственности, основанные на понятиях удовольствия и счастья, не нравственны и не имеют достоинства закона; 3) человек по природе поврежден или развращен. Истины эти, известные из Откровения, доказаны философом из разума и потому богослов и философ могут пользоваться свидетельствами Канта против неверующих, так же как некогда отцы Церкви привлекали свидетельства Платона. Кантова же философия религии подлежит осуждению, поскольку представляет собой деизм, натурализм, полускептицизм (см. 24, с. 44, 98—99).

Автором еще одной работы, целиком посвященной Канту, — «Критический взгляд на философию Канта» — был преподаватель Киевской духовной академии, а затем и университета Св. Владимира, С. С. Гогоцкий (1813—1889). Гогоцкий также выделяет в кантовой философии две стороны: «во-первых, положительную ее, или те правильные начала и понятия, которые доставили ей высшее значение в сравнении с прежними философскими учениями и вошли в состав новейшей философии, во-вторых, — отрицательную, или те понятия, которые противоречат коренным требованиям человеческого духа» (25, с. 4).

Заслуги Канта и его последователей состоят, по мнению Гогоцкого, в том, что он сосредоточился на внутреннем процессе мышления. Со времени Канта философия стремится извлечь законы бытия из духа, а все богатство опытных данных возвести к чистой форме мысли и постигнуть их внутреннюю связь с законами мышления. В этом отношении Гогоцкий ведет от кантовой философии к науковедению Фихте, к трансцендентальному идеализму Шеллинга, к диалектической системе Гегеля и ко всем современным им философским исследованиям при незначительных, как он считает, исключениях.

В заслугу Канту, считает Гогоцкий, следует поставить доказательство априорности («предопытности») форм «чувственного воззрения» пространства и времени — и форм рассудка, или категорий. При этом Гогоцкий счел нужным вспомнить, что Платон и его последователи тоже признавали идеи независимыми от опыта. К позитивным сторонам философии Канта относятся также разграничение им разума как высшей познавательной способности и рассудка; открытие, что рассудок и его категории имеют дело только с явлениями, а предметом разума является безусловное; то, что его нравственная философия отказалась от прежних эмпирических начал (25, с. 33—34, 35, 36, 38, 41—42). Достоинства кантовой философии Гогоцкий находил также в его критике способности суждения и в философии изящного.

Но одновременно Гогоцкий нашел у Канта «много разных несообразностей и противоречий»: «Главная несообразность критической философии заключается в том, что она совершенно разделяет две стороны философского знания: начало мыслящее, или разум в обширном смысле этого слова, и сущность предметов познания... Разум остается без способности проникнуть в сущность вещей, а сущность вещей без возможности быть понятою» (там же, с. 57—58).

В помощь Гогоцкий призвал Якоби, который-де «весьма остроумно заметил, что в философии Канта нет входа без обыкновенного понятия об отношении между познающим началом и предметами познания, и нет выхода с этим понятием». Хотя «вещь в себе, или безусловное, выше форм пространства и времени», «отсюда еще не следует, что предметы, познаваемые нами в пространстве и времени, существуют не на самом деле, а только в нашем представлении» (там же, с. 60—61). Кант неправомерно отделил чистый, или теоретический, разум, вернее, рассудок, от практического разума и способности суждения. Кант «отрешает» нравственную деятельность от всякого представления блага и счастья, а значит, даже от представлений о Боге как законодателя и мздовоздателя. Самозаконие, не отличающееся от беззакония, «гордое, одностороннее понятие Канта о законе и нравственности лишает нас и живого чувства нашего едине-

ния с верховным источником жизни... (там же, с. 67). «Все крайности Кантова рационализма выразились в его "Религии в пределах одного разума", где он все истины веры и учреждения Церкви оценивает только по их отношению к нравственности и забывает, что самая нравственность есть только одна сторона духовной, бесконечной жизни человека, предназначенной ему Божественным Промыслом; забывает, стало быть, что и нравственность должна еще иметь высшие цели и должна ими поверяться, а не наоборот» (там же, с. 68—69).

При всем двойственном отношении в духовно-академической среде к Канту, стоит отметить признание в этой среде великого значения переворота в философии, совершенного Кантом. Проявлением этого признания может служить, например, даже тот факт, что в Петербургской духовной академии один преподаватель читал историю философии до Канта, а другой от Канта до современности (22, с. 30).

Встречались, однако, в церковной среде и непримиримые противники Канта. Рязанский архиепископ *Феофилакт*, член св. Синода и Комиссии духовных училищ, написал донос как на кантовскую философию, так и на работавших в России немецких профессоров, «повинных» в распространении идей Канта в России. «Кантовой философии, — писал архиепископ, — цель есть двоякая: ниспровержение христианства и замещение одного не деизмом, а совершенным безбожием. Для достижения первой цели Кант Священному Писанию дает такой толк, что ни пророки, ни апостолы не были богодухновенны, а Христа должно допускать только в аллегорическом смысле, т. е. почитать его не больше, как "идеалом". Для замещения христианства безбожием Кант вводит церковь чистого разума. В сей церкви: 1) никто не верит бытию Божию; 2) никто не верит бессмертию души; 3) нет никаких обязанностей в отношении к Богу, следовательно, молиться некому и не для чего; 4) присяга в верности к Государю есть один суеверный обряд; 5) одни добродетели суть свободные действия, а всякий поступок, грехом почитаемый, есть невольное дело. Кантова философия в Германии славилась не более 20 лет. Несмотря на сию краткость времени, столько вреда от нее последовало, что и религия и политика против нее вооружились и заставили многих профессоров, закрывши кафедры Кантова учения, удалиться из Германии в Россию. Из таковых выходцев замечательнейшие суть: Фесслер, изгнанный из С.-Петербургской духовной академии, Буле, вытесненный из московского университета, Парот, господствующий в Дерпте, Якоб, заразивший харьковский университет и оттуда истребованный в Петербург для соделания кантовой философии классической книгою для всех высших училищ народного просвещения» (27, с. 124).

В светских направлениях отечественной философии было меньше столь пространных «анализов» философии Канта, чем в духовных академиях. Можно назвать, пожалуй, лишь одного яростного защитника кантовой философии — публициста и статистика *В. П. Андросова* (1803—1841), опубликовавшего в 1826 году в «Вестнике Европы» статью «Рассуждения о Кантовой философии», в которой доказывалось, что роль Канта в философии подобна роли Коперника в астрономии, что он составляет целую эпоху в философии.



А вот критиков философии Канта из светской среды, особенно из среды естественнонаучной и философов-эмпириков, было гораздо больше.

В 1805 году, свои антикантовские «Письма о критической философии» опубликовал *А. С. Лубкин* (1770/1771—1815), в то время преподаватель Петербургской армейской семинарии, впоследствии профессор Казанского университета. Лубкин, правда, при этом основательно изложил основные положения философии Канта.

В «Истории философских систем» *А. И. Галича* философия Канта оценивалась как философия разрушительная, противоречащая здравому смыслу и влекущая к схоластике.

С Кантом полемизировали, в первую очередь по проблемам априоризма и понимания пространства и времени как субъективных форм созерцания, математик и физик, профессор и ректор Харьковского университета *Т. Ф. Осиповский* (1765—1832), а также ректор Казанского университет *Н. И. Лобачевский* (1792—1856).

В крайне резких тонах всю немецкую идеалистическую философию, в том числе кантовскую, критиковал профессор и ректор Виленского университета, член-корреспондент Петербургской академии наук *Ян Снядецкий* (1756—1830), изображавший философию Канта как «набор странных мыслей и бредней», замаскированных и подновленных искусно расположенными словами, как «вздорное умничание», платонизм, «подшитый мыслью Пифагора», «превращенный в догматизм и залитый всеми нечистотами схоластицизма» (26).

Какой же вывод следует из этого, по необходимости, краткого обзора исторической судьбы кантовой философии в России эпох Александра I и Николая I?

В политико-идеологической атмосфере этих эпох, даже в «либеральное» александровское время, при тогдашней официальной политике в сфере философии в принципе было невозможно воспринять какую-либо западную философскую систему в целом, в совокупности ее принципов. Каждый немецкий философ «взвешивался» на весах официальной идеологии, главным образом православной религии, и у него брали или, по крайней мере, одобряли только то, что этой религии соответствовало. Поскольку на русскую мысль влияли лишь отдельные составные части философии Канта, неправомерно говорить о том, что в начале XIX века сложилось направление русского кантианства. Кантианцы как таковые утвердились только в Дерптском университете: физик *Г.-Ф. Паррот* (1767—1852) — с 1802 года профессор, затем ректор университета, с 1826 года член Петербургской Академии Наук, *И. В. Краузе*, *Ф. Д. Ленц*, эстетик *И. К. Моргенштерн*.

К выводу о невозможности формирования в России первой половины XIX века течений типа немецких классических направлений рубежа XVIII—XIX столетий мы пришли также при анализе исторических судеб в России философии Шеллинга по сравнению с философией Канта (в конце 20-х годов, по утверждению Киреевского, соотношение количества читателей Канта и Шеллинга было 5 к 5000), мы, в отличие, скажем, от автора XIX века *А. Н. Пыпина*, писавшего о «школе шеллингистов» в России, или, в отличие от современного автора *З. А. Каменского*, доказывающего существование в России начала

XIX века «шеллингианской школы диалектического идеализма», такого направления в тогдашней философии в России не усматриваем. Даже Д. М. Велланского, больше других заимствовавшего у Шеллинга и Окена (главным образом из натурфилософии), вряд ли правомерно квалифицировать как шеллингианца в полном смысле слова. (Подробнее см. в книге «Шеллинг и философия в России XIX в.». СПб., 1998.)

Примерно то же следует сказать о «русском гегельянстве», о котором пишут так давно. Пожалуй, только М. А. Бакунина в период с 1837 по 1840 год можно назвать гегельянцем, разделявшим принципы философии Гегеля, а не отдельные его идеи, как это наблюдалось у других мыслителей той поры. Если Герцен использовал по отношению к Каткову формулу: «гегельянец и шеллингист», а Ленин по отношению к Чернышевскому — «великий русский гегельянец и материалист», то уже сам факт появления таких «синтетических» формул заставляет задуматься над вопросом о том, стоит ли ими пользоваться. Не точнее ли говорить о той или иной степени влияния Гегеля или Шеллинга, или Фейербаха?

Думается, что уже накопленный опыт исследования русско-немецких связей, рецепции в России идей Канта, Шеллинга и Гегеля, позволяет сделать важный вывод методологического значения: в эпохи Александра I и Николая I течения «русского фихтеанства» возникнуть не могло, вопреки мнениям некоторых новейших исследователей Фихте (см. 29, с. 585). Речь может идти о русской фихтеане в широком смысле этого слова. При этом имеется в виду накопление знания о философии Фихте, о ее понимании и истолковании, о рецепции, ассимиляции тех или иных ее идей, а также о критике и отторжении других идей немецкого философа.

Русская фихтеана формировалась и функционировала по-разному в разных течениях отечественной философии рассматриваемых эпох. Различия проявлялись уже потому, что различался статус и характер философии в духовных академиях, университетах и в неакадемических общественных кругах, что, естественно, влияло на отношение к немецкой философии вообще и к Фихте в частности.

В духовных академиях уже в начале XIX века был взят курс на вытеснение всякой рационалистической философии, в том числе ранее преобладавшей здесь вольфианской философии, по той, в частности, причине, что в естественном богословии, входившем в вольфианскую систему, православные ортодоксы усмотрели путь к деизму. С 1810-х годов духовно-академические уставы стали ориентировать профессоров философии на занятия главным образом историей философии, а при оценке философов требовалось руководствоваться в первую очередь «евангельскими истинами» и ориентироваться на столпа «истинной философии» Платона. Из новейших философов не противоречащими христианству считались лишь те, кто близок по духу к Платону.

Духовно-академическую философию не обошли новые веяния в немецкой философии, связанные прежде всего с деятельностью Канта и Шеллинга. В 10—20-х годах в Московской духовной академии распространялся рукописный перевод кантовской «Критики чистого разума», притом, что преобладала,

как мы уже отметили, тенденция двойственного отношения к Канту. В эпоху Николая I над духовно-академической философией стало тяготеть требование митрополита Филарета сделать философию «смиренной», а не «гордой», превратить ее в скромную служительницу «истинной религии», а также прямое задание митрополита «опровергнуть Гегеля». Профессора духовных академий (Ф. А. Голубинский, Ф. Ф. Сидонский, В. Н. Карпов, О. М. Новицкий и др.) вынуждены были, отказавшись от своих прежних авторитетов, сочинять «национально-русскую», «оригинальную» «философию православия», нарочито отрекаясь от «германского рационализма». Но дистанцируясь от «германского рационализма» и особенно нападая на Гегеля, Канта, Фихте и Шеллинга, профессора философии духовных академий без помощи немецких философов все-таки не обходились, заимствуя отдельные идеи и у рационалистов. Но все же они ориентировались главным образом на тех, кто по духу был близок «божественному» Платону. В качестве таковых стали котируются, в первую очередь, немецкий критик рационализма Канта, Фихте и Шеллинга Ф. Г. Якоби (1743—1819) и немецкий же теософ Ф. Баадер (1765—1841). Приверженность религии — основной критерий, каким пользовались духовно-академические философы и при оценке Фихте.

А что же происходило в конце XVIII—первой четверти XIX века в университетской философии? Некоторое время часть профессоров ориентировалась на старую метафизику в духе Вольфа. Преобладающая же часть профессуры, стремясь быть на уровне современной философии пошла дальше и ориентировалась на новейшие философские системы — Канта, Фихте и особенно Шеллинга. Распространилась и тенденция, приверженцы которой, сравнивая любителя философской истины с трудолюбивой пчелой, собирающей мед повсюду, где он есть, не хотели подражать ни Канту, ни Шеллингу.

В той или иной степени идеи Канта нашли отражение в философских курсах профессоров университетской философии А. М. Брянцева, И. Буле, И. Шада, Л. Якоба и др. Но сколько-нибудь существенного влияния на русскую университетскую философию конца XVIII—первой четверти XIX века философия Канта не оказала.

Наибольшее влияние в университетской среде 1810—1820 годов получила философия Шеллинга, а более или менее последовательными ее поклонниками стали Д. М. Велланский, А. И. Галич и М. Г. Павлов. Велланского, который слушал лекции самого Шеллинга, немецкий философ назвал «одним из своих наиболее знающих и совершеннейших учеников». Посредническую роль в распространении шеллингианства в русской университетской философии сыграл Л. Окен, сочинение которого «Обозрение главных содержаний философского естествознания» вышло в русском переводе в 1815 году.

Радикальное изменение социального статуса философии в стране во второй половине 1810-х—первой половине 1820-х годов, особенно после пресловутого «дела о вредном преподавании философии», весьма негативно отразилось на состоянии всей университетской философии и на характере русско-немецких философских связей. В 1816 году был отстранен от должности и выслан из России профессор Харьковского университета И. Шад. Пришлось возвра-

тяться на родину И. Буле. Почти совсем прекратил издание своих трудов Д. М. Велланский. Лишился права преподавания философии А. И. Галич и т. д. И уж совсем фатальную роль в судьбе университетской философии сыграл погром 1850 года, когда преподавание философии в университетах было ограничено логикой и психологией, переданными в руки богословов.

Поскольку под удар официальной реакции с начала 20-х годов XIX века в первую очередь попала университетская философия, то в этом направлении русской философии в рассматриваемый период ничего особенно выдающегося с точки зрения русско-немецких философских связей не происходило. В духе тогдашней официальной идеологии в университетах стала модной нарочитая, далеко не конструктивная критика «германского рационализма». Хотя и на университетскую философию распространилось требование следовать Евангелию и «божественному Платону», тем не менее университетские профессора оставались в основном в рамках светской науки и были более свободны, нежели ученые из духовных академий, в выборе философских авторитетов. Критерий научности, особенно критерий естественнонаучного знания, играл в университетской философии, как правило, гораздо большую роль, нежели в духовно-академической философии. Это положение отразилось, в частности, и на отношении университетской профессуры к Фихте.

Официально теснимая с второй половины 10-х годов философия вообще и немецкая в особенности, нашла своих горячих приверженцев в созданном в 1823 году «Обществе любомудрия» — кружке консервативных романтиков, в который вошли В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, будущие славянофилы И. В. Киреевский, А. И. Кошелев и др. Тот факт, что вместо понятия «философия» в кружке использовалось понятие «любомудрие», свидетельствовал об изменившемся в России статусе философии. Но тем не менее фактически «любомудры» остались приверженцами немецкой, причем по преимуществу шеллингианской, философии, — этого «современного германского любомудрия», по выражению В. Ф. Одоевского. В глазах Одоевского в начале XIX века Шеллинг был тем, чем Христофор Колумб в XV веке: Шеллинг, по его мнению, открыл душу человека.

В 20-х годах XIX века в России возникло еще одно «неформальное», если выразаться современным языком, общество — *общество декабристов*. Но среди декабристов немецкая философия пользовалась гораздо меньшей популярностью, чем французская. Пожалуй, лишь Е. П. Оболенский, В. К. Кюхельбеккер и М. А. Фонвизин активно изучали немецкую философию. Первые два разделяли некоторые идеи Шеллинга, а Фонвизин отождествлял «здоровую философию» с идеями Канта, полагая, что его идеям не противоречит и учение Христово.

Течения неакадемической русской философии 30—50-х годов XIX века в их отношениях к немецкой философии также разнились. Бывшего любомудра В. Ф. Одоевского стала особенно увлекать немецкая мистика (Арндт, Эккартсгаузен, Баадер). Испытав в молодости влияние мистика Юнга-Штиллинга, зная и Канта, и Гегеля, отдал наибольшее предпочтение Шеллингу консервативный западник П. Я. Чадаев. В 1831 году в Германии слушал лекции Гегеля

будущий идеолог консервативно-романтического течения славянофильства И. В. Киреевский. Но ступенью к своему самостоятельному «любомудрию» он назвал Шеллинга, полагая, что такие мыслители рождаются даже не раз в век, а раз в тысячелетие. Под большим влиянием раннего Шеллинга находился другой крупнейший идеолог славянофильства — А. С. Хомяков. Особенно близкими оказались антирационалистически ориентированным славянофилам апологетика чувства и веры Ф. Г. Якоби и романтизм братьев Шлегелей. Первоначально некоторые славянофилы (Ю. Ф. Самарин, К. С. Аксаков) увлеклись Гегелем, но постепенно отошли от него, хотя некоторые его идеи (идею доминирующей роли тевтонов) они переосмыслили, равно как и патриотические, а частью националистические идеи речей Фихте к немецкой нации.

В специфических, в целом мало благоприятных для рецепции немецкой философии, условиях российской действительности после 1825 года настоящим бастионом немецкой классической философии стал кружок Н. В. Станкевича, наиболее видную роль в котором с середины 30-х годов играли М. А. Бакунин и В. Г. Белинский. «Глубокое чувство отчуждения от официальной России», характерное, по словам А. И. Герцена, для кружка Станкевича, проявилось и в отношении к немецкой философии. Исключительно высокая оценка немецкой философии В. Г. Белинским, например, находилась в разительном противоречии с официально санкционированными в России гонениями на «германский рационализм». «Германия, — писал русский критик, — отечество философии нового мира. Когда говорят о философии, то всегда разумеют германскую, потому что никакой другой философии человечество не имеет. Во всех других странах философия есть попытка частного лица разрешить известные вопросы о бытии; в Германии философия — наука, исторически развивающаяся; ее обрабатывание постепенно передается от поколения к поколению» (28, т. 7, с. 501—502).

На разных этапах отношение Бакунина, Белинского, Герцена, Огарева и других представителей зарождавшейся в 30—40-е годы русской демократии к философам, представлявшим немецкую классическую философию, тоже было разным, они не раз колебались, размышляя о том, какое «начало в философии» предпочесть — немецкое или французское, или как синтезировать эти начала. Критикуя немецкую философию за ее абстрактность, оторванность от жизни, от общественной практики, они зато всегда признавали, что философская мысль Германии отличается в первую очередь научной систематичностью и высоким теоретическим уровнем.

Характерной особенностью отношения к немецкой философии вообще, к Фихте в частности, «вольной», неакадемической философской мысли являлось то, что ее представители в гораздо большей степени, чем духовно-академические или университетские философы, пользовались, наряду с познавательными, теоретическими критериями, ценностными установками, предопределявшимися их принадлежностью к тому или иному общественному движению.

Осознание характера политико-идеологического климата в эпохи Александра I и Николая I, от которого напрямую зависел статус философии в стране и

характер тогдашних русско-немецких философских связей, является предпосылкой для оценки масштаба и исторической значимости фактов, связанных с отношением русских мыслителей этой поры к философии Фихте.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Северный вестник. 1804. Ч. 2.
2. Детская энциклопедия. СПб., 1802.
3. Периодические сочинения. 1809. № 22.
4. Жуковский В. А. Полн. собр. соч.: В 12 т. Т. 9, 12. СПб., 1902.
5. Журнал Департамента Народного Просвещения. 1821. Кн. 2.
6. Щебальский П. К. Исторические сведения о цензуре в России. СПб., 1862.
7. Лемке М. Николаевские жандармы и литература. 1826—1855. СПб., 1909.
8. ЖМНП. 1834. Янв.
9. Рождественский В. С. Исторический обзор деятельности Министерства Народного Просвещения. 1802—1902. СПб., 1902.
10. ЖМНП. 1834. Ч. 4. Ноябрь.
11. Шильдер Н. К. Император Николай Первый, его жизнь и царствие: В 2 т. СПб., 1903.
12. Багалей Д. Опыт истории Харьковского университета: В 2 т. Харьков. 1894—1904.
13. Греч Н. И. Соч.: В 3 т. СПб., 1855.
14. Шевырев С. П. Взгляд русского на современное образование Европы // Москвитянин. 1841. Ч. 1. № 1—2.
15. ЖДНП. 1821. Ч. 2.
16. ЖДНП. 1823. Кн. 3.
17. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. Т. 3. Ч. 1. XI.
18. Крюков Н. А. Философские записки // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. II. М., 1951.
19. ЖМНП. 1834. Кн. 3.
20. Кениг А. Очерки русской литературы. СПб., 1862.
21. Феоктистов Е. Магницкий. СПб., 1865.
22. Чистович И. История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857.
23. Фишер А. А. О ходе образования в России и об участии, какое должна принять в ней философия // ЖМНП. 1835. № 1.
24. Скворцов И. М. Критическое обозрение кантовской религии в пределах одного разума // ЖМНП. 1838. Ч. 17. Янв.
25. Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847.
26. Снядецкий И. О философии // Вестник Европы. 1819. № 11; Он же. Прибавление к статье о философии // Вестник Европы. 1822, 1823. № 23, 24.
27. Чтения в обществе истории и древностей российских. 1859. Кн. 2. Отд. V.
28. Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.
29. Лукьянов А. В. Фихте в России // Русская философия. Словарь. М.: Республика, 1995.



## Глава 2

### ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ТРУДАХ И. Г. БУЛЕ И И. Б. ШАДА

И. Г. Г. БУЛЕ

Иоганн Готтлиб Герхард Буле (Johann Gottlieb Gerhard Buhle) родился 29 сентября 1763 года в городе Брауншвейге, столице одноименного немецкого герцогства. Отец Буле — Христиан Август (1734—1804), родом из саксонского города Лейпцига, служил у брауншвейгского герцога придворным хирургом.

В течение всей своей жизни Буле оставался пламенным патриотом своего родного Брауншвейга. Брауншвейгский патриотизм, определявший общественно-политическую позицию Буле в переломные моменты европейской истории, не мог не сказаться на философских построениях мыслителя.

Наполеон, примера ради, зачислил Буле в разряд своих личных врагов, после того как ознакомился с эпиграммой, в которой Буле довольно остроумно сравнивал армию Наполеона с ордами нахлынувших на Рим галлов. Причины галлофобии Буле между тем оставались неясными для многих исследователей, слабо знакомых с исторической подоплекой событий, разворачивавшихся на европейской арене в заключительный фазис французской революции. Буле, человек старого закала, к тому же — сын лейб-медика, сохранял верность брауншвейгской династии, которая, как никакая другая, пострадала сначала от революционной Франции, а затем от Наполеона. Карл Вильгельм Фердинанд, герцог Брауншвейгский, выпустивший против революционной Франции свой знаменитый манифест, два раза, в качестве предводителя коалиционных армий, терпел жесточайшие поражения от формирований санкюлотов. В битве при Йене (1806 г.) этот герцог, воевавший тогда в составе Прусской армии, был тяжело ранен, отчего вскоре и скончался. Наполеон, желая наказать подданных герцога за проявленную ими строптивость, вообще аннулировал само это гер-

цогство, включив его в королевство Вестфалию. Молодой герцог Фридрих Вильгельм смог взойти на престол лишь после того, как дела у Наполеона пошли туго, то есть в 1813 году, после битвы при Лейпциге. Но и молодого герцога ждала та же участь: в битве с армией Наполеона при Катр-Ба (16 июня 1815 года) он пал смертью храбрых.

С юных лет Буле проявил недюжинную склонность к учению, работоспособность мальчика поражала окружающих, ибо он мог сидеть за книгой более пятнадцати часов в сутки.

Место рождения предопределило отчасти судьбу будущего профессора Московского университета. В конце XVIII века, когда пути сообщения между различными странами и городами осиливались лишь при помощи лошадиной тяги, далекие путешествия с образовательными целями позволить себе могли только очень состоятельные люди. Вот почему Буле отправился изучать науки в ближайшие университеты — в Гельмштедт и Геттинген. В Геттингенском университете Буле учился с 1783 года, занимаясь преимущественно богословием, философией, древними и новыми языками.

В Геттингене наставником Буле стал великий филолог Христиан Готфрид Гейне — тонкий ценитель и проницательный комментатор античных авторов. Вскоре между опытным наставником и талантливым учеником завязались дружеские отношения. Буле не обманул возлагавшихся на него ожиданий: в 1785 году он с триумфом выиграл университетский конкурс: сочинение о календаре Палестины было удостоено золотой медали.

Старательная учеба и частные уроки не мешали Буле вести деятельную жизнь в университетских кругах. Молодой студент числился среди активнейших участников филологического семинара Гейне, к тому же он являлся ассессором Геттингенского ученого общества, что предполагало усиленную работу по редактированию научных трудов. Заслуги Буле были замечены университетским начальством — в 1787 году он получает звание приват-доцента, а в 1793 году становится штатным профессором философии упомянутого университета. В Геттингене Буле читал лекционные курсы по логике, метафизике, истории философии, классической литературе и современной западной литературе.

Буле, возможно, так и оставался бы всю жизнь на престижной должности штатного профессора одного из крупнейших немецких университетов, если бы не бурные европейские события, которые повлекла за собой Французская революция и связанные с ней войны. В Германии наступает эпоха реакции. Свободомыслящему профессору пришлось уйти в отставку. К неприятностям по службе не замедлили присоединиться и личные разочарования: брак, в который Буле вступил еще в период своей профессуры, оказался непродолжительным. Подыскать новое место, между тем, было затруднительно. От кафедры в пределах Австрийской империи Буле, занятый работой над многотомной историей философии, отказался сам.

В течение своей вынужденной отставки Буле активно занимался научной деятельностью. Так, по заказу ученого общества Цвейбрюккена (*Societas Virontina*) он трудился над изданием произведений Аристотеля на языке оригинала, причем издание это долгое время считалось классическим<sup>1</sup>. Заодно



Буле переводит и публикует поэмы древнегреческого автора Арата, пишет статьи во «Всеобщую энциклопедию наук и художеств», которая выходила под редакцией Эрша и Грубера, сотрудничает с журналом «Humanistische Magazin», который тогда редактировался Видебургом, пишет статьи в журнал «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde» Морица и Поккеля. Тогда же выходят в свет многотомные сочинения Буле, посвященные истории философии.

Приехав в Москву осенью 1804 года, по приглашению куратора Московского университета М. Н. Муравьева, Буле сразу же получает звание надворного советника, что само по себе давало права на получение российского дворянства, и должность штатного профессора философии. Поскольку кафедра философии к тому времени была уже занята, Буле именовался доктором, ординарным профессором естественного права и теории изящных художеств. Оклад новому профессору был установлен в размере 7000 рублей в год и, кроме того, он получал еще 2000 рублей за инспектирование школ и народных училищ. Следует отметить, что свою новую службу Буле воспринял как высокое призвание, хорошо зная, насколько немецкий ученый мир далек от понимания российской действительности, Буле занялся своеобразной пропагандистской деятельностью. Так, он публиковал благожелательные корреспонденции о Московском университете в «Гамбургской газете» и «Геттингенских ученых ведомостях».

Научные общества, группировавшиеся вокруг Московского университета, в лице Буле нашли деятельного сотрудника. 2 сентября 1805 года Буле прочел на заседании Физико-медицинского общества доклад «Известие о венерической болезни», в Обществе испытателей природы, которое возглавлял Фишер фон Вальдгейм, Буле в 1806 году выступил с рефератом: «Essai sur les ouvrages qui nous restent des Grecs sur l'histoire naturelle» («Опыт о трудах, оставленных греками в области естественной истории»). Статья эта мыслилась Буле как начало обширного цикла работ, посвященных малоизвестным или несохранившимся произведениям классических греческих авторов. Инициатива эта, однако, продолжения не имела.

В 1809 году, завершая свою ученую деятельность в стенах Московского университета, Буле выступил на заседании Общества Испытателей природы с докладом «О ядах у древних». Надо сказать, что доклады Буле не остались достоянием узкого круга светил науки: свои материалы профессор Московского университета опубликовал в «Политическом, статистическом и географическом журнале», а также в «Историческом, статистическом и географическом журнале».

В университете Буле преподавал множество предметов: критическую метафизику, естественное право, право публичное и народное, историю изящных искусств, опытную психологию, логику, историю изящных искусств в России, мифологию и археологию.

Буле учил в Московском университете в первую половину царствования Александра I, отмеченную либерализмом и стремлением к реформам. Здесь, возможно, сказывалось и влияние Французской революции, отменившей феодальные привилегии. Под влиянием этой революции, как известно, фон Штейн

и фон Гарденберг провели достаточно радикальные реформы в Пруссии, которая для русского двора долго служила образцом для подражания.

В своих лекциях профессор Буле стремился привить российской интеллигенции передовые воззрения и смелые мысли. Так, он вполне радикально поставил вопрос о третьем сословии. В России вопрос о третьем сословии был тесно связан с проблемой освобождения крестьян из-под крепостного ига: «Народное образование, благоденствие, богатство и могущество особенно происходят от свободного, живущего в городах среднего гражданского состояния (*Tiers état*), которое промышленностью и торговлею своею полезно как для состояния земледельцев, так и для дворянства, и что просвещенные европейские народы обязаны происхождению и усовершенствованию у них сего гражданского состояния всеми выгодами и приятностями, которые соединены с настоящим их положением»<sup>2</sup>.

Не менее радикально профессор Буле решал и проблемы, связанные с основами государственного устройства. Признавая, в соответствии с модифицированной теорией общественного договора, права монархической власти, он, вместе с тем, требовал «свободных гражданских постановлений, которые целью своей имеют безопасное отправление промышленности и торговли, а чрез то самое и достижение (народного богатства)»<sup>3</sup>.

После смерти Муравьева тот высокий тон, который был им задан изучению наук и искусств, несколько пошел на убыль. На карьере Буле это, впрочем, не отразилось: 30 октября 1808 года он становится директором Педагогического института, 9 июня 1809 года — членом Училищного комитета. Однако карьерные повышения, равно как и возвращение в сферах, близких к высшему свету, положили таки предел многогранной деятельности Буле в стенах Московского университета. В 1811 году он принимает предложение принца Петра Фридриха Георга Ольденбургского и делается его личным советником (Петр Фридрих Георг, князь Гольштейн-Ольденбургский, был женат на великой княгине Екатерине Павловне — четвертой дочери императора Павла I и родной сестре императора Александра I). Талант Буле был по достоинству оценен Екатериной Павловной, выдающейся женщиной, которая покровительствовала, в частности, и Н. М. Карамзину. В 1811 году Буле был назначен чтецом и библиотекарем Екатерины Павловны и пробыл в этой должности до 1814 года, неизменно сопровождая княгиню в ее многочисленных путешествиях. К моменту вторжения в Россию наполеоновских армий Буле успел также занять важный пост в Совете князя Ольденбургского с жалованием в 7000 рублей в год.

Находясь в Твери, Екатерина Павловна представила Буле императору Александру. Буле дал русскому царю важные советы по поводу выпуска и обращения бумажных денег, ассигнаций. Вопрос этот тогда относился к числу насущных: «Финансы (в 1812 году) находились в печальном положении вследствие войн и затруднений торговых, причиненных континентальной системой. По смете 1810 года всех выпущенных в обращение ассигнаций считалось 577 миллионов; внешнего долгу — 100 миллионов. Смета доходов на 1810 год обещала сумму в 127 миллионов ассигнациями, смета расходов требовала суммы в 193 мил-

лиона, итак, дефицит — 66 миллионов, что составляло более половины всей суммы государственных доходов»<sup>4</sup>.

Стремительное продвижение войск Наполеона к Москве вынудило Екатерину Павловну переместить свой двор из Твери в Ярославль. Там Буле и написал в адрес Наполеона злую эпиграмму, которая могла стоить московскому профессору жизни, окажись французский император более удачлив.

Екатерина Павловна вскоре выехала в Петербург, откуда в 1814 году отправилась морем в Любек, а затем — в Англию, из Англии же — в Вену, на известный конгресс. (Впоследствии она стала королевой Вюртембергской и умерла в 1819 году.) Буле оставался на службе у княгини до 1814 года и вышел в отставку с чином коллежского советника.

Остаток жизни бывший московский профессор провел в родном Брауншвейге, где ему сохранили чины и отличия, заслуженные в России. По рекомендации своего старого учителя Эшенбурга Буле занимался реорганизацией местного университета — Каролины. Там он числился профессором философии и права. Правительство доверяло Буле важные поручения, вскоре он сделался тайным советником и цензором. Последняя должность, по всей вероятности, обострила нервную болезнь, от которой Буле сошел в могилу 11 августа 1821 года.

Философское наследие Буле изучено слабо. Обобщающих работ, посвященных творчеству этого видного мыслителя, не находится ни на русском, ни на каком-либо иностранном языках. В историографии бытовало мнение, что в российский период своей карьеры Буле не написал никаких значительных произведений на русском языке. Мнение это подкреплялось некоторыми авторами тем, что Буле так и не удосужился овладеть основами родного нам языка. Однако даже поверхностный просмотр журналов, выходивших в России под редакцией Буле, заставляет от такого мнения отказаться, поскольку там находится множество содержательных в историко-философском отношении статей, подписанных именем геттингенского профессора. После сравнительного исследования число таких статей нами было доведено до пятидесяти восьми, что в совокупности дает исследователям, целый корпус неизвестных в историографии сочинений Буле. Статьи эти, по всей вероятности, составлялись на немецком и латинском языке, и уже затем переключивались на русский язык Кошанским. Возможно, что Буле принимал участие в их редактировании, поскольку трудно поверить, что этот ученый-полиглот за длительное время пребывания в России не овладел хотя бы основами русской речи.

Статьи в «Московских ученых ведомостях» и «Журнале изящных искусств», которые Буле издавал в период 1805—1807 годов, как правило, не подписывались. Однако по целому ряду признаков их можно отнести к творчеству Буле. Во-первых, под некоторыми из них были проставлены либо сокращения, либо сокращенные анаграммы, иной раз весьма прозрачные. Так, буквосочетание J. Th. (Johann Theophilus) позволяет атрибутировать ту или иную статью Буле. Из других сокращений, каковыми, как известно, пользовался Буле, отметим следующие I, УБ, И-е. Помимо этого, мы посчитали возможным отнести к Буле целый ряд неподписанных статей, содержание которых (брауншвейгская тематика, темы и обороты, свойственные Буле в подписанных им статьях) красноречиво гово-

рит в пользу этого выбора. Работа по атрибутированию текстов Буле позволила выявить также имена ближайших его соратников, из числа которых наибольшее количество статей написали Николай Кошанский, Лев Цветаев (1777—1835) (Л. Ц-в), Рейнгард (R-d) и Гольдфарб (G).

Историко-философские сочинения, благодаря которым Буле вошел в историю философии, выглядят внушительно. К ним, в первую очередь, относятся: «Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften». Bdd. 1—6. Göttingen, 1800—1804 (французский перевод — *Histoire de la philosophie moderne, depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant* / Tr. par A. J. L. Jourdan. Paris: Fournier, 1816; существует также итальянский перевод 1823 года, выполненный Ланчетти), а также «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben». Bdd. 1—8. Göttingen, 1796—1804.

В западной историографии Буле традиционно относят к кантианцам. В отечественной историко-философской литературе сложилась менее определенная характеристика философских воззрений Буле. Так, В. В. Зеньковский, опираясь на имевшиеся в его распоряжении материалы, предпочитает говорить о «благоразумном идеализме» профессора Московского университета, не вдаваясь притом в какие-либо уточнения насчет его философской ориентации и, замечая только, что Буле «не был слишком фанатическим сторонником трансцендентального идеализма»<sup>5</sup>. Что касается Шпета, то он считает возможным отнести Буле к представителям «немецкой просветительной эклектической философии»<sup>6</sup>, иными словами, к берлинским просветителям, наиболее яркими представителями каковых являлись Фридрих Николай, Мозес Мендельсон, Х. Мейнерс и И. Федер<sup>7</sup>. Многие из просветителей, как известно, не приняли новых течений в философии и продолжали хранить верность испытанному вольфианству.

К. Розенкранц в своей «Истории кантовской философии» в целом причисляет Буле к последователям Канта, но все-таки говорит о его кантианстве с необходимыми оговорками, называя его «историческим эклектиком»: «Буле... аристотелезирующий кантианец, человек отнюдь не честолюбивый. Он с огромным трудолюбием делал выписки из книг, хранящихся в сокровищнице Геттингенской библиотеки, и потому заслуживает великого уважения, ведь теперь нет ни малейшей необходимости ехать в Геттинген, коль скоро возникнет желание ознакомиться с какой-нибудь философской редкостью, особенно времен позднего Средневековья... [Сочинения] Буле — полезны, им можно доверять всецело. Книги эти, помимо прочего, снабжены регистром персоналий и обсуждаемых предметов. В цитировании Буле достиг определенного мастерства; его голая фактология, объективность, которая нередко кажется довольно-таки неуклюжей, все-таки выглядят предпочтительней в сравнении с другими работами, где претенциозная оригинальность изложения порой извращает истину...»<sup>8</sup> Розенкранц, вообще говоря, причисляет Буле к ряду таких мыслителей, как Й. Шульц, Хр. Я. Краус, С. Маймон, И. Г. Кизеветтер, И. Б. Эрхард, Л. Х. фон Якоб, И. Х. Тифтрунк, И. фон Бон, В. Т. Круг, К. Х. Хайдерайх, К. Х. Шмид, В. Г. Теннеманн, Ф. В. Снелль, С. Мутшелле, Г. У. Брастбергер и Л. Бендавид.

Буле, находясь на посту профессора Московского университета, не желал чрезмерно утомлять своих слушателей тонкостями идеалистических систем, вероятно, и из пропедевтических соображений. Студент, по его мнению, сначала должен был овладеть началами философии, а уже затем, по собственной воле, мог бы причислить себя к какой-либо философской школе<sup>9</sup>.

Идеи немецкого Просвещения, проводником которых, по нашему мнению, был профессор Московского университета Буле, не теряли своей актуальности и в условиях российской действительности. Стремление к истине и правде, желание гармонизировать нелегкие социальные отношения, попытки придать больший вес набирающему силы общественному мнению — все это, повторяем, было актуально и для России первой четверти XIX столетия.

Говоря об отношении Буле к Фихте, следует учитывать как основополагающее историко-философское сочинение Буле, «Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften»<sup>10</sup>, так и статью о Фихте, увидевшую свет на страницах «Московских ученых ведомостей».

В «Истории новой философии» Буле, рассуждая о системе Фихте, приводит сведения, главным образом, из «Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie», напечатанной в 1794 году в Веймаре. На более поздние труды Фихте Буле предпочитает не ссылаться.

Учению Фихте посвящен третий раздел последнего, пятого по счету главного сочинения Буле. В начале Буле излагает систему Фихте в своем понимании, а затем подвергает названную систему нелюбезной критике.

Буле считает, что в своем «Наукоучении» Фихте пытался решить важные задачи, стоящие перед немецкой спекулятивной мыслью после возникновения критицизма. К этим задачам он относит следующие: полностью обосновать кантовскую систему, защитив ее от нападков недоброжелателей, объединить реализм с идеализмом, иными словами, доказать действительное существование внешнего мира, так чтобы последний можно было бы идеально познать и помыслить, по определенным признакам и в соответствии с определенными законами<sup>11</sup>. Дальнейшей задачей немецкой философии Буле видит объединение практической и теоретической философии в едином высшем принципе.

Фихте, как считает Буле, в начале своей карьеры вовсе не желал выступить в неблагодарной роли антагониста Канта: «Ранее этот писатель вовсе не помышлял о том, чтобы опровергнуть систему Канта; он скорее желал сделать ее более ясной в соответствии с истинным значением последней, хотел расширить и укрепить ее». По этой причине он уверял, принимая весьма скромный тон, что до настоящего времени никто так и не составил себе даже приблизительного представления о том, что, собственно, хотел сказать Кант с своих критических сочинениях, и «только “Наукоучение” даст ключ, при помощи которого можно будет проникнуть в таинства кантианства»<sup>12</sup>.

Затем Буле излагает самого Фихте, останавливаясь на следующих вопросах: определение понятия философии как систематической науки, характеристика ее основного положения, признак достоверности философии, проблемы, связанные с возможностью и законностью философского знания. Буле подробно объясняет, как Фихте дедуцировал понятие своего наукоучения и потом раскрыл его

связь с прочими науками. В завершении геттингенский профессор популярно излагает основоположения «Наукоучения»<sup>13</sup>. В первой части главы, посвященной Фихте, Буле держится привычной своей методой, которая составила ему славу крупнейшего на то время историка философии. В изложении царит объективизм, автор стремится донести до читателя взгляды Фихте, не отвлекая внимания на свои оценки и комментарии.

В конце главы тон меняется, здесь начинается критика. Надо заметить, что Буле, стоявший на позициях теизма, относился к раннему Фихте, по меньшей мере, недоброжелательно. Возможно, недоброжелательность эта объяснялась и привходящими моментами, в частности отношением Фихте к Французской революции, к которой Буле особых пристрастий не питал. В теоретическом плахе главные недостатки системы Фихте Буле находил в непоследовательности, в колебании между крайним идеализмом и скрыто присутствующим реализмом, в трудностях, связанных с пониманием взаимодействия (*Wechselwirkung*) Я и не-Я, и особенно с постулированием первоначального толчка (*der ursprüngliche Anstoß*)<sup>14</sup>.

В этой связи Буле говорит: «До тех пор пока причина воздействующего на Я первоначального толчка не будет объяснена из самого Я, “Наукоучение” останется висеть в воздухе, и утверждения наподобие таковых: “Я есть Единое и Все, оно имеет бесконечную реальность, оно не есть то, что полагается Я” останутся заявлениями, опирающимися на постулат, который отличается недоказуемостью и неразъясненностью, а именно, что первоначальный толчок воздействует на бесконечную деятельность, и в силу этого могут быть легко опровергнуты»<sup>15</sup>.

Нащупав слабое место в системе Фихте, Буле продолжает развивать свое критическое наступление. Отдавая дань научной честности своего противника<sup>16</sup>, он считает помянутые трудности неразрешимыми в принципе. Если, допустим, пресловутый толчок постараться отнести к принципам, не требующим доказательства, хотя это и невозможно, то никто не даст вразумительного ответа на другие вопросы, когда мы, к примеру, спросим, каким образом Я начинает взаимодействовать, или, если Я существует, то чем оно является и почему оно существует, откуда, наконец, берется не-Я, которое изначально противоположно Я, и с чего это вдруг не-Я начинает воздействовать на Я.

Фихте, по мнению Буле, заставляет читателя выбирать между невозможностью философии вообще и крайним идеализмом. Правильным выбором, со своей стороны, Буле считает реализм: «Что касается реализма, то он является вполне уважаемой философской системой, который с давних пор, помимо здравого человеческого разума, имеет на своей стороне наиболее уважаемых философов, и в силу этого его нельзя опровергнуть, если кто-либо начнет постулировать противоположные мнения, настаивая на действительности идеализма»<sup>17</sup>.

Средства, применяемые Фихте для того, чтобы выбраться из запутанного положения, как считает Буле, цели не достигают: «Здесь мы продолжаем оставаться на том же самом месте, что и раньше. Взаимное стремление («*Gegenstreben*») Я и не-Я само в свою очередь должно быть объяснено. К чему следует стремиться для Я, если к нему в начале ничто не стремится? Если

деятельность Я распространяется в бесконечность, то ему ничего и не препятствует. Почему Я желает стать причиной? Оно ведь есть абсолютное Я и, как таковое, содержит в себе бесконечную реальность. Так зачем же этому Я еще и делаться причиной? И почему Я не может удовлетворить свое стремление стать причиной? Если причина этого лежит в самом Я, то это Я в силу своей природы не есть бесконечная реальность, значит, существует нечто вроде этого Я, и от него независимое. А если причина действительно лежит в этом независимом от Я, то получается противоположное тому, что желал доказать Фихте. Следовательно, разъяснение причин толчка, воздействующего на Я, на котором толчке и возведено все «Наукоучение» и без которого оно рухнет, свелось к пронырливым уверткам. Да оно и не может быть доказано»<sup>18</sup>.

Справедливости ради следует сказать, что данная оценка творчества Фихте для Буле не была окончательной.

Отношения Буле к философии Фихте изменилось в лучшую сторону по прибытии геттингенского профессора в Россию. Так, в рецензии на книгу «Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit»... von J. G. Fichte. Berlin, 1806... [«Об истинном свойстве ученого, и о внешнем образе его жизни и поведения, относительно разумной свободы, которой он, как человек, одарен...»]<sup>19</sup> Буле находит у Фихте обнадеживающие тенденции. Оценивая труды позднего Фихте, Буле счел возможным смягчить свои первоначальные оценки и даже отметить проделанную Фихте эволюцию как несомненное достоинство великого немецкого философа.

К «Наукоучению», как мы уже говорили, Буле относился критически. Буле, подобно многим деятелям берлинского Просвещения, считал, что философские произведения должны писаться обыкновенным, вразумительным слогом, тогда как Фихте, по мнению профессора Московского университета, с его стремлением обеспечить свою философию строго математическим методом, по форме, терминологии и слогу приблизился к схоластикам. В устах Буле, крайне негативно относившегося к Средневековью вообще и к средневековой философии в частности, сравнение со схоластиками вряд ли звучало как похвала.

Итак, Буле посчитал для себя возможным охарактеризовать философию раннего Фихте, как набор правдоподобных парадоксов, которые тем более восхваляли, чем менее понимали. Парадоксы эти, по своей сути чрезвычайно умозрительные, «взятые не из познания действительного света» вскружили головы учащемуся юношеству в Йене, Берлине и Эрлангене, причем Буле не забывает в этой связи остановиться на подробностях печально известного «спора об атеизме».

Но сейчас, как считает Буле, положение явно меняется к лучшему: «Наука наук» господина Фихте почти уже забыта... теперь почти всеобщий глас философствующей публики решил, что вся система его никак не исполнила того ожидания, которое сам сочинитель и его сумасбродные последователи к ней возбуждали»<sup>20</sup>.

К числу вышеназванных сумасбродных последователей Фихте Буле причисляет Шеллинга, Бутервека и Бардили.

Терминология Фихте, в отличие от терминологии Канта, также подвергается суровой критике: «Терминология его для всякого, особенно не занимающегося оной, темна и таинственна, а в короткое время нельзя узнать ее»<sup>21</sup>. То же самое писал и сам Фихте — в рецензируемом Буле сочинении он откровенно предупредил читателей, что в нем присутствует «некоторая небрежность в выражениях»<sup>22</sup>. Предвидя возможные критические атаки, Фихте высказывался и относительно будто бы присущей его сочинению умозрительности, поскольку ничего из сказанного «не может быть осуществлено... так как ему ничего не соответствует в действительном мире, каков он есть на самом деле»<sup>23</sup>.

Зато работа Фихте «О назначении ученого» удостоилась со стороны Буле самых высоких оценок. Напомним, что Фихте в названном скромном по объему труде стремился показать, «каково назначение ученого, каково его отношение как ко всему человечеству, так и к отдельным его сословиям, при помощи каких средств он может вернее всего достигнуть своего возвышенного назначения»<sup>24</sup>.

Буле больше всего понравились рассуждения Фихте об *idea divina mundi* (Божественной идее, [наполняющей собою] мир), которую профессор Московского университета определил, как «высочайшее сокрытое свойство, высочайшую сокрытую цель», изображаемую свободными действиями человека. Таким образом, нравственную доброту (*sittliche Güte*), равно как и блаженство (*Glückseligkeit*), трактовавшиеся Фихте с позиций его философии, теистически мыслящий профессор Московского университета возвел к Богу, «высочайшей цели всего». В своем нравственном ригоризме Буле, со всем тем, вполне мог поспорить с Фихте, ведь, по мнению рецензента, мудрый человек (*vir sapiens*) должен подтверждать свою нравственность не на словах, а на деле, в соответствии с латинской поговоркой «*Quid proficit in litteris, sed deficit in moribus, non proficit, sed deficit*» («Что полезно в литературе, но не полезно для нравственности, то не полезно, но приносит вред»).

В целом позицию Фихте профессор Буле определил следующим образом: «...Тот способ воспитания и душевного образования в каждом веке, посредством которого люди доводимы бывают до познания Божеской идеи, есть ученое образование, — и тот человек, в каком бы то ни было веке, который будет образован таким образом, есть ученый в истинном смысле этого слова»<sup>25</sup>. Как нам представляется, возвышенный идеализм позднего Фихте гармонировал с активной просветительской позицией Буле, считавшего, что, к примеру, российская действительность должна быть преобразована в соответствии с абсолютными идеалами. Сущность этой позиции была прекрасно сформулирована автором «Наукоучения»: «Если Я тем не менее... должно постоянно быть в согласии с самим собой, оно должно стремиться воздействовать непосредственно на самые вещи, от которых зависят чувство и представление человека; человек должен стремиться модифицировать их и привести их в согласие с чистой формой своего Я, чтобы и их представление согласовывалось с этой формой, поскольку оно зависит от их свойств... Подчинить себе все неразумное, овладеть им свободно и согласно своему собственному закону — последняя конечная цель человека...»<sup>26</sup>.



В целом, оценка рецензируемого сочинения вышла у Буле вполне положительной — Фихте, по его мнению, нашел «гриб счастья» (*fungus fortunae*), — хотя профессор Московского университета так и не смог полностью освободиться от недоброжелательного отношения к творчеству раннего Фихте: «Господин Фихте говорит много такого, что стоило прилежного размышления; они [страницы книги Фихте. — ??] содержат в себе много если не новых, то, по крайней мере, очень благородных и хороших мыслей и рассуждений, которые, к сожалению, между учеными нашего времени господствующим низким, эгоистическим и неблагородным образом мыслей помрачаются»; вместе с тем, труд Фихте «наполнен односторонними суждениями, непомерными требованиями и парадоксами, между которыми есть несколько тонких замечаний»<sup>27</sup>.

Как относился Буле к творчеству Фихте в последующем? Ответить на этот вопрос можно будет только после изучения поздних работ Буле и его брауншвейгского архива<sup>28</sup>. Но уже из приведенного в этой статье материала видно, что Буле, как и многие его сторонники, относился к Фихте неоднозначно, причем исходную точку критики не менял.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Издание Аристотеля *Editio Virontina* (так оно называется в научном обиходе), подготовленное под руководством И. Г. Буле, к сожалению, не было доведено до конца. Первые четыре тома этого издания вышли в свет в Цвейбрюккене в 1791—1793 гг., пятый том — в 1799 г. в Страсбурге. Четвертый том, по независящим от профессора Буле обстоятельствам, напечатан не был. Следующее по времени академическое издание Аристотеля удалось осилить только в 30-е годы стараниями Баварской академии наук.

<sup>2</sup> Буле И. Ф. Рецензия на книгу: («История Ганзейского союза», сочиненная г. Сарториусом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 395.

<sup>3</sup> Там же. С. 397.

<sup>4</sup> Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. 5 // Соч.: В 9 т. Т. 5. М., 1989. С. 206—207.

<sup>5</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1948. Т. 1. С. 125.

<sup>6</sup> Шпет Г. Г. Соч. М., 1989. С. 101.

<sup>7</sup> Rosenkranz K. Geschichte der Kant'schen Philosophie. Berlin, 1987. S. 262.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Данное мнение как мы увидим в дальнейшем, полностью согласуется с педагогическими воззрениями И. Б. Шада. Правда, в отличие от Буле, за такой своеобразный пропедевтический лаксизм Шад заплатил карьерой.

<sup>10</sup> Система Фихте разбирается Буле в конце шестого тома, на страницах 742—772. Шестой том главного труда Буле был напечатан в то время, когда его автор преподавал в Московском университете, и потому на титуле вполне справедливо проставлено: von Johann Gottlieb Buhle, russisch-kayserliche m Hofrathе und Professor zu Moskwa.

<sup>11</sup> Buhle J. G. Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften Göttingen, 1804. Bd. VI. S. 742—743. «...wie diese Ideal, mit bestimmten Merkmalen, und nach bestimmten Gesetzen gedacht und erkannt werden mögen».

<sup>12</sup> Buhle J. G. Op. cit. S. 743.

<sup>13</sup> Ср.: Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 73—108.

<sup>14</sup> «Устремляющаяся в бесконечность деятельность Я, в которой именно потому, что она устремляется в бесконечность, нельзя установить никаких различий, испытывает некоторый толчок; и деятельность, которая при этом отнюдь не должна быть уничтожена, отражается, обращается вовнутрь; она получает прямо противоположное направление». См.: Фихте И. Г. Указ. соч. С. 221.

<sup>15</sup> Buhle J. G. Op. cit. S. 765.

<sup>16</sup> «Фихте обладает философской честностью, и потому не скрывает этих трудностей, впрочем, ему вряд ли помогло их сокрытие». Там же.

<sup>17</sup> Buhle J. G. Op. cit. S. 766.

<sup>18</sup> Buhle J. G. Op. cit. S. 772.

<sup>19</sup> Московские ученые ведомости. 1806. С. 337—342.

<sup>20</sup> Там же. С. 338.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 9.

<sup>23</sup> Там же. С. 10.

<sup>24</sup> Там же. С. 11.

<sup>25</sup> Московские ученые ведомости. 1805. С. 340.

<sup>26</sup> Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 16, 18.

<sup>27</sup> Московские ученые ведомости. 1805. С. 341, 342.

<sup>28</sup> Переехав в Москву, Буле привез с собой все свои ранние сочинения, между которыми попадаются и редчайшие. Однако работ, относящихся к последним годам жизни этого ученого, в отечественных книгохранилищах, к сожалению, не имеется.

## БИБЛИОГРАФИЯ ОСНОВНЫХ ТРУДОВ И. Г. БУЛЕ

1. Abhandlung über die Heiterheit der Seele und die Mittel sie zu erhalten und zu befördern // Braunschweigische Gekehrte Beiträge. 1782.
2. An Herrn Professor Hugo. Göttingen, 1798. 38 S.
3. Bemerkungen über den historischen Gebrauch der Quellen zur ältesten Geschichte de Cultur bey den celtischen und scandinavischen Völkern. Göttingen, 1788.
4. Calendarium Palaestinae oeconomicon. Göttingen, 1785.
5. De antiquissimis delineationibus geographicis adhuc notis terrarum Russicarum // Catalogus praelectionum in Universitate litterarum Caesarea Mosquensi. A d. XVII aug. a. MDCCCIX ad XXVIII jun. a. MDCCCX. Mosquae: Typ. Mosc. Univ., 1810. 12 p.
6. De antiquissima pictura russica, in primis de tabulis pictis Capponiansis, hodie Romae in bibliotheca Vaticana asservatis, nonnullisque aliis S. Orthodoxae Ecclesiae graeco-russicae veteribus Menologiis artificio picturae insignibus. Mosquae: Typ. Mosc. Univ., 1808. 19 p.
7. De distributione librorum Aristotelis in exotericos et acroamaticos ejusque rationibus et causis. Göttingen, 1786.
8. De optima ratione, qua historia populorum, qui ante saeculum nonum terras nunc imperio Russico subjectas praesertim meridionales, inhabitasse aut pertransiisse feruntur, condi posse videatur. Oratio in anniversariis sole mnibus inaugurationis Universitatis Caesareae litterarum Mosquensis. Mosquae: Typ. Caes. Univ., 1806. 33 p.

9. Disputantur nonnulla de fabula satyrica Graecorum. Göttingen, 1787.
10. Einleitung in die allgemeine Logik und die Kritik der reinen Vernunft. Göttingen, 1795.
11. Elogium Henrici Mauriti Theophili Grellmann, professoris historiarum... in Academia Mosquensis. Mosquae: Typ. Mosc. Univ., 1805.
12. Entwurf der Transzendentalphilosophie. Göttingen, 1798.
13. Essais sur les ouvrages qui nous restent des grecs sur l'histoire naturelle. Observations critiques sur les livres d'Aristote touchant l'histoire naturelle // Записки общества испытателей природы, основанного при Императорском Московском университете. М.: Университетская типография, 1806. Т. 1. С. 260—281.
14. Gedächtnissrede auf Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann russisch-kayserlichen Hofrath und öffentlichen Professor der Geschichte und Staatenkunde auf der Universität zu Moskau. Gehalten in der allgemeinen Versammlung der Professoren der Moskauischen Universität d. 11 Jan. 1805 von J. G. Buhle // Übersetzt von K. Grellmann. Moskau: Luby, Gary und Popoff, 1805. 13 S.
15. Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften: In 6-en Bänden. Göttingen: J. Fr. Röwer, 1800—1804. Bd. 6. 772, [268] S.
16. Geschichte des philosophierenden menschlichen Verstandes. Theil 1. Lemgo, 1791.
17. Grundzüge einer allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften. 1790.
18. Histoire de la philosophie moderne, depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant / Traduite par A. J. L. Jourdan. P.: Fournier, 1816. Т. 1—4.
19. Ideen zur Rechtswissenschaft, Moral und Politik. 1799.
20. Leben der Anne Boleyn // Braunschweigische Gelehrte Beiträge. 1785.
21. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben: In 8-en Bänden. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1796—1804. Bd. 8. 446 S.
22. Lehrbuch des Naturrechts. 1799.
23. Des Nonnos Hymnos und Nikäa. Eine Beylage zu des Professors Grafe deutschmetrischer Übersetzung dieses Gedichtes. SPb.: Akademie der Wissenschaften, 1813. 49 S.
24. Prolusio de auctoribus supellectilis litterariae historiam Rossicam proxime spectantis. Moscou: Typ. Mosc. univ., 1811.
25. Über den Ursprung und das Leben des Menschengeschlechts und das künftige Los nachdem Tode. 1821.
26. Über den Ursprung und die vornehmste Schicksale der Orden der Rosenkreuzer und Freymäurer. 1804.
27. Versuch einer kritischen Litteratur der russischen Geschichte. Moskau: Wsewolojsky, 1810. Theil 1: Litteratur der älteren allgemeinen russischen Geschichte. XX, 420 S.
28. О Венерином поясе // Журнал изящных искусств. М.: Типография Московского университета, 1807. С. 44—49.
29. О древнейшей российской живописи, о картинах Каппонияновых, хранящихся в Ватиканской библиотеке и других Соборах святых менологах православной греко-российской церкви, писанных с превосходнейшим искусством // Объявление о публичных учениях, в императорском Московском университете преподаваемых с 17 августа 1807 г. по 28 июня 1808 г. М.: Типография Московского университета, 1807. 46 с.
30. О древнейших географических картах донныне известных, на коих изображены области Империи Российской // Объявление о публичных лекциях, в Импера-

- торском Московском университете преподаваемых с 1809 г. августа 17 по 28 июля 1810 г. М.: Типография Московского университета, 1810. С. 1—6.
31. План журнала // Журнал изящных искусств. М.: Типография Московского университета, 1807. С. 1—23.
  32. Речь о лучшем способе, как писать можно историю тех народов, кои, по общему мнению, прежде девятого века населяли или переходили российские, особенно южные земли, читанная в торжественном собрании Императорского Московского университета июня 30 дня 1806 года надворным советником, права естественного и народного профессором и Геттингенского ученого общества корреспондентом Иваном Феофилом Буле / Пер. Николая Кошанского. М.: Типография Московского университета, 1806. 33, 32, [3] с.
  33. Рец. на кн.: «An Account of the Island of Ceylon» by R. Percival. London, 1803. 419 р. («Описание острова Цейлона», сочинение Р. Персиваля) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 76—80.
  34. Рец. на кн.: *Accurata codicum Graecorum mss. bibliothecarum mosquensium Sanctissimae Synodi notitia et recensio*», edita a Chr. Fr. de Matthaei. Leipzig: Joachimis, 1805. Т. 1—2 («Подробное и верное исчисление греческих манускриптов, находящихся в Москве», изданное Х. Ф. Маттеи) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 14—16, 22—24, 25—30.
  35. Рец. на кн.: «Anfangsgründe der Naturlehre» von I. T. Mayer. Göttingen, 1801 («Начальные основания физики», сочиненные И. Т. Майером) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 97—100.
  36. Рец. на кн.: «Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur, für Naturfoscher und Aerzte» von G. R. Treviranus. Bde 1—2. Göttingen: Rower, 1804 («Биология, или философия живой или одушевленной природы», изданная Г. Р. Тревираном) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 17—24.
  37. Рец. на кн.: «Carmen sancrinum» Ambrosii hieromonachi Pamperiti. Wien: G. Bendotius, 1802. 152 S. («Стихи, которые можно читать с левой руки к правой, и с правой к левой», писанные Амвросием Памперигом) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 89—92.
  38. Рец. на кн.: «Catalogue systématique des livres de la bibliothèque de Paul de Demidoff» / Pub. par Fischer. Moscou: C. F. Schildbach, 1806 («Систематический каталог книг, находящихся в библиотеке П. Демидова» / Издан проф. Фишером) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 121—126.
  39. Рец. на кн.: «Chr. Felix Weißens Selbst-Biography». Leipzig, 1806. 329 S. («Собственная биография Хр. Ф. Вейссе», издана сыном его К. Е. Вейссе и зятем его С. Г. Фришем) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 97—104.
  40. Рец. на кн.: «Classici romanorum scriptores» a G. A. Ruperti. Göttingen, 1805 («Латинские классические писатели», изданные Г. Рупертом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 54—62, 69—70.
  41. Рец. на кн.: «Clytemnestrae tragoediae Sophoclis fragmentum», editum a Chr. Fr. de Matthaei. Mosquae, 1805 («Отрывок из “Клитемнестры” Софокловой трагедии», издал Хр. Фр. де Маттеи) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 41—48.
  42. Рец. на кн.: «Corpus scriptorum latinorum cura Eichstadii et sociorum» («Собрание латинских писателей», издаваемое Эйхстедтом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 73—76.
  43. Рец. на кн.: «Correspondance littéraire adressée à S. A. I., m. le Grand Duc, aujourd'hui (1800) Empereur de Russie et à m. le comte A. Schuwalow / Par J. F. L.

- Harpe. Paris, an IX. T. 1—4 («Ученая переписка с ныне Российским императором и с графом Шуваловым», писанная Ив. Франциском ла Гарпом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 137—141.
44. Рец. на кн.: «De dithyrambis eorumque usu apud Graecos et Romanos», scripsit R. Timkowsky. Mosquae, 1806 («О дифирамбах и их употреблении у греков и римлян». Рассуждение, писанное для получения степени доктора философии Романом Тимковским) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 217—224.
45. Рец. на кн.: «Dictionnaire raisonné de bibliologie» / Par G. Peignot. Paris: Renouard, 1804 («Библиологический словарь систематически расположенный», издан г. Пеньотом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 241—246.
46. Рец. на кн.: «Dissertation sur le monument de la reine Comosarye». St.-Petersbourg, 1805 («Рассуждение о памятнике царице Комосарии») // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 217—222.
47. Рец. на кн.: «The Dramatic Works of W. Shakespeare» / Published by Ch. Wagner. 1804 («Вильяма Шекспира драматические творения») // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 30—32.
48. Рец. на кн.: «Dynastie du II livre de Manethon» / Par le comte de Potocki. Florence: G. Patti, 1803 («Династии из второй книги Манетона», издано гр. Поточким) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 225—235.
49. Рец. на кн.: «The Tomb of Alexander» by E. D. Clarke. Cambridge, 1805 («Гробница Александра Великого, или рассуждение о саркофаге, привезенном из Александрии», сочинение Э. Д. Кларка, члена Общества Иезуитов) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 57—60.
50. Рец. на кн.: «Essai de géométrie analytique» / Par J. B. Biot. Paris, 1805 («Опыт аналитической геометрии», сочиненный Ж. Б. Биотом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 377—380.
51. Рец. на кн.: «Essais sur l'époque de l'antiquité du Zodiaque» / Par l'abbé Poczobut. Vilna: Univ. tyr., 1803 («Опыт об эпохе древности Зодиака», сочинение господина аббата Почобута) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 105—107.
52. Рец. на кн.: «Examen critique des anciens historiens d'Alexandre le Grand». 2 éd. / Par m. de Sainte-Croix. Paris, 1805 («Критическое испытание древних историографов Александра Великого», сочинение господина де Сен-Круа) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 33—38.
53. Рец. на кн.: «G. H. Luhnemann descriptio Caucasi, gentiumque caucasiarum ex Strabone» Lipsiae: Feind, 1804 («Г. Г. Линемана описание Кавказа») // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 141—143.
54. Рец. на кн.: «Das gelehrte England» von J. D. Reuß. Berlin; Stettin: Fr. Nicolai, 1804. Bde 1—2 («Ученая Англия, или Словарь писателей», собранный трудами И. Д. Рейсса) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 134—136.
55. Рец. на кн.: «Geschichte des Hanseatischen Bundes» von G. Sartorius, Professor zu Göttingen. Göttingen, 1803 («История Ганзейского союза», сочиненная г. Сарториусом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 393—400, 401—405, 409—413.
56. Рец. на кн.: «Grundzüge des Finanzwesens im Römischen Staate» von R. Bosse. Braunschweig; Lpz., 1804 («Главные начала государственных доходов в Римском государстве», сочинение Р. Боссе) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 65—72.

57. Рец. на кн.: «Handbuch über das praktische Seerecht» von F. J. Jakobsen. Hamburg, 1803 («Руководство к познанию практического морского права», предложенное Ф. И. Якобсеном) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 385—392.
58. Рец. на кн.: «Histoire de la mesure du temps par les horloges» / Par F. Berthoud. Paris, 1802 («История измерения времени посредством часов», сочиненная Ф. Бертудом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 313—320, 321—328.
59. Рец. на кн.: «Histoire et procédés du polytypage et du stéréotypage» / Par A. G. Camus. Paris, 1802 («История и ход действия политипии и стереотипии», сочинение А. Камюса) // Московские ученые ведомости. М. 1805. С. 249—254.
60. Рец. на кн.: «Die historische Kunst der Griechen» von G. Fr. Creuzer. Leipzig, 1803 («Повествовательное искусство греков», изданное Г. Фр. Крейцером) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 81—85.
61. Рец. на кн.: «The History of Ilium or Troy» by the author of «Travels in Asia Minor and Greece». London: Robson, 1803 («История Илиума или Трои», изданная сочинителем путешествий в Малую Азию и Грецию) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 145—147.
62. Рец. на кн.: Homeri «Ilias» curante C. G. Heyne. Lipsiae: Weidmann, 1804 (Гомерово «Илиада» с краткими примечаниями К. Г. Гейне) // Московские ученые ведомости. М., 1806. 129—134.
63. Рец. на кн.: «Ideen über die Politik, Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt». Von A. H. L. Heeren («Мысли о политике и торговле знатнейших древних народов». Сочинение А. Г. Л. Герена) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 289—294, 296—303, 305—309.
64. Рец. на кн.: «Mémoires pour servir à l'histoire de notre littérature» / Par m. Palissot. Paris, 1803. Т. 1—2 («Записки, содержащие в себе историю французской литературы», сочиненные Палиссо) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 148—151.
65. Рец. на кн.: «Novum Testamentum graece», edidit Ch. F. de Matthaei. Witenbergae, 1804. Т. 1—2 («Новый завет на греческом языке», исправленный по московским рукописям обеих Синодальных библиотек и изданный Х. Ф. Маттеем) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 49—54.
66. Рец. на кн.: «Orphei quae vulgo dicuntur Argonautica», interpretatus est J. G. Schneider. Jenae: Frommann, 1803 (Орфеева «Аргонавтика», издание, исправленное И. Г. Шнейдером) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 153—155.
67. Рец. на кн.: «Principes élémentaires d'économie publique» / Par Chr. de Schlötzer. Mitau, 1804. Т. 1 («Основания политической экономии», сочинение Христиана Шлецера) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 11—13.
68. Рец. на кн.: «Répertoire du théâtre français». Par m. Petitot. Paris, 1803. Т. 1—6 («Магазин Французского театра», издано г. Петито) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 205—208.
69. Рец. на кн.: «Rhetorica quae vulgo Dionysio Halicarnassensi tribuitur», auctore H. A. Schott. Lipsiae, 1804 («Риторика, которую вообще приписывают Дионисию Галикарнасскому», объясненная Г. А. Шоттом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 305—307.
70. Рец. на кн.: «Théorie physico-mathématique de l'organisation des mondes» / Par P. F. Lancelin. Paris, 1805 («Физико-математическая теория происхождения миров, или планетных систем». Сочинение П. Ф. Ланселена) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 361—365.

71. Рец. на кн.: «Traduction d'un fragment du XVIII livre de Polybe» par le comte d'Antraigues. London, 1806 («Отрывок из 18 книги Полибия», переведенный гр. д'Антраегом) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 150—152.
72. Рец. на кн.: «Traité de calcul différentiel» par S. F. Lacroix. Paris, 1797—1798. Т. 1—2 («Трактат о дифференциальном исчислении», сочинение С. Ф. Лакруа) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 188—191.
73. Рец. на кн.: «Traité élémentaire d'astronomie physique» par J. B. Biot. Paris, 1805. Т. 1—2 («Начальное основание физической астрономии», сочинение господина Биота) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 9—14.
74. Рец. на кн.: «Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freieheit» von J. G. Fichte. Berlin, 1806 («Об истинном свойстве ученого, и о внешнем образе его жизни и поведения, относительно разумной свободы, которой он, как человек, одарен», сочинение господина Фихте) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 337—342.
75. Рец. на кн.: «Über die itzige Verfassung der protestantischen Schulen in Ungarn». Wien, 1804 («О нынешнем состоянии протестантских училищ в Венгрии») // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 101—102.
76. Рец. на кн.: «Über Massen und Steine, die aus dem Monde auf die Erde gefallen sind» von E. A. von Ende. Braunschweig, 1804 («О массах и камнях, упавших с неба на землю», сочинение Ф. А. фон Энде) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 185—188.
77. Рец. на кн.: «Versuch einer Geschichte des bildenden Kunste in Rußland». Von J. D. Fiorillo. Göttingen: H. Dieterich, 1806 («Опыт истории живописи в России», сочинение И. Д. Фиорилло) // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 81—84.
78. Рец. на кн.: «Versuche in der scientificischen und populären Philosophie». Von M. Engel. Frankfurt am Main, 1803 («Опыт ученой и простонародной философии». Сочинение М. Энгеля) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 262—264.
79. Рец. на кн.: «Von dem Rechte des Regenten Gesetze über bürgerliche Rechtsverhältnisse abzuändern» von J. Bohonowsky. Landshut, 1803 («О праве государя перемениать законы» Сочинение И. Бохоновского) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 199—200.
80. Рец. на кн.: «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» von F. W. J. Schelling, Doktor der Philosophie und Professor der Medicin zu Jena (itzt zu Wurzburg). Tübingen, 1803 («Уроки о способе академического учения», изданные Ф. Шеллингом) // Московские ученые ведомости. М., 1805. № 32. С. 254—256; № 33. С. 257—258.
81. Рец. на кн.: «Werke Gustav's des Dritten, Königs von Schweden». Berlin, 1805 («Творения Густава Третьего, короля Швеции») // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 323—325.
82. Рец. на кн.: «Winkelman und sein Jahrhundert». In Briefen und Aufsätzen von Goethe. Tübingen, 1805 («Винкельман и его столетие», сочинение г. Гете) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 369—375.
83. Рец. на кн.: «Xenophontis Atheniensis scripta» a B. Weiske. Lipsiae: Frietsch, 1804 («Сочинения Ксенофонта», изданные В. Вейске) // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 329—333.
84. Рец. на кн.: «Zur Münzkunde Rußlands». SPb.: Akademie der Wissenschaften, 1805 (Круг. «Опыт нумизматики российской») // Московские ученые ведомости. М., 1806. С. 1—8.

85. Рец. на кн.: «Нестор. Russische Annalen in ihren slavischen Grundsprache verglichen, übersetzt und erklärt von A. L. Schlözer». Göttingen: Dietrich, 1802. Theilen 1—2 («Русские летописи, на коренном славенском языке, сравнены, переведены и объяснены А. Л. Шлёцером») // Московские ученые ведомости. М., 1805. С. 1—7, 25—30.

## И. Б. ШАД

Видный немецкий философ Иоганн Баптист Шад<sup>1</sup>, преподававший в 1804—1816 годах в Харьковском университете, в истории русской философии традиционно характеризуется как шеллингианец, причем к философии Шеллинга, как считают исследователи, Шад пришел после основательной фихтеанской выучки<sup>2</sup>. Надо признаться, что философское наследие как самого Шада, так и представителей его школы изучено совершенно недостаточно, — мыслитель такого ранга, по нашему мнению, заслуживает чего-то большего, нежели ряда, пусть и блестящих, журнальных публикаций и научных статей<sup>3</sup>. Ввиду того, что в биографии Шада, которая, кстати говоря, отличается примерно таким же уровнем изученности, как и творчество этого мыслителя, содержится ряд моментов, небезынтересных для истории и русской, и немецкой философии, мы посчитали для себя уместным остановиться на жизнеописании Шада несколько подробней, чем того могли бы ожидать наши читатели<sup>4</sup>.

Шад (Johannes Baptist Schad) появился на свет в деревне Мюрсбах (Mürsbach), что находится между Кобургом и Бамбергом<sup>5</sup>. Событие это случилось в четверг, 30 ноября 1758 года<sup>6</sup>. Семья Шада (достаточно многочисленная: у будущего философа насчитывалось десять братьев и сестер) была католической, а глава ее даже считался ревностным католиком. Все это, разумеется, отразилось на воспитании юного Иоганна Баптиста<sup>7</sup>, который, по его словам, в детстве не мог без омерзения в душе слышать о Лютере и лютеранах.

В 1768 году он принимается дискантом в хор монастыря, находившегося в городе Банц. С 14 лет Шад учился в школе иезуитов, считавшихся в восемнадцатом столетии лучшими педагогами. Иезуиты, впрочем, практиковали жесткую духовную цензуру, и о сочинениях, к примеру, Канта талантливый ученик узнал только в 1788 году, спустя десять лет после того, как вступил в монастырь города Банц послушником.

Священником Шад стал в 1789 году и, как оказалось, напрасно. Монастырская жизнь не принесла ему ни душевного удовлетворения, ни нравственного спокойствия<sup>8</sup>. Отец Роман (таково было церковное имя Иоганна Баптиста), ощущавший себя в монастырской келье несколько не на своем месте, изливал переполнявшие его чувства в песнях, старательно штудировал труды новейших немецких философов. Увлечение модным тогда духом критицизма принесло свои плоды: полностью переделанная Шадом легенда о каком-то святом возбудила вполне обоснованные подозрения у монастырского начальства.

Духовная эволюция Шада при всем том протекала медленно, монастырь он решил покинуть лишь 12 ноября 1798 года, после того как разразился скан-



дал, связанный с изданием его книги «Жизнь и судьба почтенного патера Синцеруса»<sup>9</sup>. Бамбергский епископ и влиятельные католические круги, по-видимому, опасавшиеся нежелательной для них огласки, предпочли посмотреть сквозь пальцы на решительный поступок Шада. Никаких преследований с их стороны, во всяком случае, так и не последовало. Вообще говоря, Германия времен просвещенного абсолютизма в отношении политическом отличалась либерализмом, который, с современной нам точки зрения, сильно смахивает на лаксизм. Даже после битвы при Вальми — трагикомического эпилога обреченной на провал буффонады герцога Брауншвейгского — борьба с адептами радикальных преобразований в Германии ограничивалась главным образом выборочной перлюстрацией корреспонденции<sup>10</sup>. Что касается пресловутых прусских эдиктов о религии и цензуре, в силу которых Фихте испытал затруднения с изданием своего «Опыта критики всяческого откровения»<sup>11</sup> (январь 1792 года), то они были прокламированы еще до французских событий, а именно 9 июля 1788 года.

Протестантские круги, связи с которыми Шад установил еще в 1796 году, во время своей поездки по маршруту Лейпциг—Галле—Йена—Веймар, приняли беглого монаха-расстригу с распростертыми объятиями. Шад, стараясь оправдать лучшие ожидания своих новых покровителей, поспешил обратиться в лютеранскую веру. Усиленные занятия философией, между тем, принесли долгожданные плоды: по удалении Фихте из Йенского университета популярным философом в этом городе сделался именно наш герой.

Личная жизнь Шада также приняла благоприятный оборот. Женой философа стала сестра книготорговца Зиннерта, которая, кстати говоря, получила образование в доме великого Шиллера. В Йене Шад прожил до 1804 года, когда ему открылась перспектива (по рекомендации Гете и Шиллера) сделаться профессором теоретической философии в Харьковском университете. Харьковская профессура представляет собой апогей философской и педагогической карьеры Шада, который прибыл в Россию в полном расцвете физических и умственных сил. От работы в университете, помимо материального благополучия, Шад получал глубочайшее нравственное удовлетворение. В Харькове он считался человеком уважаемым: там он получил чин надворного советника, ординарную профессуру, избирался деканом факультета и секретарем Совета, являлся членом училищного комитета, писал руководства для учащегося юношества, читал частные, между прочим недурно оплачиваемые, лекции. Безвременная смерть жены поколебала благодушие Шада не надолго, вскоре он обрел себе новую, русскую подругу жизни.

Гроза над Шадом разразилась в 1816 году. В декабре, по предписанию Комитета министров, немецкий философ высылается через Белосток за границу Российской империи<sup>12</sup>. События, связанные с изгнанием Шада достаточно интересны, и потому в дальнейшем мы остановимся на них подробно.

Шад возвращается в Йену. Надо признаться, что высылка из России сыграла в прихотливой судьбе Шада роковую роль: научная карьера и семейная жизнь у него расстроились окончательно<sup>13</sup>. В конце жизни этот больной, сильно

пьющий старик вызывал у приличной йенской публики только насмешки. Скончался философ 13 января 1834 года.

Справедливости ради скажем, что над усовершенствованием своей философской системы Шад трудился и в эти, далеко не лучшие для него времена, но отличие от первых работ, поздние труды Шада на печатный станок так и не попали. Автор посвященного Шаду некролога, по-видимому, имел частую возможность наблюдать за работой престарелого философа: «Его взгляд был устремлен к высшему человеческому совершенству, к системе морали, которая, в его выражению, должна привести к абсолютному земному и вечному блаженству. Он был так увлечен созданием этой системы, что его перо не успевало за его мыслями. Поэтому он записывал их карандашом и только потом обводил чернилами».

Говорить о Шаде как о последователе Фихте можно лишь с определенными оговорками, поскольку он даже в своих ранних, «фихтеанских» трудах опередил на те работы Фихте, которые увидели свет еще в конце XVIII столетия. Но Шад здесь, вообще говоря, ни при чем. Судьба Фихте чем-то напоминает судьбу Рейнгольда, считавшего «Синонимнику» своей наиболее зрелой работой, и то время как в философской литературе суждения относительно Рейнгольда выносились на основании его ранних работ. Современники, выносившие суждения о философии Фихте, оперировали по преимуществу поздними лекциями, притом напечатанными по смерти философа. Внимание тогда уделялось главным образом практической деятельности Фихте, а в интерпретации учения твердо были усвоены различия, существующие между первым и вторым изложением «Наукоучения». Непривычная даже для философов терминология раннего Фихте («das Sich setzen des Ich, das Gesetzt werden des Nicht-Ich, der undeducirbaren Anstoß») рассматривались как явление побочное и во внимание не принимались. Ныне творчество Фихте интерпретируется совершенно иначе. Предпосылки к первому изложению «Наукоучения» изыскиваются у Канта, потом — у Рейнгольда, Энесидема-Шульце и Маймона, наконец, с учетом перечисленных выше влияний, становится понятна генетическая связь системы Фихте с немецкой философской традицией. То же самое можно сказать и о влиянии Фихте на Шеллинга, Гербарта и Гегеля. Берлинский период деятельности Фихте замечателен тем благотворным духовным воздействием, которое он оказал на повергнутую перед наполеоновскими орлами Германию, чего, к сожалению, нельзя сказать о философии Фихте. Фихтеанской школы не сложилось, и в этом нечего удивительного, поскольку Фихте не решился предать печати свои лекции о «Наукоучении» за 1801, 1804, 1813 годы, «Факты сознания», лекции о трансцендентальной логике. Фихте-младший, напечатавший в 1843 году основные произведения отца, по всей вероятности, и был единственным на то время фихтеанцем<sup>14</sup>.

Кроме Шада, к последователям Фихте причисляют Шауманна и Михаели (оба испытали это влияние в философии права), а также умершего профессором в Эрлангене Мемеля (Mehmel). Выходивший в Эрлангене же журнал «Erlanger Literaturzeitung» некоторое время горячо поддерживал Фихте, чем немало способствовал редактор этого журнала Мейзель (Meusel).

В этом кратком очерке, разумеется, не представляется возможным дать исчерпывающее представление об идейной эволюции Шада, рассмотреть во всех подробностях его обширное философское и литературное наследие. Наша задача ограничивалась кратким абрисом научной карьеры Шада (с учетом сведений, ставших достоянием науки в последнее время), сжатым изложением его философских взглядов в доступные изучению периоды творчества, рассмотрением обстоятельств, вызвавших за собой удаление Шада из Харьковского университета и из России вообще, и, наконец, сведением в одно целое основной библиографии вопроса.

Влияние Фихте, как считается, наиболее отчетливо проявилось в сочинении Шада «Absolute Harmonie des Fichte'schen Systems mit der Religion», вышедшей в свет в Эрфурте (типография Геннинга, 1802 год). «Абсолютная гармония...», по словам Шада, в действительности является третьим, наиболее оригинальным томом, завершающим ученический двухтомник «Gemeinfassliche Darstellung des Fichte'schen Systems und der daraus hervorgehende Religions-theorie»<sup>15</sup>, также вышедший годом ранее в Эрфурте. «Абсолютная гармония...» представляет собой вместительный том, объемом в пятьсот страниц и заслуживает отдельного исследования. Здесь же мы вынуждены ограничиться самыми общими сведениями.

Шад, уже во введении к «Абсолютной гармонии системы Фихте с религией» дает понять, что в его лице читатель имеет дело не с рабским подражателем Фихте, но с самостоятельным исследователем, способным на критическое отношение к маститому учителю. Общим с Фихте Шад считает только «трансцендентальную точку зрения, отличную от обыденного употребления разума»<sup>16</sup>. Философствование, по мысли Шада, должно преодолеть рефлекссию (Reflexionspunkt), с тем чтобы привести к знанию, в свете которого исчезает любая объективность<sup>17</sup>, а все реальное будет определено как чистое действие (als bloßes Handeln). Затем Шад делает, образно говоря, теологический ход. «Ur-Reale» он полагает как исключительно абсолютное действие, к тому же ничем не ограниченное. Оно, по его мнению, не может быть сведено ни к самоопределению («Selbstbestimmen»), ни к определяемости («Bestimmtwerden»). Основание этому следующее: любое определение предполагает ограничение, а там, где ограничение отсутствует, естественно, не может быть и определения. Отсюда мы приходим к выводу, что абсолютное действие, которое не имеет ничего общего с определением, — немислимо и непостижимо. Если же мы и можем каким-то образом его помыслить, то делается это наперекор всем законам мышления. Выходит, «Ur-Reale» и есть Бог<sup>18</sup>. Действие («Handeln»), в соответствии с учением Фихте, полагается как Я и не-Я, то есть как сознательное и бессознательное. Здесь не место подробно анализировать названную выше работу Шада, отметим только наиболее важные в ней разделы, к которым, в частности, относятся вопросы о координации (взаимном ограничении Я и не-Я, видах сущего, абсолютной субстанции как основе религии)<sup>19</sup>.

Шад критикует современников за то, что они, цепляясь за букву учения Фихте, а также за отдельные специфические его выражения, пренебрегли духом «Наукоучения» и потому оказались неспособны верно оценить отношение йен-

ского профессора к религии<sup>20</sup>. В данном вопросе Шад рекомендует не упускать из виду суть системы Фихте, которая в различных сочинениях этого мыслителя не всегда определяется с достаточной четкостью. Таковой сутью Шад считает абсолютное тождество, а именно положение, что объективное и субъективное, взятые как таковые, суть единство (*das Subjektivität und Objektivität an sich schlechthin Eins sein*)<sup>21</sup>.

Надо заметить, что к концу своего сочинения Шад, увлекшись критикой Фихте, доходит в ней до геркулесовых столпов. Фихте, говорит Шад, грешит непонятным языком. Сам Шад якобы прочитал творения своего учителя сотни раз, но ничего ровным счетом в них не понял (!). Отчаявшись от такого бесполезного чтения, он решил дедуцировать систему человеческого духа самостоятельно. Помимо темноты языка Фихте, — продолжает язвительную критику Шад, — не обладает даром ясного изложения. Философу, если он желает достичь чего-либо путного, следует поступать так, как если бы «Наукоучения» не существовало вовсе<sup>22</sup>. В самом деле, только наделенный изрядным даром иронии человек отважится после этих слов называть Шада последователем Фихте. В заключение Шад выражает сомнение в творческих потенциях своего учителя. «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии» — рассуждает Шад, наряду с имеющимися появиться вариантами «Наукоучения» у читающей публики успеха иметь определенно не будет»<sup>23</sup>. В оправдание Фихте Шад нашелся только сказать, что создатель системы не обязан быть ее комментатором. Понятность изложения для комментатора необходима абсолютно, а для создателя она лишь желательна. Себя Шад, само собой разумеется, причислял к комментаторам, хотя в теории религии он, вероятно в качестве бывшего монаха, посчитал себя превзошедшим спекулятивные построения бывшего учителя<sup>24</sup>.

В самых общих чертах учение Шада о религии допустимо охарактеризовать следующим образом. Прежде всего, философ, исходя из априорных принципов, доказывает, что все народы, коль скоро они пришли к самосознанию, являются народами религиозными. Далее, Шад определяет свою задачу так: «Показать, что некое определенное чувство, которое даже на высочайшем уровне интеллектуальной культуры не может быть охарактеризовано посредством адекватного выражения, — (среди цивилизованных народов такое чувство называют религиозностью) — неотделимо от природы ума. Как только это положение будет доказано, мы также докажем и то, что религиозность будет наличествовать при первом акте сознания»<sup>25</sup>.

В начале своего труда Шад, как мы помним, определил природу «Ur-Reale» как божественную. В завершении же своей работы он приходит к выводу, что Я первоначально есть не что иное, как умное стремление (*intelligentes Streben*) к безусловно сверхчувственному, которое и представляет собой реальное (*das Reale*) *χωτ' εἰσοχῆν*.

В России Шад не ограничился одной преподавательской деятельностью. В Харькове он издал несколько солидных трудов, названия которых приводятся нами в библиографии. Г. Г. Шпет в своем «Очерке развития философии» детально остановился на латинской логике Шада «*Institutiones philosophiae universae*

in usum auditorum suorum». Т. 1: Logica pura et applicata, вышедшей в свет в Харькове в памятный год «разгрома двенадцати языков». Остальные труды Шада, равно как и его коллег, еще ждут своего исследователя.

Мы не останавливались бы подробно на истории изгнания Шада из Харьковского университета, если бы документы, связанные с этим событием, не представляли значительно историко-философского интереса, поскольку Шад, защищая свои сочинения от различных обвинений, попутно излагал и свои философские взгляды.

Немецкие авторы, говоря об изгнании Шада, предпочитают отделяться самыми общими фразами: философ был выслан из России якобы «...auf Grund anstossiger Stellen in seinen Schriften»<sup>26</sup>, то есть, Шад был удален из-за каких-то предосудительных высказываний, содержащихся в его сочинениях. Мнение это, несмотря на маловразумительный в данном случае лаконизм, прочно закрепилось и в отечественной историко-философской литературе. Между тем, внимательное изучение имеющихся в нашем распоряжении печатных источников позволяет обозначить, самое малое, три фактора, сыгравшие роковую роль в судьбе нашего философа. Перечислим их в порядке значимости: интрига профессоров Харьковского университета, по тем или иным причинам недовольных поведением Шада, личные качества самой жертвы упомянутой интриги, инспирированная правительством реакция, наиболее ярко выразившаяся в известных радикальных акциях Магницкого и Рунича.

Благодаря сохранившимся документам ход интриги, подготовившей падение Шада, известен нам во всех ее малоприятных деталях. Итак, 22 декабря 1815 года профессор Дегуров обвинил Шада в том, что ученые промоции докторантов Ковалевского и Гриневича не имеют силы, так как представленные названными лицами диссертации суть не что иное, как жалкие компиляции лекций Шада, научного руководителя докторантов. Комиссия, составленная из четырех профессоров, ознакомившись с подозрительными диссертациями, 22 января 1816 года пришла к выводу, что диссертации Гриневича и Ковалевского были списаны с лекций Шада, причем лекции эти послужили для названных автором «почти единственным первоисточником не только в смысле содержания, но и даже изложения»<sup>27</sup>.

Склонные к критицизму дореволюционные исследователи, опираясь на тексты, сходные с приведенным выше, как правило, вообще отрицали существование так называемой «школы Шада». Новейшие исследования несколько сгладили этот критицизм. Так, Э. А. Каменский считает, что к школе Шада можно отнести Гесса де Кальве, Хлапонина, Бразоля, Любачинского, Дудровича и, с известными оговорками, упомянутых выше Ковалевского и Гриневича. Далее, по мнению Каменского, один из крупных русских шеллингианцев, М. Г. Павлов, «подвергся кратковременному воздействию немецкого идеализма через харьковского профессора Шада»<sup>28</sup>. Что касается «Логики» Шада, то она определенно оказала влияние на одноименные труды П. Любовского, Ив. Любачинского и М. Талызина. Кроме этого, лекции Шада посещали такие известные мыслители, как Д. М. Велланский и архиепископ Иннокентий (Борисов).

Враги Шада вели атаки сразу по нескольким направлениям: 5 января философу вменили в вину издание книги L'Homonde «De viris illustribus»<sup>29</sup>, 5 апреля речь шла уже о книге Шада «Institutiones juris civilis». Дегуров, наконец, направил министру просвещения два тайных доноса<sup>30</sup>.

Шад пробовал защищаться<sup>31</sup>, но что он мог сделать против могущественной университетской кoterии? Против философа выступили профессора Дегуров, Успенский, Шумлянский, Делявин, Каменский — секретарь Совета и Паки-де-Савиньи — главный интриган против иностранных профессоров. Открыто на сторону Шада встали лишь декан этико-политического факультета Рейт и секретарь факультета адъюнкт Дудрович, ученик Шада. Ректор Т. Ф. Осиповский и попечитель Харьковского учебного округа граф Северин Потоцкий предпочли занять нейтральную позицию<sup>32</sup>. Министр просвещения гр. А. К. Разумовский отнесся к делу Шада толерантно, распорядившись лишь не допускать «Естественное право» в школы. Однако преемник Разумовского князь А. Н. Голицын, который составил себе представление о Шаде по книге «Жизнь отца Синцеруса», решил действовать круто: 3 ноября 1816 года он провел через Кабинет министров циркуляр, предписывающий незамедлительно выслать Шада за пределы Российской империи.

Желая спасти положение, Шад направил в адрес кн. Голицына оправдательное послание, присовокупив к нему свои переводы псалмов, снабженные пространными объяснениями<sup>33</sup>. Защита успеха не имела, и 8 декабря 1816 года Шада выслали из России. Он, однако же, не посчитал свое дело закрытым: тотчас же по приезде в Пруссию философ предпринял крикливую газетную кампанию, в которой согласились принять участие такие влиятельные печатные органы, как «Hallische allgemeine Litteratur-Zeitung» и «Deutscher Beobachter». Русская бюрократия, между тем, проявляла завидное упорство: успеха не имели ни второе послание к кн. Голицыну от 10 декабря 1818 года, ни личная аудиенция у государя, коей Шад был удостоен во время пребывания Александра I в Веймаре<sup>34</sup>, ни ходатайство от 27 февраля 1827 года, ни хлопоты сына Шада, отправившегося в 1828 году из Германии искать справедливости в Санкт-Петербурге. В итоге Шад умер, так и не получив удовлетворительного ответа на вопрос, почему, собственно, он был изгнан из Харькова.

Попробуем ответить на этот вопрос мы. По нашему мнению, реакция, ознаменовавшая вторую половину царствования Александра I, в данном случае сыграла роль второстепенную. Если Рунич и Магницкий действовали планомерно, то в случае с Шадом многое решил случай, а именно субъективные мнения кн. Голицына. Если бы кн. Голицын составил себе представление о Шаде по какой-нибудь другой его книге, только не по «Жизни отца Синцеруса», то, смеем полагать, философ наш выбрался бы из затруднительного положения сравнительно легко.

Чем же объяснить недоброжелательность харьковских профессоров, выказанную ими в адрес Шада? Правительственная реакция здесь явно не при чем, зато такие личные качества Шада, как раздражительность, скандальность и склонность к конфликтам, очевидно, не могли внушить к нему теплых чувств со стороны коллег. Не будем забывать, что Шад активно боролся с прежним

ректором Стойковичем и в немалой мере способствовал его отставке, что, вероятно, настроило против него друзей последнего. Наконец, отметим, что Шад, воодушевленный волной патриотизма, захлестнувшей Европу после окончательного разгрома Наполеона, позволял себе отпускать едкие инвективы в адрес харьковских профессоров из числа французских эмигрантов, чем, бесспорно, задевал их и без того уязвленное чувство национального достоинства. Шад, вероятно, ассоциировал преподавателей-французов с духом французской философии, смешивая тем самым национальность с мировоззрением, что, впрочем, было характерно и для позднего Фихте<sup>35</sup>. В сущности, Шад прямо выводил Французскую революцию из французского же свободомыслия: «Таковой образ философии, именуемый везде, хотя и весьма справедливо, философией естественной, принимается за высочайшую мудрость не только между большею частью ученых французов, именующих себя философами, да и все почти французы заражены им до такой степени, что из только всеобщего развращения умов и сердец можно объяснить все те вечного проклятия достойные злодеяния, каковыми Франция со времени насильственного ее переворота по делам гражданским оскверняла себя донныне». Усилия французских просветителей, доверительно сообщает Шад кн. Голицыну, не пропали даром: «Уже многие из простого народа начинают сомневаться в бытии Бога, в существовании свободы воли, бессмертии души, в безусловной и необходимой должности. Следствия такого образа мыслей суть ужаснейшее растление нравственности и самоубийство, общие ныне всем почти состояниям, но никогда и ни в каком состоянии не случавшиеся столь часто доселе». Если Шад не погрешил здесь против истины, то набросанная им картина может служить интересной характеристикой нравов Александровской эпохи.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Вот как характеризует Шада акад. Д. И. Багалей: «...человек большого и самостоятельного ума, целою головою стоявший выше своих товарищей профессоров, с сильной волей и характером, с большим запасом кипучей энергии, которая направлена была, главным образом, на дело просвещения» (*Багалей Д. И. Удаление профессора И. Б. Шада из Харьковского университета. Харьков, 1899. С. 12*).

<sup>2</sup> В старой, однако же не потерявшей научного значения, работе И. Эрмана Шад назван «одним из самых верных последователей» Фихте (*Erdmann J. E. Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3-e Aufl. Berlin, 1878. Bd. 2. S. 441*). Э. А. Каменский, чьи мнения касательно русской философии первой четверти XIX века для нас являются определяющими, причисляет Шада к представителям диалектического идеализма шеллингианского толка. Если же говорить точнее, Каменский находит у названного мыслителя, равно как и у его последователей «шеллингианский ход мысли» и даже «предвосхищение позиции Гегеля». Взгляды Шада, по мнению Каменского, суть «переходные от субъективизма Фихте к объективному и диалектическому идеализму Шеллинга, с которым Шад развивался, в известной мере, параллельно».

<sup>3</sup> Послесловия Каменского, коими снабжены тщательно выполненные переводы А. А. Стоярова, правомерно рассматривать как начало более глубокого, чем то практи-

ковалось ранее, осмысления означенной философии. См.: Каменский Э. А. Еще о школе Шада. Послесловие к публикациям перевода докторских диссертаций Густава Адольфа Гесса де Кальве и А. Дудровича // Кантовский сборник. Калининград: Калининградский университет, 1984. Вып. 9. С. 130—134; Каменский Э. А. Послесловие к публикации перевода докторской диссертации Иоанна Любачинского // Кантовский сборник. Калининград: Калининградский ун-т, 1981. Вып. 6. С. 129—133.

<sup>4</sup> Ряд небезынттересных сведений, имеющих отношение к биографии И. Б. Шада, содержится в публикации «Неизвестные страницы биографии И. Б. Шада» (Философия Фихте в России. Оренбург, 1996. С. 33—41). Публикация эта представляет собой перевод биографии И. Б. Шада, к сожалению, без указания имени переводчика, из «Нового некролога немцев» за 1834 г., вып. 12.

<sup>5</sup> Бамберг в те времена являлся столицей одноименного епископства, а Кобург — столицей княжества Кобург-Заальфельд, иными словами, Шад родился на границе светского и духовного государства. Ныне Бамберг относится к Баварии.

<sup>6</sup> Католическая церковь отмечала в этот день праздник ап. Андрея Первозванного.

<sup>7</sup> «...Если Шад с огорчением говорит о религиозном заблуждении своих родителей, то с тем большей радостью он вспоминает об их добродетелях, рано пробудивших его нравственные силы и убеждения, что им он обязан своей умеренностью, честностью, трудолюбием и первыми уроками начальной грамоты, вполне удовлетворявшими его собственную потребность и послужившими его дальнейшему умственному развитию» (Неизвестные страницы биографии И. Б. Шада. С. 34).

<sup>8</sup> «...Слишком поздно он понял, в какой ад телесных мук, душевного страха из-за угрызений совести, в какое мучительное состояние души он себя вверг, так что все страдания, которые на протяжении всей его удивительной подвижнической жизни пришлось вынести его отягощенной мучительными болезнями плоти, по его неоднократным высказываниям, казались ему детской игрой по сравнению с той жизнью в монастыре» (Неизвестные страницы биографии И. Б. Шада. С. 35).

<sup>9</sup> «В ней он выразил всю свою ненависть к монашеству, поведав о гнусностях, о которых он слушал, читал или узнал» (Неизвестные страницы биографии И. Б. Шада). Именно это произведение, как мы о том узнаем далее, вызвало сильнейшее раздражение у кн. А. Н. Голицына, что и положило предел российской карьере Шада. (Sincegus можно перевести с латинского языка как «откровенный».)

<sup>10</sup> Жорес Ж. Фихте и французская революция // Социалистическая история Французской революции / Под ред. А. В. Адо. М., 1981. Т. 4. С. 211. Идеологическая контрпропаганда свелась главным образом к запрету разглагольствовать на политические темы в трактирах и на постоялых дворах, чем и ограничилась противореволюционная активность маркграфа Гессенского.

<sup>11</sup> В силу названных эдиктов, вызванных к жизни зигзагообразной политикой визионера Вельнера, пострадала и вторая часть труда Канта «Религия в пределах только разума». Раздраженный Фихте парировал удар властей резкой диатрибой «Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten» (начало 1793 г.).

<sup>12</sup> Приказание было исполнено с величайшей строгостью. «Через 24 часа, — вспоминает Шад, — в течение которых не имел даже времени собрать нужные путевые деньги, должен я был оставить любезную жену и дочь... дом, добро и все, что приобрел неутомимыми трудами, и, наконец, на мой собственный счет многими извилинами и посреди самых подлых оскорблений со стороны полицейских команд в Польше, полумертвый, был привезен в Прусскую землю».



<sup>13</sup> Шад какое-то время был экстраординарным профессором (в силу рекомендации Хуфеланда) в Берлине и Йене, однако такая профессура в Германии не оплачивалась. Харьковские сбережения для изгнанника, стараниями его недоброжелателей, были сделаны недоступными, многочисленные же его апелляции к российскому правительству дали нулевой результат. Распад семьи Шада красочно рисуется в некрологе этого философа: «Все свое состояние он оставил второй жене, которая приехала в Германию через два года после его высылки, без денег и без дочери. Два года спустя она ушла от него, что его нисколько не печалило. Вообще, он старался пропускать эту часть своей биографии». Многое здесь, впрочем, неверно. Из других источников мы, в частности, знаем, что Шад, осознавший свою полную материальную необеспеченность, сам посоветовал своей жене вернуться на родину. У Шада, между прочим, был и сын, который в 1828 году в Санкт-Петербурге хлопотал о назначении пенсии больному отцу, хотя и без видимых результатов.

<sup>14</sup> В 1845 году Фихте-младший продолжал возмущаться тем, что о системе Фихте продолжают судить на основании не доведенных до конца различных вариантов «Наукоучения».

<sup>15</sup> Философия религии, в расхождении со сказанным в заглавии, содержится в третьем томе, который и вышел как самостоятельная работа, а не как просто третий том. В данном случае в примечания Г. Г. Шпета (с. 122) вкралась ошибка. Вряд ли также правомерно называть «Общедоступное изложение системы Фихте» самой крупной в содержательном отношении работой Шада. См.: *Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М., 1989. С. 122.*

<sup>16</sup> *Schad J. B. Absolute Harmonie des Fichte'schen Systems mit der Religion. S. I.* Целью своей работы Шад полагает самостоятельное изложение системы Фихте (точнее говоря, духа системы Фихте) и выводимой из нее теории религии. Изложение это планировалось осуществить с возможно большей точностью и определенностью.

<sup>17</sup> Отрицание объективности отнюдь не означает отрицать реальность как таковую.

<sup>18</sup> *Schad J. B. Op. cit. S. 111.*

<sup>19</sup> *Schad J. B. Op. cit. S. 373, 375—377, 379, 443.*

<sup>20</sup> Современников этих простить можно — ведь они составили себе представление о Фихте на основании проникнутых революционным пафосом работ последнего. О каком ином, как не отрицательном, отношении к положительной религии — религия философов здесь в расчет братья не может, поскольку философов в обществе, как любили говорить Фридрих Великий и его приятель Д'Аржансон, насчитывается слишком мало, чтобы обращать на них внимание в реальной политике, — свидетельствуют следующие пассажи: «Когда церковь возлагает на своих членов обязанности, противные их долгу граждан, то государство должно предотвращать это и карать. Во время революции государство вправе запрещать учения церкви, противные гражданским правам, изгонять из общества всех лиц, отказывающихся от выполнения своих гражданских обязанностей» (см.: *Жорес Ж. Указ. соч. С. 235—237*). «Никакого возмещения! Мы не наслаждались небесными благами церкви, церковь может взять их обратно; она может поразить нас своими карами, предать нас анафеме, проклясть. В этом она совершенно вольна, а если мы больше не верим в церковь, то это не произведет на нас большого впечатления» (Там же, с. 236). Сийес, Талейран и Туре, компенсировавшие слабость своих аргументов в вопросе о церковных имуществах заезженными штампами юридической риторики, в сравнении с Фихте определенно проигрывают.

<sup>21</sup> *Schad J. B. Op. cit. S. 495.* Г. Г. Шпет, который не мог пропустить этого места, не без ехидства замечает: «Пока Шад излагал Фихте, он стал шеллингианцем»

(Шпет Г. Г. Указ. соч. С. 123). От себя добавим, что в третьем томе Шад, отказавшись от помощи Фихте, пустился в философское море на свой страх и риск.

<sup>22</sup> «...und daher beinahe anzusehen sei, als wenn sie bisher gar nicht existiert habe» (Schad J. B. Op. cit. S. 494).

<sup>23</sup> «Ясное, как солнце сообщение широкой публике о сущности новейшей философии» было опубликовано в 1801 году, как раз тогда, когда Шад завершал свое основное «фихтеанское» сочинение. Шад, считавший, что чтение трудов Фихте скорее повредило ему, чем помогло, в отношении себя и публики оказался прав — данная работа Фихте еще более расширила круг недоброжелателей последнего.

<sup>24</sup> На это обстоятельство обратил внимание Г. Г. Шпет, который, к слову сказать, относился к Шаду весьма критически.

<sup>25</sup> «Kann nun gezeigt werden, daß ein gewisser Gefühl, das nie, auch auf der höchsten Stufe der intellektuellen Kultur durch einen ganz passenden Ausdruck charakterisiert werden kann, — das man unter den cultivierten Nationen Religiosität nennt, von der Natur der Intelligenz unzutrennend sei, so ist auch dadurch zugleich bewiesen, daß sogleich mit dem ersten Akt des Bewußtseins Religiosität vorhanden sei...» (Schad J. B. Op. cit. S. 371). Дальнейшее изложение этого тезиса хорошо представлено у Г. Г. Шпета (Указ. соч. С. 123). Шад, судя по всему, был искренне убежден в том, что ему удалось примирить разум с верой. Во всяком случае, этот пункт постоянно им выделялся в переписке с российскими властными инстанциями. См.: Багалей Д. И. Удаление профессора И. Е. Шада из Харьковского университета. Харьков, 1899. С. 2.

<sup>26</sup> Liepmann. J. B. Schad // Allge meine deutsche Biographie. Bd. 30. Leipzig, 1890. S. 493.

<sup>27</sup> Шад, пытаясь оправдаться, писал, что студенты философии пользовались его манускриптами из-за того, что не имели под рукой потребного числа печатных учебников. К студентам Шад, вообще говоря, относился весьма снисходительно: «Нельзя от них требовать, чтобы они составляли собственные системы; довольно, если они искусным образом успеют пользоваться моими манускриптами и книгами и защищать публично с похвалою основания моей философии» (Багалей Д. И. Указ. соч. С. 16).

<sup>28</sup> Каменский Э. А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М.: Наука, 1980. С. 112.

<sup>29</sup> Здесь Шаду вменили в вину отступление от латинского текста, а также отдельные непристойности, к примеру, употребление слова lupanar (публичный дом).

<sup>30</sup> В нападках на правовое сочинение Шада в доносах Дегурова речь зашла о предметах гораздо более серьезных. Шад, если верить доносчикам, допускал самые дерзкие ругательства против российских законов, делал оскорбительные для нравственного чувства «...оговорки в учении о браке и т. п.: "...автор придерживается новейшей в Германии возникшей философии и в особенности последует, по крайней мере, в главных правилах, системе Шеллинга; а весьма сомнительно, должно ли прямо допустить введение этой системы в России и вкоренение ее в памяти молодых Россиян"» (см.: Багалей Д. И. Указ. соч. С. 20). В 18 пункте «Оснований естественного права» Шад, действительно, хватил через край, завив, что «Finis absolutus omnis matrimonii non est procreatio sobolis, sed amor».

<sup>31</sup> Интересно заметить, что Шад в своих апологиях всячески отмежевывался от Шеллинга, имевшего в глазах российских властей репутацию фармазона и карбонария. «Моя система, — писал Шад начальству, — состоит в совершенно другой и высокой сфере, чем система Шеллинга. Предмет философского исследования Шеллинга — физика. Цель же моей философии состоит в том, дабы положить в твердое и непоколебимое основание важнейшим и священнейшим истинам, без коих человек не

добрым, ни счастливым сделаться не может, и к которым относятся: существование Бога, свобода человеческой воли, совершенное достоинство добродетели и бессмертие души. Моя система клонится к тому, дабы внушить человеку твердую и непоколебимую сомнениями любовь к добродетели, религии, к христианству и к предвечному праву» (см.: *Багалей Д. И. Указ. соч. С. 55*).

<sup>32</sup> Замечательно поразительное нежелание понять друг друга, коим отличались представители французской и немецкой философской культуры. Так, гр. Потоцкий, страстный поклонник французской философии XVIII столетия, рассуждая о деле Шада, заметил, что «почти все немецкие философы отличаются странностями, порой небезопасными». Примера ради, приведем самые яркие обвинения в адрес Шада на языке оригинала. Он якобы «*prêche le déisme et ose déclarer absurde toute idée d'une révélation Divine... il se moque en même temps de l'absurdité de l'idée d'une Sainte Trinité, de l'Incarnation de Dieu et des mystères du Saint Sacrement* (он проповедует деизм и осмеливается объявлять нелепой любую идею Божественного откровения... Он также высматривает, как нелепую, идеи Св. Троицы, Боговоплощения и Св. Таинства Причастия». Религия разума, по умозаключениям доносчика, — «*aussi téméraire que chimérique*» (см.: *Багалей Д. И. Указ. соч. С. 26—27*).

<sup>33</sup> Приведем выразительный пример из числа тех, каковыми пользовался Шад в своей аполлогии: «Философия моя считает за величайшее преступление распространение французского развратного духа... она письменно и словесно старается о распространении веры, нравственности, любви к Отечеству и усердия к общему благосостоянию» (см.: *Багалей Д. И. Указ. соч. С. 88*). В этом послании Шад не только разделяется со своими недоброжелателями: «Мои обвинители... не знают ни одного немецкого слова и потому никогда не читали немецких философов» (здесь Шад несколько грешит против истины, так как первые обвинения были направлены в его адрес после выхода в свет латинских произведений, а уж латинским языком французы владели тогда превосходно), но и в очередной раз подчеркивает отличие своей философии от философии Шеллинга: «Шеллинга наиболее порицают за то, что он, остановясь на первой природе, обоготворил ее... Моя философия совершенно удалена от такового духа... Напротив, я уверен, и на это имею в своих сочинениях самые ясные доказательства, что не только моя философия, но и все мои ученые занятия единственно клонятся к тому, чтобы утвердить на незыблемых основаниях не одни только истины естественного богослужения, которые ныне много ослаблены господствующей философией, но и положительное (откровенное) христианское учение подкрепить и объяснить теми доказательствами, которые заимствованы из всеобщих начал разума... Я совершенно уверен, что мое величайшее благополучие и моя величайшая мудрость заключаются в том, что во всем мироздании, — от персти до человека, — во всех происшествиях света, во всей природе, в искусствах, науках умозрительных, видеть Бога и Христа Иисуса, Бога Создателя и Искупителя, Бога — Источника всякой любви, открывающегося в действиях и творениях (Там же. С. 82). Да, это далеко не Фихте времен зажигательных «*Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*» и «*Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*».

<sup>34</sup> По иронии судьбы Шад получил от русского царя награду в 300 червонцев, причем как раз за то сочинение, которое ему было вменено в вину при высылке!

<sup>35</sup> «...Воспитание свободной личности (у французов) происходит... недостаточно... потому что они в своих философских системах перепрыгнули через идею (личностной ценности), ценности чисто творческой и сами никогда не смогли бы возвыситься до идеи свободы и правовой империи». Справедливости ради, следует заметить, что таких

мнений Фихте держался далеко не всегда. Французскую революцию, он, как известно, принял восторженно. Если верить тому, что философ написал Багтезену в апреле 1795 года, то его «Научение» вдохновлялось освободительными идеями, обретшими зримое воплощение в событиях 1789—1791 годов. Дабы не быть голословными, приведем слова самого Фихте: «Моя система — это первая система свободы, так же, как эта нация (Франция), избавит человечество от материальных цепей, моя система избавит его от ига *вещи* в себе, внешних влияний; ее первые принципы делают из человека независимое существо. «Основа общего наукоучения» родилась в годы, когда французская нация своей энергией добилась торжества политической свободы; она родилась в результате моей внутренней борьбы с самим собой и со всеми укоренившимися во мне предрассудками... Доблести французской нации обязан я тем, что поднялся еще выше... Таким образом, моя система в известной мере принадлежит французской нации». Справедливости ради следует сказать, что «Основа общего наукоучения» — «не только оправдание революции, но и практические поиски средств проложить ей путь в Германии» (*Жорес Ж. Указ, соч. С. 243*) — на современников никакого впечатления не произвела. Только «Йенская литературная и универсальная газета» соблаговолила поместить на своих страницах серьезный, правда, резко отрицательный, разбор этого сочинения, да и то принадлежавший фон Гентцу, перо которого, как всем слишком хорошо было известно, оплачивалось банкирами антиреволюционных и антинаполеоновских коалиций (банк «Беренс», М.-А. Ротшильд).

Известный французский историк Э. Кине удачно, с точки зрения своих соотечественников, разумеется, сравнивал Канта с Учредительным собранием, а Фихте — с Национальным Конвентом. Со всем тем следует заметить, что Фихте был слишком глубоким философом, чтобы мы могли охарактеризовать его политическую позицию на основании пары фраз, выхваченных из приватной переписки, или же злободневного цюрихского памфлета... Примера ради, рассуждения из помеченной тем же 1793 годом книги «К исправлению суждений публики о французской революции» местами чем-то разительно напоминают мнения Э. Берка, человека, с которым Фихте тогда полемизировал — «Пока люди не станут более мудрыми и справедливыми, тщетны будут все их усилия стать счастливыми. Едва вырвавшись из тюрьмы деспотов, они начинают убивать друг друга обрывками из своих разбитых цепей» (Последние слова — несомненная аллюзия на основополагающий опус Марата.) Революционная риторика оставалась стихией барона Клоотса, с его двухлудировыми «уполномоченными представителями человеческого рода».

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Ast F. Grundriss einer Geschichte der Philosophie. 2-e Aufl. Landshut, 1825 [1807].*
2. *Buhle J. G. Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 6. Abteilungen 1 — 2. Göttingen: J. Fr. Röwer, 1804. 772 [268] S.*
3. *Erdmann J. E. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3-e Aufl. Berlin: W. Hertz, 1878. Bd. 2. XII, 872 S.*
4. *Fries J. Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott... Heidelberg, 1807.*
5. *Fries J. Reinhold, Fichte und Schelling. Leipzig, 1803. Die Hallische Litteratur-Zeitung. 1817. Nr. 58.*
6. *Liepmann. J. B. Schad // Allgemeine deutsche Biographie. Bd. 30. Leipzig, 1890. S. 493—494.*

7. Reinhold K. Z. Über die Paradoxen der neuesten Philosophie. Hamburg, 1799.
8. Rosenkranz K. Geschichte der Kant'schen Philosophie / Hrsg. von S. Dietzsch. Berlin: Akademie-Verlag, 1987. 530 S.
9. Schad J. B. Absolute Harmonie des Fichte'schen Systems mit der Religion. Erfurt: Henning, 1802. IV, 499 S.
10. Schad J. B. Deutsche Chrestomatie. Prosaischer Theil. Charkov: Universität zu Charkov, 1813. XXI, 382 S.
11. Schad J. B. De fine hominis supreme. Oratio. Charkov. S. a.
12. Schad J. B. De immortalitate animorum. Charkov, 1815.
13. Schad J. B. De viris illustribus urbis Romae. Charkov: Univ. typ., 1815.
14. Schad J. B. Der Geist der Philosophie unserer Zeit. Jena: Kroker, 1800.
15. Schad J. B. Dissertatio de existentia supremi numenis. Charkov, 1812.
16. Schad J. B. Dissertatio de libertate mentis humanae. Charkov, 1815.
17. Schad J. B. Dissertatio exhibens nexum intimum inter philosophiam theoreticam et practicam. Jenae, 1800.
18. Schad J. B. Gemeinfassliche Darstellung des Fichte'schen Systems und der daraus hervorgehende Religionstheorie, Erfurt, 1800. Bde 1—2.
19. Schad J. B. Grundriss der Wissenschaftslehre. Zum Behuf seiner (Schad's) Vorlesungen. Jena, 1800.
20. Schad J. B. In memoriam professoris Kalkau. Oratio funebris. Charkov, 1810.
21. Schad J. B. Institutio confessionalis. Bamberg, 1787. Partes I—II.
22. Schad J. B. Institutiones juris naturae. Charkov: Univ. typ., 1814. III, 408 p.
23. Schad J. B. Institutiones philosophiae universiae in usum auditorium suorum. T. 1: Logica pura et applicata. Charkov: Typ. univ., 1812. [10], 365 p.
24. Schad J. B. Ob Kant's Kritik Metaphysik enthält? // Philosophische Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. 1798.
25. Schad J. B. Schad's Leben von ihm selbst geschrieben. Altenburg, 1828.
26. Schad J. B. System der Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie. Landshut, 1803.
27. Schad J. B. Über Leben und Schicksale des ehewürdigen Vater Sincerus.
28. Tenneman G. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4-e Aufl. Leipzig, 1825.
29. Theologische Nachrichten. Rinteln, 1803. Heft. V—VI.
30. Багалей Д. И. Опыт истории Харьковского университета. Т. 1—2. Харьков, 1898—1904.
31. Багалей Д. И. Удаление профессора И. Е. Шада из Харьковского университета. Харьков: Зильберберг, 1899. 147 с.
32. Горский В. С. Историко-философская оценка учения Канта на Украине (сер. XIX—начало XX вв.) // Критические очерки по философии Канта. Киев: Наукова думка, 1975. С. 322—344.
33. Жорес Ж. Фихте и Французская революция // Социалистическая история Французской революции / Под ред. А. В. Адо. М.: Прогресс, 1981. Т. 4. С. 211—258.
34. Зеленогорский Ф. А. Влияние философии Шеллинга // Записки Императорского Харьковского ун-та. 1893. Кн. 4.
35. Зеленогорский Ф. А. И. Г. Шад // Записки Императорского Харьковского ун-та. 1896. Кн. 2.
36. Зеленогорский Ф. А. И. Г. Шад. Логика и психология // Вопросы философии и психологии. 1895. Март, ноябрь.
37. Зеленогорский Ф. А. И. Г. Шад. Institutiones juris naturae. Харьков, 1900.

38. [Есикорский Ст.] Фихте И. Г. Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии. Опыт принудить читателя к разумению / Пер. Ст. Е(сикорск)ий. Харьков: Харьк. ун-т, 1813.
39. Каменский Э. А. А. И. Галич. М.: ИФРАН, 1995. 229 с.
40. Каменский Э. А. Еще о школе Шада. Послесловие к публикациям перевода докторских диссертаций Густава Адольфа Гесса де Кальве и А. Дудровича // Кантовский сборник. Вып. 9. Калининград: Калининградский ун-т, 1984. С. 130—134.
41. Каменский Э. А. Послесловие к публикации перевода докторской диссертации Иоанна Любачинского // Кантовский сборник. Вып. 6. Калининград: Калининградский ун-т, 1981. С. 129—133.
42. Каменский Э. А. Философские идеи русского просвещения. М., 1971.
43. Кравец И. Н. Иоганн Шад — профессор философии Харьковского университета начала XIX века // Философские науки. 1960. № 4. С. 120—131.
44. Лавровский Н. А. Эпизод из истории Харьковского университета. М.: Университетская тип. (Катков), 1873. 58 с.
45. Любачинский Ив. Логика. Харьков, 1817.
46. Любовский П. Опыт логики. Харьков, 1818.
47. Неизвестные страницы биографии Иоганна Баптиста Шада (1804—1816 гг.) // Философия Фихте в России. Оренбург: Оренбургский гос. аграрный ун-т, 1996. С. 33—41.
48. Пашкова А. А. Кант и философия на Украине начала XIX века // Критические очерки по философии Канта. Киев: Наукова думка, 1975. С. 299—322.
49. Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. СПб., 1864. Т. 1.
50. Сухомлинов М. И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. СПб., 1889. Т. 1.
51. Сухомлинов М. И. Материалы для истории образования в царствование императора Александра Первого.
52. Талызин М. Логика. СПб., 1827.
53. [Шад И. Б.] Биография И. Б. Шада из «Нового некролога немцев» (1834. Вып. 12. С. 34—47), С. 33—42.
54. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 122—129.



## Глава 3

### ОТНОШЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ И. Г. ФИХТЕ В РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА)

Кант отправлялся в «критике чистого разума» от такой точки рефлексии, на которой даны время, пространство и некоторое многообразие созерцания — даны и уже наличны в Я и для Я. Мы вывели их теперь а priori, и вот они наличны в Я. Свообразие наукоучения, что касается теории, таким образом установлено, и мы покидаем нашего читателя теперь как раз у той самой точки, в которой поджидает его Кант<sup>1</sup>.

Тема «И. Г. Фихте в русской духовно-академической философии» самым тесным образом сопряжена с ранее предпринятыми нами исследованиями тем «Кант в русской духовно-академической философии» и «Шеллинг в русской духовно-академической философии». Генетически эта тема связана также, несомненно, с темой «Гегель в русской духовно-академической философии». Такое пристальное внимание духовно-академического философствования к философским системам немецкого идеализма имеет целый ряд причин и оснований. Причины эти можно разделить на внешние и внутренние.

К первому ряду причин можно отнести тот факт, что организационное формирование русских духовных академий относится к первой половине XIX века, когда русская философская культура, в том числе и духовно-академическая, была охвачена, даже на уровне культурологической моды, мощными влияниями различных школ немецкого идеализма. Особенно высоко было влияние шеллингианского и гегельянского философских учений. Кант занимал особое место в духовно-академическом философствовании. Большой интерес к нему сопровождался критически-сдержанным отношением к его философскому учению.

Для православного характера любого философствования в русских духовных академиях философская система Канта была, например, по мнению С. Н. Булгакова («Трагедия философии»), началом и основой почти всех философских ересей. А такой представитель Московской духовной академии, как П. А. Флоренский, в диспуте по поводу защиты своей диссертации «О духовной Истине» назвал Канта «чертом русского философствования».

Ко второму ряду причин активного обращения русского духовно-академического философствования к философским системам немецкого идеализма можно отнести типологические особенности построения и организации философского знания в стенах русских духовных академий. Дело в том, что на уровне генетической преемственности философская культура русских духовных академий видит свои корни в философских штудиях Киево-Могилянской и Славяно-Латино-Греческой академий и даже в философских традициях Киевской и Московской Руси. Структурно-типологические особенности русского духовно-академического философствования предстают как триединый блок широких тем, связанных органическим единством. Первой, единой и сквозной темой для русской философии вообще и для духовно-академической в частности является тема платонизма. Второй составляющей единого блока тем для русской духовно-академической философии является восточно-православное святоотеческое наследие, которое значительно позже в богословских трудах о. Георгия Флоровского будет охарактеризовано как неопатристический синтез — сложнейший комплекс философских интенций византийского богословия. Третьей составляющей для философствующих богословов и богословствующих философов русских духовных академий было отношение к ведущим философским тенденциям западноевропейской культуры. Нет никаких сомнений в том, что почти все основные системы немецкого идеализма в той или иной мере были представлены в русском духовно-академическом философствовании. Неполнота или скорее неравномерность репрезентации состояла в том, что, помимо активного интереса к философским системам Канта, Фихте, Шеллинга или Гегеля, отдельные мыслители русских духовных академий проявляли значительный интерес к европейским мистическим философским учениям Фомы Кемпийского, Сен-Мартена, Бёме, Якоби, Эккартсгаузена и т. д.

Таким образом, в триедином синтезе русского духовно-академического философствования встретились идеи разных исторических эпох и разных культурных регионов. Платонизм византийского богословия, через славянские переводы сочинений великих каппадокийцев и сочинений Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита встретился с платонизмом немецкого идеализма, который, в согласии с гегелевской теорией филиации философских идей, нашел свое наиболее открытое и яркое воплощение в философском учении Шеллинга о мировой душе. Этим своим учением шеллингианство прямо и непосредственно было обращено к философии Платона и ее последующим христианизированным неоплатоническим модификациям. Общеизвестно, что одной из сложнейших проблем платонизма и неоплатонизма был вопрос о конкретном механизме индивидуализации Мировой Души в вещи и в индивидуальным души. И, очевидно, совсем не напрасно П. А. Флоренский в работе



«Общечеловеческие корни идеализма» проводил мысль о том, что философия русских духовных академий генетически напрямую связана с афинской Академией Платона.

Включение философской системы И. Г. Фихте в большую четверку немецкого идеализма конца XVIII—первой половины XIX веков стало уже традиционным в историко-философских исследованиях. Однако, подобное положение сформировалось далеко не сразу. Объяснить феномен почти глобального непонимания философского учения Фихте его современниками совсем не просто. Сам немецкий мыслитель был при этом убежден в том, что общая тенденция его философии в определенных и значительных чертах схожа, с одной стороны, с тенденцией философии Канта, а с другой стороны, с тенденцией философии Якоби. По глубокому убеждению Фихте, генеральная линия его философского учения совпадала с тенденцией всякой новой философии, которая в основных своих проявлениях была ориентирована на опыт и опытное знание.

«Внутренний смысл, душа моей философии состоит в том, — писал Фихте в работе «Ясное, как солнце сообщение широкой публике о сущности новейшей философии», — что человек не имеет вообще ничего, кроме опыта; человек приходит ко всему, к чему приходит, только через опыт, только через самую жизнь. Все его мышление — несистематичное или научное, обыкновенное или трансцендентальное — исходит из опыта и имеет своей целью опять-таки опыт»<sup>2</sup>.

Очевидно, есть определенный смысл предпринять предварительную попытку осмысления и аналитической характеристики основных положений философского учения Фихте перед тем, как непосредственно перейти к изложению основной нашей темы «И. Г. Фихте в русской духовно-академической философии».

Сам Фихте назвал свою философскую систему наукоучением. Сразу же необходимо заметить, что эта философская система относится к редкому типу философских учений, построенных на чисто априорных и дедуктивных принципах и началах. Об этом немецкий мыслитель писал в своей работе «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности» прямо и однозначно: «Наукоучение, долженствующее охватить в себе всю систему человеческого духа, принуждено избрать этот путь [путь дедукции. — А. А.] и спускаться от общего к частному»<sup>4</sup>. И далее: «Таким образом наукоучение выводит, совершенно не принимая во внимание восприятия, а priori то, что, согласно ему, должно происходить именно в восприятии, т. е. а posteriori». Дедуктивность и априорность породили определенный стиль философского дискурса, который в определенной мере можно охарактеризовать как декларативный. Можно полагать, что именно яркие и резкие декларации Фихте о собственной философской системе так раздражали его известных и неизвестных современников. немногим, например, могло понравиться заявление о том, что именно наукоучение способно в основных и общих чертах исчерпать все человеческое знание. Более того, именно только наукоучение способно различать эти основные черты и подразделять основные виды знания; в нем поэтому находится объект всякой возможной науки и тот способ, которым возможно и необходимо

трактовать этот объект, вытекает в нем из связи объекта со всей системой человеческого ума и из законов, которые действуют в этой области.

Вряд ли есть серьезные основания предпринимать попытку общей характеристики судьбы фихтеанского учения в русской духовно-академической философии без учета влияния фихтеанства на всю русскую философскую мысль. Здесь эта задача перед нами не стоит — эта тема будет раскрыта во всей совокупности глав и разделов общего исследования. Для нашего частного исследования достаточно лишь указать, что мы имеем ввиду эту тему как самый общий фон, чтобы не создалось впечатления об исключительной соотнесенности темы «Фихте» с русской духовно-академической философией. Тем более, что эта тема не настолько ярка и не настолько содержательна по общему объему, как темы «Кант в русской духовно-академической философии», «Шеллинг в русской духовно-академической философии», «Гегель в русской духовно-академической философии» и т. д.

Исторически сложилось так, что центром русского фихтеанства стал Харьковский университет — именно здесь относительно долго жил и работал «живой посланец немецкой философии». Именно такой образ употребил в «Очерках русской философии» Г. Г. Шпет, характеризуя философское учение профессора Харьковского университета Иоганна Баптиста Шада. Исторически также сложилось, что изучение и пропаганда философского учения Фихте почти всегда были связаны с распространением философского учения И. Канта. Именно поэтому широкий круг преподавателей философии Харьковского университета (И. Б. Шад, И. Т. Гриневич, И. Кронеберг, А. Дудрович, Т. Осиповский, А. Стойкович, Л. Якоб, П. Любовский) в своих рассуждениях о Фихте всегда соотносили последнего с Кантом.

В философской культуре России XIX века сложились достаточно устойчивые связи между университетами и духовными академиями. Особенно сильны эти связи были на уровне функционирования философских идей и учений. Поэтому такая значительная работа Шада, как «*Absolute Harmonie des Fichten System mit der Religion*», не могла остаться незамеченной в общем философском содружестве Харьковского университета, Киевского университета св. Владимира и Киевской духовной академии. Шад создал философскую школу последователей фихтеанской философии и очень многие из его учеников (Г. Хлапонин, П. Ковалевский, И. Гриневич, А. Гевлич, П. Бразоль, Ст. Есикорский, П. Любовский, А. Дудрович, И. Любачинский, М. Павлов) имели прямые и косвенные контакты с широким кругом представителей духовно-академического философствования. Например, книга Ст. Есикорского «Опыт исторической очевидности Промысла Божия у всех народов и во всех веках» (Харьков, 1822) в большей мере соответствовала проблематике духовно-академического философствования, чем светскому направлению университетской философии.

В Киевской духовной академии сформировалась так называемая философская школа киевского теизма. У истоков этой школы стоял епископ Иннокентий (Борисов), который возродил в новой академии философские тенденции Киево-Могилянской академии, соединив их с ведущими философскими тенден-

циями начала XIX века. Философские интересы еп. Иннокентия нашли свое выражение в лекционных курсах по основному, догматическому и моральному богословию, которые были опубликованы в книге «Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, изданный по случаю 50-летнего юбилея (1819—1869)» (Киев, 1869).

В своем общем обращении к немецкой философии XIX века, которая, как мы уже отмечали выше, была одной из составных частей русского духовно-академического философствования, еп. Иннокентий проявил необычайно большой интерес к философскому учению Фихте. Кантовский дуализм был, для ректора Киевской духовной академии заведомо неприемлем ввиду его религиозного истолкования. Метафизические порывы Шеллинга были для еп. Иннокентия достаточно нестабильным опытом философствования в рамках богословской интерпретации сущности Божества. Наибольший интерес еп. Иннокентий увидел в метафизическом анализе и систематическом единстве этики Фихте. Киевский мыслитель с большим уважением относился к «Наукоучению» Фихте: «Нигде разум человеческий не выказал такого усилия, как здесь», утверждал он в лекции «О религии вообще», поясняя проблему соотношения веры и религиозного учения в терминах философской системы Фихте. Человек как разумная сущность, рассуждал в своих лекциях киевский богослов, имеет в себе идею высшей религии, которая пребывает в духе. Этот дух является сферой бытия абсолютного фихтеанского Я, которое обеспечивает связь всего видимого и невидимого. Высшее назначение религии — быть связью — побудило еп. Иннокентия поставить вопрос о ведущей роли духа. Именно мистический и иррациональный дух является, по его мнению, причиной формирования абсолютного Я. В анализ подобного превращения еп. Иннокентий включает особую способность человеческой самодостаточности приводить к осознанию общезначимости понятия Бога, а также врожденное неприятие пантеистического потенциала системы Фихте, разделяя мысль о единстве человеческого и божественного.

Еп. Иннокентий рассматривал первый уровень индивидуальной значимости как порожденный двумя противоположностями — Я и не-Я, при этом основной выступает не-Я, поскольку именно оно обуславливает значимость Я. За своей природой Я следует в бесконечность, — утверждал основатель философской школы киевского тензма, — и не может уведомлять себя о возможных ограничениях самого себя. «Что это за самоопределения... безграничной противоположности, которые, ограничивая наше Я, приходят к усмотрению Бога?» Подобная постановка вопроса позволила мыслителю прийти к определенному синтезу религиозных и философских первооснов, приравняв три основоположения «Наукоучения» Фихте к трем Ипостасям Бога. Так, например, в вышеприведенной цитате Бог в виде не-Я одной из своих Ипостасей впервые предстает перед человеческим познанием, которое в силу привести всю многозначность не-Я до единства и доходит до общей сущности, за которой снова видит Бога, но уже как высшую сущность. И только в подобной интеллектуально-духовной ситуации человек осознает в себе три идеи разума: идею сущности самой в себе, идею сущности абсолютно необходимой и абсолютно целой, а также законы

своей деятельности, которые она сама себе приписать не может, а только утверждает идею полной сущности (в разуме и в деятельности) в соотношении с абсолютным Я. Вывод их этих размышлений делался сугубо практический: если начала религии самоочевидны, а самоочевидность присуща каждому, то и религия должна быть в каждом. Очевидно, это один из немногих, если не единственный пример того, как идеи философии Фихте использовались для религиозного осмысления бытия. В этом случае религию и философию объединяло единое содержание осмысления.

Давая пояснения к элементам фихтеанской философии, включенным в структуру собственного философствования, особенно относительно нескончаемого сближения реального Я с абсолютом, еп. Иннокентий обосновывал такую нескончаемую невозможность полного развития разума человека в мире, что человек, достигнув такой полноты доскональности, стал полностью религиозным, потому что как первый акт познания исходит от Бога, так и остальные соотносены с ним. Только в таких условиях человек может почувствовать не только свою сущность, но и сущность Бога, только тогда Я погибло бы в не-Я. Интересно отметить, что у еп. Иннокентия Бог в наибольшей мере ассоциируется не столько с абсолютным Я, сколько с не-Я, со схожей бого-природой. Характеризуя содержание абсолюта, Фихте, по мнению еп. Иннокентия, ограничивал разум, направляя его к антропоморфизму. С этой целью он вычленил из Божества личность и назвал ее моральным порядком, поскольку не нашел более достаточного предназначения, которое в достаточной мере соответствовало бы достоинству человека. Это положение характеризует Фихте как утилитариста и соотносит его со взглядами новых философов — Бог проявляется в человеческих формах и в человеческом бытии.

Теоретические положения «Наукоучения» Фихте были очень близки еп. Иннокентию по своему духу, поскольку являли собой проекцию познанного абсолюта в человеческом разуме. Киевский мыслитель утверждал, что Фихте в своей философской системе обосновывал принцип всеохватывающего познания, тогда как Кант, рассмотрев Бога лишь со стороны подателя законов, объявлял все остальные стороны недоступными для человеческого разума, заменив при этом необходимость идеальных образов априоризмом.

Это предпочтение философской позиции «Наукоучения» Фихте при сопоставлении с критицизмом философской системы Канта было явлением далеко не частым и заметно выделяло еп. Иннокентия из среды его философских коллег по Киевской духовной академии. Например, профессор философии этой же академии И. М. Скворцов, который читал на латинском языке (из-за неразвитости, по его мнению, русской философской терминологии) по введению в философию, логике, метафизике, моральной философии и истории философии, уделял в своих лекциях много внимания немецкой философии от Канта до Шеллинга, но Фихте не очень любил и посвящал последнему относительно мало времени. Докторская диссертация И. М. Скворцова носила название «Критическое обозрение Кантовой Религии в пределах одного разума»<sup>3</sup>. Выделив три достоинства, или три истины, открытые Кантом, а именно: что разум наш недостаточен в познании вещей сверхчувственных; что начала нравствен-

ные, основанные на понятиях удовольствия и неудовольствия, не нравственны; что человек по природе поврежден или развращен, Скворцов сформулировал два своих возражения против самого Канта. Он выступил против деизма религии Канта, отделяющей Бога от человека и человека от Бога, и против натурализма, не допускающего ничего сверхъестественного и поклоняющегося одному практическому разуму. Именно неприятие тех или иных сторон философского учения Канта привело Скворцова к редкому для него признанию определенных достоинств фихтеанского философствования. А как представитель философской школы киевского теизма, он придавал большое значение выведению трех основоположений в философской системе Фихте, которые преодолевали формализм Канта, не исключая при этом реализма понятий. Наибольшее внимание Скворцов обращал не на субъективизм кантианского учения, а на опасность появления пантеизма, натурализма и реализма, на необходимость допустить существенную связь между сущностью вещи и истинно-реальной сущностью *не-Я*. Все эти рассуждения содержатся в «Последнем сочинении Иоанна Михайловича Скворцова»<sup>4</sup>, которые были изданы посмертно и являлись как бы духовным завещанием мыслителя. «А почему нельзя положить два, а не одно начало в основание философии?»<sup>5</sup> Этот вопрос Скворцова лежал уже в русле логики философии тождества Шеллинга и вел к абсолютному тождеству Гегеля. Как профессиональный историк философии, Скворцов обладал способностью к одновременному охвату широчайшего круга философских проблем, достижений и поисков, а анализируя исторический период от Декарта до Фихте, он обращал особое внимание на формирование понятий картезианского *яго* и фихтеанского *Я*. Результатом частичной ассимиляции фихтеанских идей можно считать замечательный вывод, к которому Скворцов пришел в своей последней работе: «Необходимо, чтобы во мне уже была истина, чтобы я принимал что-либо за истину»<sup>6</sup>.

Профессор Киевской духовной академии архимандрит Феофан (Петр Семенович Авсенеv) по своим философским пристрастиям был поклонником шеллингианской философии. Из его духовного наследия до нас дошли «Записки по психологии», опубликованные в выше уже упомянутом «Сборнике из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии...». Конечно же, особый интерес мыслителя привлекли психологи шеллингианской школы, такие как Краус, Бурдах и Шуберт. Именно в трудах последнего из них он нашел кладезь премудрости и почитал его своим философским учителем. На первый взгляд, создается впечатление, будто философское учение Авсенева совершенно выпадает из рассматриваемой нами темы «Фихте в русской духовно-академической философии». В исследованиях по истории русской философии ни у В. В. Зеньковского, ни у Г. Г. Шпета при описании философских взглядов Авсенева фихтеанские идеи никак не просматриваются.

Выше мы уже отмечали, что философские взгляды Фихте были значительно менее популярны, чем учения Шеллинга и Гегеля. Вопрос о философском влиянии Фихте на рядового профессора Киевской духовной академии можно было бы считать более чем второстепенным, если бы не одно обстоятельство, которое связано с тем, что учеником Авсенева был П. Д. Юркевич. Послед-

ний же и в лекциях, и в сочинениях достаточно четко выявил свое отношение к философскому учению Фихте. Это обстоятельство позволяет надеяться, что при более пристальном историко-философском анализе может быть выявлена взаимосвязь философских учений Фихте и Авсенева. Такое внимательное отношение к указанному здесь историко-философскому сюжету мы нашли в диссертационном исследовании Н. А. Куценко «Идеи этики категорического императива в академической философии Украины первой половины XIX века» (Киев, 1993). В мировоззренческих построениях Авсенева очень интересной предстает его общая оценка содержания новой философии, которое в основных своих чертах почерпнуто им у Канта и Фихте, особенно в вопросах познания сущности человеческого бытия и свободы. Кантовский разум и фихтеанское Я, — писал в своих «Заметках по психологии» Авсенев, — очень органично вписываются в идею души, а наполнение этих понятий содержанием ведет к основному выводу о единстве общечеловеческой души с верховным добром, что, в свою очередь, ведет к моральному пантеизму. В рамках своих психологических интересов Авсенев предпринял очередную попытку объединения религиозного и философского объяснения мира, причем и не только на основании философских учений Шеллинга и Шуберта, но с привлечением философских достижений Канта и Фихте.

Первым профессором философии Московской духовной академии был выпускник Санкт-Петербургской духовной академии В. И. Кутневич, но при описании оригинального философствования московской школы философского теизма обычно упоминают имена Ф. А. Голубинского, В. Д. Кудрявцева-Платонова, А. И. Введенского, которые представляли философию в своей академии на протяжении всего XIX века. Голубинский был основателем теистического философского учения о Бесконечном Существовании, построенного на интуиции о Бесконечном Бытии. Он был одним из немногих, кто четко осознавал задачу философского обоснования православия и считал немецкую философию одним из важнейших элементов в решении этой задачи. Общий интерес русского мыслителя к немецкой рационалистической философии очень органично соединялся с интересом к иррационалистической линии философствования, представленной такими именами, как Я. Бёме, Ф. Баадер, П. Пуаре и т. д. При жизни Ф. А. Голубинский опубликовал лишь одну статью — «Содержание и история учения о конечных причинах или целях»; его «Лекции по философии» (вып. 1—4) были опубликованы в 1871—1898 годах по студенческим записям, уже после смерти христианского философа. Выявить степень философского влияния «Наукословия» Фихте на мирозерцание Голубинского достаточно сложно. Даже такой тонкий историк философии, как Г. Г. Шпет, пишет о Голубинском в связи с Фихте достаточно глухо и невнятно. Например, относя философию русской духовной академии к вольфианцам, Шпет подчеркивает наличие глубоких знаний о «Критиках» Канта, знакомство с обманчивым алогизмом Якоби, «с пропитанным потом наукословиями Фихте, с парениями Шеллинга». Именно Якоби, по мнению Шпета, помог Голубинскому занять такую философскую позицию, которая, в свою очередь, помогла совместить платонизм с кантианством, а идеализм Фихте с идеализмом философских учений Шеллинга и Гегел

К первой половине XIX века относится и философское творчество архимандрита Гавриила (Воскресенского), который был выпускником Московской духовной академии, служил в Санкт-петербургской духовной академии, а затем и в казанском университете. Именно в Казани вышли в свет его основные философские труды «История философии» (1839—1840), «Философия Правды» (1843), «Слова поучительные» (ч. 1—2, 1850).

В связи с нашей общей темой обратимся к части IV «Истории философии». Необходимо отметить, что составной частью русской философской культуры XIX века были многочисленные переводные «Истории философии». Значительная часть переводов этих учебников была выполнена представителями русской духовно-академической философии. Можно вполне считать, что в этих книгах содержался широкий круг сведений о философии (от античной мысли до немецкой философии XIX века). По этим книгам философия изучалась в академиях и университетах. Однако невозможно переоценить значение появления отечественных учебников по истории философии. Первым в этом историко-философском жанре выступил А. И. Галич со своей «Историей философских систем в 2 ч.» (СПб., 1818—1819), но его труд был явлением университетской, а не духовно-академической философии.

Архимандрит Гавриил в своей «Истории философии» раздел о философии Фихте назвал «Трансцендентальный идеализм Фихте». Первый параграф этого раздела посвящен, конечно, трактовке Канта, так как Фихте приступил к своему философствованию на основании начал критической философии. Основная линия в общей теоретической стратегии Фихте по отношению к Канту строится на желании возвести критическую философию на ступень очевидных знаний и построить теорию знания на несомненных началах, но, в отличие от Канта, не заостряя особого внимания на анализе структуры разума. Философское творчество Фихте было достаточно велико и разнообразно, но основные философские идеи, характеризующие его систему в целом, были изложены мыслителем в «Наукословии». Цепь этого сочинения, — писал архимандрит Гавриил, — состоит в описании всеобщей возможности начал в их отношении к материи и форме, в определении главных начал для всех наук, в приведении всего человеческого познания к общему систематическому составу. Что же это за начало, поставленное Фихте во главу угла? Начало философии Фихте интерпретировалось в «Истории философии» архимандрита Гавриила следующим образом: «Делимое Я и делимое не-Я ставится через отрешенное Я, и в отрешенном Я; так как две вещи сами собою взаимно одна другую ограничивают»<sup>7</sup>. В дальнейшем это начало разделялось на два противоположных предположения: Я есть нечто ограничиваемое через не-Я; Я есть начало, полагающее границы тому, что есть не-Я. В истории философии эти два положения породили целую войну Идеализма и Реализма, и поэтому Фихте всячески старался отыскать любые возможности для прекращения этой войны и отыскания условий согласия между Идеализмом и Реализмом. Именно на пути подобного согласия Фихте и надеялся найти истинную систему философского знания, снимающую в себе все противоречия предшествующей философии. Система доказательств Фихте была такова: 1) если Я ограничивается через не-Я, то не-Я, или вселенная, есть нечто

неограниченное и беспредельное, а Я ограничено, имеет пределы. 2) С другой стороны, если не-Я ограничивается через Я, то Я есть беспредельное, неограниченное, а не-Я вполне ограничено, имеет пределы. При этом все представления Я и не-Я действуют взаимно. Почти всегда одно из двух начал должно представляться как неограниченное и в этом состоит основание «мирословных», по выражению русского историка философии, противоречий Канта, который, как известно, старался согласовать их через рассмотрение мира в следующих отношениях: в отношении к явлениям; и в отношении к «предлежательным бытиностям» или существам самостоятельным. Фихте же рассматривал эти начала и примирял их несколько иначе: если мир, рассматриваемый как не-Я, которым определяется Я, есть, то мир вполне ограничен. Деятельное начало в философии Фихте функционирует следующим образом: Я полагает себя определяющим началом от не-Я. Практическое Я соединяется с теоретическим Я в одном и том же Я посредством того, что первое имеет отношение к последнему, как причина относится к действию. По беспредельной деятельности Я определяет прежде всего самого себя как определяющее, а определяющим предполагается определяемое. Таким образом, наше Я действует по своему стремлению к «вннословности». Из-за неразработанности русской философской терминологии архимандриту Гавриилу по ходу написания своей «Истории философии» самому приходилось придумывать русские эквиваленты для замены изощренных немецких терминов. Самым общим уровнем порядка в системе Фихте был Бог, который, по его мнению, далеко не является чем-то самобытным. В философской системе Фихте самобытность может проявить себя только лишь в пространстве и времени и, следовательно, является неким материальным образованием и, соответственно, не может быть Богом.

Бог существует только в Я; потому что Я мыслю о нем; Я сам произвожу его, как высочайшую идею нравственного порядка в мире. Вне меня Бога нет, он существует только во мне. Бог, по Фихте, есть возвышенное произведение человека, есть результат человеческого сознания, человеческой нравственности. Из этих рассуждений Фихте легко следует вывод о том, что Я царствует над всем бытием, что Я является началом, источником и центром всего, что Я является самобытным существом и независимой причиной, а самое главное — Я свободно.

Подобный ход размышлений никоим образом не мог удовлетворить православного богословствующего философа, и он прямо и однозначно заявил, что такой образ мыслей ведет к безбожию и прямо назвал Фихте безбожником. Что это за Бог, — писал православный критик, — которому не прилична отпущенная самобытность? Что это за Бог, которого называют подлежательной идеей и отказывают в статусе бытийности вне этой идеи? Нельзя смешивать бытийность Бога с телесной бытийностью, но необходимо помнить о том, что идея Бога прочно зафиксирована как в уме теоретическом, так и практическом, а посему ей «прилична и предлежательная бытность».

Русская духовно-академическая философия в своих достаточно устойчивых пристрастиях к немецкой философии почти всегда спотыкалась в сфере понимания и истолкования учений о Боге. Кант шокировал своей работой «Религии



в границах одного только разума», Шеллинг — своим учением о Мировой Душе, Фихте, как мы сейчас увидим, со своим учением о Боге, также оказался неудобен в деле построения философии православия. Архимандрит Гавриил в своей критике фихтеанского понимания Бога выдвинул два уровня возражений: 1) Понятие нравственного порядка в мире само в себе не включает ничего более, как понятие самого человека в условиях своего долженствования. таким образом, и человек, и Бог делают одно и то же. Но при этом природа Бога несовместима с ограниченной природой нашего Я, а еще больше божественной природе противна склонность нравственной природы человека ко злу. 2) Архимандрит Гавриил недоволен также тем, что Фихте расторг союз между счастьем и нравственностью. Счастье, рассматриваемое само по себе, совершенно не является злом, но оно, по мнению русского историка философии, по необходимости должно сопрягаться с нравственностью. Совершенно невозможно понять, каким образом человек как существо одновременно умственное и чувственное может быть «отрешенно совершенным без счастья?» Итак, помышляя о Боге, как виновнике нравственности, непременно надобно помышлять о Нем как о виновнике счастья. Общий вывод, который сделал архимандрит Гавриил, таков: недостаточное внимание к проблеме человеческого счастья делает этику и богословие Фихте «пустыми мечтами».

Завершая раздел «Трансцендентальный идеализм Фихте», архимандрит Гавриил обобщил свои критические замечания следующим образом: изложив принципы и постулаты своей философской системы, Фихте был достаточно далек от их последовательного воплощения; он «изменялся по взглядам своей системы»; в одном месте он идеалист, в другом реалист, в одном начинает с деятельности, а в другом с бытия Бога. При этом бытие Бога понималось им как единственная форма деятельности, как жизнь чистая, независимая и запечатленная одновременно в мире и сознании. Поначалу философское учение Фихте обратило на себя внимание философского мира, но не сумело удержать всеобщего уважения. Чуть ли не единственной заслугой Фихте, по мнению его критика, было то, что автор «Наукословия» сумел расположить умы современников «к учению противусенсуальному».

К середине XIX века в России выросла целая плеяда блестящих представителей духовно-академического философствования. Среди наиболее известных можно назвать В. Н. Карпова, С. С. Гогоцкого, П. Д. Юркевича и многих других. Расцвет их философской деятельности и публикация их основных сочинений хронологически переходит рубеж середины века, и поэтому историко-философский анализ взаимосвязи их философских воззрений с философской системой Фихте мы переносим во вторую главу второй части нашего коллективного исследования.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Фихте И. Г. Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности // Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1994. С. 433.

- <sup>2</sup> Там же. С. 676.
- <sup>3</sup> См.: ЖМНП. 1838. Янв.
- <sup>4</sup> См.: Труды Киевской духовной академии. 1863. № 8.
- <sup>5</sup> Там же. С. 516
- <sup>6</sup> Там же. С. 520.
- <sup>7</sup> *Гавриил, архим.* История философии. Казань, 1839. С. 95.



## Глава 4

### ФИХТЕ И УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НАЧАЛА XIX—СЕРЕДИНЫ 50-х ГОДОВ XIX ВЕКА

Российская фихтеана началась с дискуссии 1804 года в Академии наук о возможности избрания в нее Фихте и с приезда в Харьковский университет в том же году *Иоганна Шада* (1758—1834), профессора Иенского университета, а в Московский университет профессора Геттингенского университета *Иоганна Буле* (1763—1821). Эти немецкие профессора прибыли в Россию не просто как профессиональные философы, но и знатоки Фихте.

За плечами Шада, ставшего первым профессором философии в Харьковском университете, было несколько томов, специально посвященных Фихте (см. 1). Причем какую-то часть этих работ читал сам Фихте, одобрявший взгляды Шада.

Будучи первоначально популяризатором знания о философии Канта, Фихте и Шеллинга, Шад испытывал их перекрестное влияние по отдельным вопросам, но затем склонился к философствованию в духе Лейбница, которого почитал глубочайшим философом и христианином и у которого, по собственному его признанию, заимствовал лучшие мысли, положенные в основу его «совершенно христианской философии». Основная заслуга Шада в распространении идей Фихте в России связана с его покровительством публикации в 1813 году перевода на русский язык работы Фихте «Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии» (переводчик — Есикорский). При профессорстве Шада в Харьковском университете было защищено несколько философских диссертаций, которые также стали источником распространения в России идей немецкой философской классики, в том числе идей Фихте, и их критики с позиций христианской религии.

Как и Шад, в двойственной роли по отношению к философии Фихте выступил Буле. Уже в качестве московского профессора он опубликовал в Германии шестой том своей «Истории новой философии», где Фихте отведен целый

раздел (2). Поскольку в университете Буле читал также курс истории философии, то, видимо, идеи этого курса соответствовали взглядам на Фихте, выраженным в этой «Истории новой философии».

Будучи распространителем сведений об идеях Фихте, Буле, вместе с тем, был их критиком. В издававшемся «Иваном Буле» журнале «Московские ученые ведомости» мы находим рецензию на книгу немецкого профессора Г. Р. Тревирана «Биология, или Философия живой или одушевленной природы» (Геттинген, 1804), в которой негативно оцениваются все спекулятивные немецкие натурфилософские системы, в том числе системы последователей Канта, Фихте и Шеллинга, и им противопоставляются как носители «истинных философских видов и понятий» «славнейшие» и «остроумнейшие» натуралисты Бюффон, Робине, Бонне, Блюмменбан, Георг Форстер и... Кант (3, с. 357). (Подробнее о трудах Шада и Буле, посвященных Фихте см. выше, гл. 2.)

Первым русским по происхождению профессором в Москве, который откликнулся на философию Фихте, стал *И. И. Давыдов* (1794—1863). Из всех немецких философов Давыдов предпочитал Шеллинга. Но шеллингианцем он не был, хотя пострадал от официальных властей за «шеллингианство»: он стремился к философии, которая бы сочетала «истины отвлеченные» и «основание опытности».

Фихте включался Давыдовым в число «пяти главных развитий ума человеческого», выражающихся «преемственно в философии Лейбницем, Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем» (4, с. 386), а в более узком смысле в «кантово направление», состоящее из «сект» Бутервека, Фихте, Бардили и Шеллинга (5, с. 113). Философия Фихте, по Давыдову, это трансцендентальная философия Канта, рассматриваемая только со стороны чисто субъективной, идеальной, умственной, в которой *не-Я* исследуется только в соприкосновении с *Я* (4, с. 388—389). Благожелательно относясь к фихтевой идее «могущественного *Я*», Давыдов теологизировал ее, полагая, что идеи истинного, доброго, изящного как начал философии вложил в *Я* всевышний. В определенном смысле позитивно Давыдов оценивал также фихтево определение философии как «наукословие», называя его из всех определений философии «ближайшим к истинному» (6, с. 38), хотя свое понимание философии он не считал «ни Вольфовым, ни Кантовым, ни Фихтевым, ни Шеллинговым».

Своего рода парадоксом в истории преподавания философии в *Петербургском* университете явилось то, что здесь работал не только самый объективный для своего времени истолкователь философии Фихте — А. И. Галич, но и самый репрессивный по отношению к светским и церковным властям профессор из Австрии А. А. Фишер (1799—1861), которого министр просвещения П. А. Шеринский-Шихматов в докладной записке царю в 1850 году противопоставил «зловредным» Канту, Фихте и Шеллингу. (Сначала Фишер служил в Петербургском главном педагогическом институте, с 1832 года в одноименном университете, а в 1843—1853 годах — в Петербургской духовной академии.) Правда надо отдать Фишеру должное: в годы гонений на философию он все-таки противостоял совсем уж ретроградной «антифилософской партии».

Как же проявил себя Фишер в качестве истолкователя философии Фихте? Весьма однобоко. Он исходил из того, что Фихте, «совершенно вопреки намерению Канта», пожертвовал теории «действительным бытием телесных предметов как неудобосогласимым с теорией» и допустил чистый идеализм как такое учение, которое только одно сообразно с разумом (7, с. 15—16).

В петербургском университете, оформившемся в 1819 году на базе Главного педагогического института, рецепция идей Фихте началась позднее, нежели в Москве и Харькове. Но зато здесь работал профессор А. И. Галич (1783—1848), перу которого принадлежит наилучшее для России первой половины XIX века изложение и истолкование философии Фихте, как, впрочем, и многих других зарубежных философов. В своей «Истории философских систем» Галич отвел Фихте не очень большой, но специальный раздел (примерно 0,5 нынешнего авторского листа) (8).

Галич гораздо больше симпатизирует философии Шеллинга, нежели философии Фихте. Фихте-де только в малой степени предчувствовал новые пути в философии: главное тут в том, что Фихте обнимал только духовную область, тогда как Шеллинг охватил и вещественную. Философия Шеллинга оказалась, по Галичу, столь плодотворной, что Фихте начал заимствовать из нее для своего наукословия.

И тем не менее, в глазах Галича, Фихте — муж «необычайной силы и пронизательности духа», герой «по возвышенным помыслам и гражданским добродетелям» (там же, с. 224). Его «Наукословие» — это «самостоятельная и всеобъемлющая система познания», строгая наука, сравнимая по строгости и последовательности с философией Спинозы, подобная, по «путям построения», математике, раскрывающая материю и форму познанию из одного начала и приводящая в гармонию теоретическое направление ума с практическим (там же, с. 224—225). Галичу первому из русских выпала задача истолковать суть фихтевой базовой связки Я—не-Я, и он весьма неплохо в ней разобрался, разграничив «обыкновенное» я, низшая деятельность которого утверждает, т. е. признает внешний мир, и чистое, безусловное Я, которое одновременно есть и мыслящий субъект («мыслящее подлежащее»), и предмет одновременно. С точки зрения безусловного Я природа «есть мертвый чувственный мир, осадка размышления, ничтожный призрак, — только препопа и граница развивающегося в беспредельность духа, но граница, которую он необходимо сам себе воздвигает и которую столь же мало может отстранить, сколь мало может спящий отстранить свои грезы» (там же, с. 229).

Уж одно то, что Галич не пошел по пути солипсизации философии Фихте, по пути немецких обывателей и дам, свидетельствует о проявленной им значительной историко-философской глубине.

С именем Галича связано зарождение в России антропологического направления в философии, и поэтому неудивительно, что самой блистательной заслугой наукословия профессор посчитал то, что оно возвышало нашу человеческую природу над всеми ограниченностями вещественности и «вселяло человечество в страны идеалов» (там же, с. 240).

Весьма глубокой оказалось и критика Галичем философии Фихте. Он подметил, пожалуй, одно из наиболее существенных противоречий в фихтевом «Наукоучении» — рассогласованность между его собственно гносеологическими и онтологическими посылаками. По словам Галича, наукословие «смешивало логические условия мышления с условиями бытия и существенного знания, а потому и обольщало только софизмами» (там же). Обнаружил Галич логическое противоречие и в тезисе Фихте о «безусловном» начале — Я, в существе, которое на самом деле не является таковым, ибо ограничено в познании, со стороны не-Я, а также ограничено в этике (со стороны блага). «Наукословие», по Галичу, неправоммерно «поглощало в мыслях величественную вселенную, которая поглощает нас самым делом», исключало Бога «из ряда существ действительных» и «содержало в себе вообще множество странных толков, несовместных с так называемым здравым смыслом и с порядком вещей житейских и гражданских» (там же, с. 240—241).

Отметил Галич также и «поразительное несходство» между прежними мыслями Фихте о мире, где он начинает с деятельности нашего Я как единой существенности, и мыслями позднейшими, по которым «все, что человек ни делает, ничтожно», а поэтому основание философии не есть наше лицо или Я, а божественная идея. «Не человек любит божественную идею, но сия идея любит и объедает себя в нем. Всякое бытие есть живое и в себе деятельное, — божественное, чистое, таинственное, почиющее и теряющееся в своем существе» (там же, с. 242).

Главная трудность в процессе распространения в России философии Фихте, как и других классиков немецкой мысли, заключалась не в познавательной, а в идеологической сфере. «Основной вопрос» рецепции Фихтевой философии сводился к вопросу о том, насколько противоречит эта философия христианству вообще и в особенности православию как господствующей религии, с догмами которой было обязательно согласование любой новой идеи. И уже одно то, что Фихтево наукоучение, как выражался, скажем, Галич, «исхищряло Бога из ряда существ действительных» (что не совсем верно), обрекало философию Фихте в стране официального теизма на отторжение в целом. Проблема субъективного «крена» в философии Фихте была уже вторичной. В этом отношении российским критикам Фихте ничего не нужно было открывать заново: тезис о «трансцендентальном эгоизме» Фихте получил широкое хождение в Германии. Удивительно другое: несмотря на столь неблагоприятные для философии Фихте исходную идеологическую и социально-психологическую атмосферу, все-таки уже в начале XIX века в России нашлись даже официальные университетские профессора, попытавшиеся позитивно оценить хотя бы некоторые идеи немецкого философа, прославившего и своими симпатиями к Французской революции и своим религиозным свободомыслием, и своим гносеологическим радикализмом, за которым явно просматривалась ценностная установка на идею свободы.

В исторических обстоятельствах, когда «либеральный» период царствования Александра I заканчивался, весьма демонстративно выглядело изложение Галичем философско-исторических и общественно-политических идей Фихте: его,

по терминологии русского философа, «изысканий о предметах космополитики» (о назначении человечества и свободного общества), «изысканий политических» (о роли государства в приближении человечества к совершенству), «изысканий о должностях и правах частного лица» (в духе естественного права, демократического идеала, причем с элементами социализма).

Первые дореволюционные историки русской философии подметили, что Фихте нашел «некоторый отклик» у профессора Киевского университета *О. М. Новицкого* (1806—1884) (*Я. Колубовский*). Утверждалось, что Новицкий был ближе к Фихте, чем к Шеллингу (*В. Чуйко*), что он находился под влиянием Фихте (*А. Введенский*).

Действительно, некоторые элементы, навеянные фихтеанством, у Новицкого есть: философия Фихте входила в мыслительный материал Новицкого, когда он излагал свою концепцию. Но толковал он ее не совсем корректно: он утверждал, например, что Фихте, «отвергая вещь в себе, признавал *Я* первым произведением сознания, обращенного к самому себе» (9, с. 52), тем самым у Новицкого смазывалось значение фихтева *не-Я* в «проявлении» *Я*.

Правда, у Новицкого есть фрагменты, где Фихтева связка *Я—не-Я* изложена точнее: так у него некий философ «в ученом кабинете» (в котором вполне угадывается Фихте), утверждает, «что наблюдаемые предметы, конечно, существуют в нашем *Я*; мы их создаем в себе: но действительные внешние предметы не могут же войти в наше *Я*; и следовательно, в нем должны находиться только образы их и представления» (там же, с. 122). Новицкий же придерживался теории, согласно которой «непосредственные предметы чувственного наблюдения суть внешние, независимые от нашего сознания существующие действительности, и именно тела и их действия, или процессы».

Тела и их процессы подпадают сознанию и наблюдению оттого, что душа выступает к ним и поставляет себя в непосредственное с ними соприкосновение» (там же, с. 123—124).

Ничего общего с фихтеанством такая позиция «здорового смысла», базирующаяся у Новицкого на теизме, не имеет.

Общий дух философской концепции Новицкого — антифихтеанский, как впрочем, одновременно антишеллингианский и антигегельянский. Новицкий открыто упрекал Фихте за то, что тот «в своем “Наукоучении” замышлял произвести все бытие из чисто философических начал»; одновременно критиковались Шеллинг и Гегель, так как они «покушались своим философическим умозрением возвыситься, независимо от эмпирических условий, до абсолютного ведения всех вещей». Все вместе давало основание для вопроса с готовым ответом: «Станем ли защищать это самоуправство философии с бытием действительным» (10, с. 288).

Некоторые историки преувеличивали также влияние Фихте на профессора *Ришельевского лицея* в Одессе (на базе его возник Новороссийский университет) *И. Г. Михневича* (1809—1885). *А. Никитенко* даже утверждал, что из всех русских мыслителей Михневич более всего находился под влиянием Фихте. Работы одесского профессора не дают, однако, оснований для такого утверждения.

Главой новейших немецких философов, по Михневичу, является Шеллинг, тогда как система Гегеля — это преобразование системы Шеллинга. Фихте же — это преобразователь Канта. Главная задача науки, цитирует Михневич Фихте, «состоит в том, чтобы показать отношение мыслей или идей к их предметам. Для этого нужно подвергнуть исследованию мыслящий субъект, наше Я, а равно и то, о чем он мыслит и что, в отличие от Я, называется не-Я. Это исследование покажет, что наше Я сознает себя и что оно непосредственно проявляет себя, что кроме себя и своих изменений наше Я ничего не знает. Следовательно, у человека нет другого знания, кроме знания о самом себе и своих действиях; все за пределами этого — предположение, призрак и мечта» (11, с. 27) Цитата дает основание думать, что Михневич достаточно адекватно понимал самую сложную проблему фихтевой философии — диалектику Я—не-Я.

В изложении Михневича философии Фихте есть моменты, которые не акцентированы у других русских ее истолкователей. Так, не без основания он усматривал исходный пункт философского развития Фихте в его стремлении преодолеть кантовский дуализм «чистого» и «практического» разума, найти для них общее начало. Осознает он и происхождение субъективного крена Фихте. Философию Фихте одесский профессор толкует как порождение и продолжение попыток Канта, Юма и Беркли. При этом он ставит Канта выше Фихте. Фихте, мол, смелый преобразователь Кантовой философии, пошедший, однако, дальше Канта, у которого есть место вере. Фихте же веру уничтожил: «Не вида ничего, кроме себя, он хотел найти все в себе и потому перенес на свое Я не только все существа, сотворенные, но и самого Творца их, так что мир сделался для него совокупностью не вещей, а мыслей, и Бог обратился в чистую идею человеческого ума» (там же). Такая солипсизация Михневичем философии Фихте, несмотря на то, что сам он обратил внимание и на не-Я, доказывает, что одесский профессор не был под влиянием этой философии. Сам Михневич ратовал за философию, сродненную с религией — «истинную мудрость», которая, не выходя из границ ума, всегда готова преклониться перед верой там, где природой положен предел умственным изысканиям.

В первой половине XIX века во всех университетах сложилась мощная оппозиция всем направлениям немецкой спекулятивной философии, в том числе фихтеанству, эмпириков или полуэмпириков. Странник эмпиризма профессор Виленского университета (в 1807—1815 гг.) и его ректор Ян Снядецкий (до 1830) явился одним из наиболее непримиримых критиков немецкого идеализма, в частности, идеализма Канта, Фихте и Шеллинга.

В статье «О метафизике», имея в виду Канта, Фихте и других немецких идеалистов, он подвергает их философию не просто нигилистической, а прямо-таки оскорбительной критике, квалифицируя их «как обуреваемых фантастическими идеями» и часто представляющими «комическое зрелище». «Эти философы, согласно науке идеалистов, не хотят примириться с тем, что все наши познания берут начало от ощущений, ибо, по их мнению, чувственные впечатления являются скорее видимостью, чем реальностью; извлеченные из них знания якобы сомнительны, вследствие чего науки, покоящиеся на них, не имеют несо-



крушимой достоверности. Другие же, согласно науке “догматиков”, хотят прямо все вывести и доказать априори из принципов чистого разума: они желают прежде всего прямо на основании утверждения того же самого чистого разума убедиться в существовании тел и вещей. Они считают, что в разуме существуют якобы какие-то истины, какие-то врожденные принципы, которые он получил без помощи ощущений. Опираясь на это основание, они начинают с того, что устанавливают факт индивидуального бытия, устанавливают то, что называется Я; это Я они делят на *трансцендентальное* и *эмпирическое*. Основывая, таким образом, идею Я на терминологических конструкциях и трансцендентальных утверждениях, которые они почитают за высший принцип договоренности, они из самого чистого разума создают себе бога, мир и внешние вещи. Мне кажется, что такая философия не очень далека от фантазии того сумасшедшего, находившегося в венской лечебнице для умалишенных, который вбил себе в голову, что он является святой троицей, соорудил из своей кровати и постельных принадлежностей престол и «создал» небесную и земную твердь. То, что такая наука могла на короткое время появиться в XVIII веке и свихнуть головы немцам, доказывает не только склонность этого народа к абстрактным и преувеличенным спекуляциям; это явление доказывает еще неправильность такой постановки начального и общего образования, когда больше заботятся о внешней эрудиции и филологических знаниях, чем о том, чтобы укрепить разум точными и основательными науками, которые предохранили бы его от ложных наук» (12, с. 650).

В 1817 году в «Вестнике Европы» был опубликован отрывок из книги Я. Снядецкого, который буквально с яростью, с оскорбительными выпадами обрушился на Шеллинга. В адрес Фихте особых грубостей критик не допустил, но и из его кратких реплик было ясно, что Фихтеву философию Снядецкий совершенно не принимает, да и не понимает. «Фихте и Шеллинг, — утверждал виленской профессор, — выводят совершенный идеализм, отвергают всякое существо внешнее и не допускают никакой разности между понятиями и их существенностью»; «Фихте изобретает какое-то свободное действие, от которого происходит Я, и из этого Я он уже выводит все познания» (13, с. 258, 259). Никаких объективных и реалистических элементов в философии Фихте (и Шеллинга) Снядецкий вообще не заметил.

В 1839 году в качестве профессора философии Казанского университета архимандрит Гавриил (В. Н. Воскресенский) опубликовал в «Ученых записках», издаваемых университетом, раздел своей будущей книги «История философии» в шести книгах под названием «Понятие об истории философии». Фихте здесь отведено не очень много места — что-то около половины нынешнего авторского листа.

Но зато, по крайней мере, формально, Фихте изложен, как и у Галича, в духе солидных традиций историко-философских исследований.

Фихте фигурирует (в единственном числе) в разделе «Философия современная», в рубрике «Трансцендентальный идеализм», отдельного от других школ: «Школа Канта» (Герлах, Круг, Фриз, Теннеман); «Философия натуральная» (Шеллинг, Вагнер, Краузе, Гегель, Гербарт); «Философия чувственная» (Якоби,

Кеппен, Вейсс); «Философия эклектическая Берлинская» (Ансильон); «Идеализм богословский» (Ф. Шлегель, А. Шлегель, Баадер, Гёррес); «Школа скептическая» (Шульц).

Что касается содержательной стороны дела, то здесь архим. Гавриил выступал не столько как светский университетский профессор, сколько как выпускник и бакалавр Московской духовной академии, а затем работник Санкт-Петербургской духовной академии, ректор двух семинарий и настоятель монастыря.

В отличие от Канта, который не покушался проникнуть в тайны бытия и во внутреннее свойство «существ», — писал архим. Гавриил, — Фихте «отважился проникнуть туда, куда еще недосягали умозрения человеческого разума» (15, с. 90). Тем самым фактически Фихте квалифицируется как «гностик», что предопределяет неприятие его философии с христианской агностической точки зрения.

Во-вторых, Фихте сначала трактуется чуть ли не как чистый субъективный идеалист-солипсист. Верно исходя из мысли о том, что Фихте хотел «основать теорию знания на несомненных началах» (там же, с. 93), архим. Гавриил одновременно не совсем верно утверждал, что, по Фихте, ни мысль, ни ее предметы, ни материя познания, ни формы его первоначально не существуют, но происходят от действия *Я* и составляются чрез размышления» (там же, с. 94). *Не-Я* возможно только по отношению к *Я*. Но чуть далее архим. Гавриил гораздо точнее определяет исходный пункт и основную цель Фихте, а именно то, что своей философией он хотел согласовать идеализм с реализмом, идеалистические положения о том, что «*Я* есть начало, полагающее границу тому, что есть *не-Я* и реалистическое положение о том, что *Я* есть нечто ограничиваемое через *не-Я*» (там же, с. 95). Соответственно действительность предметов, или *не-Я*, заключается в деятельности *Я* не так, чтобы всякая объективная («предлежательная») действительность уничтожалась, как утверждают догматические идеалисты, поскольку допускается взаимодействие *Я* и *не-Я*; с другой стороны, Фихте не допускал «чистой вещественности предметов или *не-Я*, как утверждает догматический реализм».

Справедливо констатируя, что в одних местах Фихте выступает идеалистом, а в других — реалистом, поскольку начинает анализ то с деятельности *Я*, то с *не-Я*, архим. Гавриил безосновательно сделал вывод о том, что немецкий философ отождествил реализм с идеализмом, хотя на самом деле Фихте сознательно разрабатывал свою философию именно как идеал-реализм, или как реальный идеализм.

Более всего архим. Гавриил настойчив в критике взглядов Фихте о том, что Бог не есть самобытность: что Бог существует только в *Я*, вне *Я* его нет, «забывая» о том, что, по Фихте, сверхъестественное «вне нас» все-таки существует: «Бог есть возвышенное произведение человека, есть результат его сознания, его нравственности. Следовательно, *Я* царствует над всем, имеющим бытие, *Я* начало всего, источник, центр; *Я* существо самобытное, независимая причина, *Я* свободно» (15, с. 100). Для других богословов таких выводов было бы достаточно для того, чтобы предать Фихте анафеме. Воскресенский оказался более гибким. «Сей образ мыслей, — констатирует архимандрит, — весьма близок к безбожию, и не без причины может быть назван безбожием» (там же).

Но будучи образованным богословом, архим. Гавриил не мог (как и Фихте) считать, что Бог есть «бытность» в том смысле, «в каком суть тела». А вот что такое «предлежательная» (т. е. субстанциональная) «бытность» Бога, архим. Гавриил доказывать не мог, ибо догма запрещала ему проникать разумом в «непознаваемое». Против Фихте он выдвинул чисто логически-схоластическое возражение: Фихтево понятие Бога как нравственного порядка делает, мол, человека и Бога одним и тем же; по природе Богу противна ограниченность природы нашего Я, особенно склонность нравственной природы человека ко злу (там же, с. 101). Как и многие другие интерпретаторы, архим. Гавриил неправомерно отождествил Фихтевы понятия о Боге как творце мирового порядка, обожествление этого порядка с самим Богом.

Относя философию автора «Наукоучения» к разновидности пантеизма, архим. Гавриил доказывал, что, как и перед всяким пантеизмом, перед Фихте возникают неразрешимые задачи: каким образом из беспредельной единицы происходит множество, каким образом единое может быть всем, а все единым, каким образом Я делалось миром, а мир Я (там же, с. 102).

В конечном счете оказалось, что «безбожие» Фихте заслуживало в глазах архим. Гавриила некоторого снисхождения. Мол, по сравнению с Эпикуром фихтев образ мыслей нельзя назвать безбожием, ибо он требует высочайшей степени нравственности, требует самого сурового стоицизма, чтобы мы жили в царстве божием, которое Фихте называет миром нравственным.

Вместе с Бёме, Кантом, Гегелем и Шеллингом Фихте отнесен к «чувствительным», «неутомимым в исследованиях» «германцам-идеалистам», которые, однако, часто односторонни в построениях умственных теорий.

Выдвинутое архимандритом Гавриилом безусловное требование, господствовавшее в духовных академиях, взвешивать все обсуждаемые идеи на весах православно-христианской религии, создало очень узкие рамки для дискутирования вокруг проблематики философии Фихте. Не мог, скажем, архим. Гавриил по достоинству оценить свободомыслие Фихте в сфере его «Теологии». Но собственно гносеологические и логические аспекты Фихтевой философии можно было обсуждать вполне серьезно. И в этом отношении духовно-академический писатель, архим. Гавриил Воскресенский, ставший университетским профессором, вошел, наряду с «чистым» университетским профессором А. И. Галичем, в число первых, наиболее солидных российских популяризаторов, истолкователей, комментаторов, а вместе с тем и критиков философии Фихте.

В тех же казанских «Ученых записках», где опубликовал свою статью архим. Гавриил, помещена статья, вроде бы далекая по проблематике от современной философии — «Гносис и гностика». Но, как оказалось, у статьи была и сверхзадача: обличить «гностицизм» современных немецких философов, прежде всего Фихте и Шеллинга, которые вместе со Спинозой отнесены к корифеям новейшей философии.

Концепция божества в философии Фихте изложена в этой статье (В. Сбова) довольно туманно: «Фихте Богом называет бытие само в себе и бытие в явлении. Бытие само в себе, — говорит он, — есть безусловное тождество; а бытие в явлении есть раздвоение на противоположности, в которых бытие само

в себе. Но бытие значит не более, как высшее общее понятие, не имеющее никакой реальности вне отвлекающего ума. Самое понятие бытия совершенно пусто: оно не содержит в себе ничего именно потому, что объемлет все». «По своему содержанию, оно равняется нулю». «Этому нулю Фихте приписывает то, что можно сказать об одном органическом мыслящем духе. Ясно, что тождество и раздвоение, приписываемое им бытию (Богу), выражают только закон конечного духа. Закон этот может быть выражен так: прежде самосознания дух наш тождественен со всеми предметами мира видимого, потому что не отделяет себя от них. Как скоро в нем начинается самосознание, тотчас является раздвоение, противоположность между духом и природою, между свободою и необходимостью» (16, с. 188).

Неадекватно излагая суть концепции Бога как у Фихте, так и у Шеллинга, Сбоев очень ясно сформулировал основную претензию к «гностикам» Фихте и Шеллингу: «Никакое умозрение не в состоянии достигнуть и прага [т. е. порога. — В. П.] того храма, в котором обитает Бесконечный» (там же, с. 186). Критику немецких философов показался очень «убедительный» аргумент немца И. Я. Вагнера: «Нет науки о бесконечном; оно должно быть предполагаемо верою. Идеєю о Божестве должно начинать всякое построение; но само Божество не должно быть предметом построения. Философия, а следовательно, и всякое умозрение должно быть основано на религии» (там же, с. 189).

К сфере профессиональной, институционализированной философии в России первой половины XIX века можно отнести также статью «Фихте» в «Справочном энциклопедическом словаре», вышедшем в издательстве Край под редакцией умеренно-консервативно ориентированного ученого-лингвиста и журналиста А. В. Старчевского (1818—1901) (т. 11, СПб., 1848).

В этой статье личный и философский портрет Фихте в целом выглядит весьма привлекательно. Немецкий мыслитель предстает как один из величайших мыслителей и благороднейших характеров Германии, человек с благородными устремлениями души, верящий в свободу воли человека и в достоинство человеческой души, нежный сын и великодушный друг. В числе примечательных фактов из биографии Фихте значатся и преследование его за демократические убеждения и за попытки «заменить христианскую религию нечестивым поклонением разуму», а также его изгнание саксонским правительством из Иенского университета. Акцентируя особые человеческие качества Фихте, автор статьи назвал его «пылким патриотом», который лично пытался поступить на военную службу, чтобы воевать с наполеоновской Францией за независимость Германии и который зимой 1806 года в своих «Речах к немецкому народу», произносившихся нередко при звуках французского барабана, «с увлекательным красноречием» «убеждал немецкую нацию беречь свою народность умереть за нее, если б того потребовали обстоятельства» (17, с. 209).

Русский читатель не мог не обратить внимания на то обстоятельство в деятельности Фихте как гуманиста, что, уважая чувства человечества, он спас французский гарнизон в Берлине от неминуемой смерти, известив начальника прусской полиции о заговоре против французов и «представив всю гнусность и бесполезность подобного вероломства и убийства» (там же).

По словам автора статьи, Фихте-философ принадлежал к числу важнейших деятелей XIX века. Его система «изумляет строго логическою правильностью». В отношении к общему направлению XVIII века учение Фихте — это могущественное опровержение материализма и вместе с тем энергическое утверждение субъективной деятельности. В отличие от философии Канта, его ученик Фихте стремился утвердить философию «на прочном научном основании»: «Теория науки или чистая критика должна предшествовать всякому вообще и в особенности философскому исследованию. Наука, — по мнению Фихте, — должна вся составлять единое целое» (там же). В фихтевой теории науки автор статьи акцентирует идею «одного главного начала», из которого должно выводиться все содержание науки и в котором имплицитно должны содержаться все положения науки. При этом, правда, не сказано, что впервые такую идею «одного главного начала», на котором должна строиться всякая философская система, высказал не Фихте, а Рейнгольд.

Главные положения и выводы системы Фихте сведены к связке Я—не-Я, причем исходный фихтев принцип Я представлен как повторение *cogito ergo sum* Декарта, «только в других выражениях». Естественно, что, как и все другие истолкователи философии Фихте, автор статьи в «Энциклопедическом словаре» должен был разрешить основное логическое противоречие, заключающееся в Фихтевой системе: противоречие между тезисом о том, что все выводится из Я (что Я определяет не-Я), и противоположным тезисом о не-Я, которое ограничивает Я, определяет его.

Когда заходила речь об исходном принципе Фихтевой системы, о его само-сознающем Я, то у российских интерпретаторов особых трудностей не возникало. Наш автор тоже достаточно ясно излагает суть исходной идеи Фихте: «Всякое произнесенное мною суждение *implicite* заключает в себе, следовательно: Я *es*мь, Я *es*мь Я. Но, говоря: Я *es*мь, Я очевидно полагает само себя, и таким образом делается, становится (*wird*); следовательно, оно есть собственное свое произведение. Мое Я не существует, пока оно само себя не сознает; оно начинает существовать только с той минуты, как само себя положит, сознает. Вот высшее начало всей философии Фихте. Чтобы присвоить человеческому духу абсолютное знание, Фихте присвоил ему и абсолютное существование» (там же, с. 209—210).

Трудности истолкования идеи фихтева Я начинались, как правило, тогда, когда предстояло решить вопрос, как Я соотносится с не-Я. Наш автор чувствует, что самая идея существования не-Я, наряду с Я, ограничивает Я, взятое за исходный принцип системы. И вот как он объясняет дальнейшую логику мысли Фихте относительно не-Я, т. е. внешнего мира. «На первый взгляд кажется, что Я поставлено в совершенно страдательное отношение к не-Я; познание кажется результатом того действия, которое производит на дух предметы. Но на самом деле не так; храня в своей системе строго научную неразрывность, Фихте не соглашается признавать реально существующим ничего, кроме субъективного Я; внешний мир, или не-Я, только потому и существует, поколику мы об нем мыслим, без того он не имеет никакого существования; идея внешнего мира (не-Я) есть только видоизменение идеи духа (Я). Человеческий дух, чувствуя

свою ограниченность, свое непрестанное определение различными влияниями, для объяснения этого факта предполагает, кроме себя, еще особую, действующую на него сущность. И потому внешний мир имеет какое-то заимствованное существование, проистекающее из потребности духа объяснить свою внутреннюю определенность. Таким образом, в учении Фихте исчезает всякая реальность внешнего мира» (там же, с. 210).

Как и многие другие истолкователи Фихте, наш автор ошибается, когда утверждает, будто немецкий философ вообще не признает реально существующим ничего, кроме субъективного Я, будто он вообще отрицает существование внешнего мира. Опять не принимается во внимание то обстоятельство, что у Фихте фактически различается статус не-Я в гносеологическом и онтологическом аспекте, игнорируется мысль, высказанная в «Наукоучении» о том, что не-Я существует независимо от конечного, эмпирического существа, что только в теории знания наукоучение берется вывести из Я все возможные определения не-Я и что Я творит согласно действительной вещи, сообразуется с действительной вещью.

Но собственно в гносеологическом аспекте наш автор довольно адекватно объясняет, в каком смысле Я выступает у Фихте как самосознание, с одной стороны, а с другой определителем, причиной не-Я. Он различает у Фихте «абсолютное Я», Я, взятое в его чистой сущности, независимое от нас определение, как высший законодательный разум», и Я познающее, как «действительное наше существование». Эти два Я суть противоположности, которые должны быть примирены. «А примирение это возможно тогда только, когда мы допустим, что Я само определяет это не-Я, которое действует на дух, видоизменяя и возбуждая его: пускай Я будет причиной не-Я, и тогда выйдет, что дух определяет сам себя: в нем будет царствовать гармония, потому что тогда Я будет зависеть только от самого себя» (там же, с. 210).

Фихтево положение «не-Я определяет Я», констатирует наш автор, есть начало его теоретической философии, а положение Я определяет не-Я — есть начало его практической философии.

Что касается теоретической философии Фихте, то ее наш автор квалифицирует как доведение до решительного конца Кантова направления, возведенный в степень критицизм Канта, как субъективный идеализм, в котором «человеческий дух становится средоточием мира», а мышление «есть творение» (там же). Но хотя это звучит как отказ Фихте в праве на новую школу в философии, фактически наш автор такое право за ним признал, поскольку отметил, что «его система имела в Германии обширное влияние: она отразилась в мышлении Фридриха Шлегеля, Новалиса, Сольгера, Шлейермахера; у него учились Шеллинг и Гегель; оба они, конечно, пошли дальше Фихте, но нельзя не сознаться, что оба суть чада его идеалистических начал» (там же, с. 211).

В 1848 году, когда в Европе произошла очередная революция, весьма пикантно прозвучало истолкование в «Энциклопедическом словаре» содержания практической философии Фихте. Главное начало практической философии, утверждает автор статьи, «составляет идея свободы воли, предполагающая идею неделимого лица с известною сферою деятельности. Абсолютное Я не состав-

ляет еще неделимого лица; оно делается им, когда рядом с собою предполагает несколько подобных существ. Таким образом, свобода абсолютного Я разделяется между множеством неделимых лиц; в сношениях с подобными себе человек обязан уважать свободу других; цель государства обезопасить свободу каждого от нарушений» (там же, с. 210).

Если в собственно философской сфере наш автор акцентировал близость Фихте к Канту, то в сфере этики он, наряду с общими для них началами, зафиксировал и существенное различие: «Человек есть цель для самого себя, говорит Кант» и для других, прибавил Фихте, и это последнее назначение значительно возвышает его нравственную цену» (там же).

Совсем кратко в словаре говорится о позднем Фихте: он, мол, «несколько изменил свою философическую систему, оставаясь впрочем верен своим идеалистическим началам. Он только приблизил ее к общему человеческому смыслу и дал больший простор религиозному чувству: на место абсолютного Я в системе его появился Бог. Он отложил ту строго научную методу изложения, которая своею излишнею тонкостью чрезвычайно затрудняет понимание» (там же, с. 211).

## ЛИТЕРАТУРА

1. См.: *Schad J. Gemeinfassliche Darstellung des Fichtischen Systems und daraus hervorgehenden Religionstheorie. Erf., 1800—1802. III. Bd. 1: Begriff der Philosophie als Wissenschaft alles Wissens. 1800; Bd. 2. Zustand der Philosophie vor Kant und nach ihm bis auf Fichte. 1800; Bd. 3. Absolute Harmonie des Fichtischen Systems mit der Religion. 1802; Schad J. Grundriss der Wissenschaftslehre. Jena, 1802.*
2. См.: *Buhle J. Historische Uebersicht der Wissenschaftslehre von J. G. Fichte // Buhle J. Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 6. H. 2. Göttingen, 1805. S. 742—772.*
3. Московские ученые ведомости. М., 1805. № 45.
4. См.: *Давыдов И. И. Возможна ли у нас германская философия // Москвитянин. 1841. Ч. II. № 3—4.*
5. См.: *Давыдов И. И. Опыт руководства к истории философии. М., 1820.*
6. См.: *Давыдов И. И. Вступительная лекция о возможности философии как науки при открытии философских чтений в Московском университете. М., 1826.*
7. *Фишер А. Взгляд на психическую теорию чувственного восприятия // ЖМНП. 1840. Июль. Отд. II.*
8. См.: *Галич А. И. Фихте // Галич А. И. История философских систем. Кн. 2. СПб., 1819.*
9. *Новицкий О. Руководство к опытной психологии. Киев, 1840.*
10. *Новицкий О. Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности // ЖМНП. 1838. № 2.*
11. *Михневич И. Опыт простого изложения системы Шеллинга в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850.*
12. *Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. Т. 2. М., 1956.*
13. *Снядецкий Я. Нечто о разных толках Германской философии // Вестник Европы. 1817. № 19.*

14. Гавриил, архимандрит (Воскресенский В. Н.). Понятие об истории философии // Ученые записки, издаваемые Казанским университетом. 1839. Кн. 2.
15. Гавриил, архимандрит (Воскресенский В. Н.). История философии. Ч. IV. Казань, 1839.
16. Сбоев В. Гносис и Гностики // Ученые записки, издаваемые Императорским Казанским университетом. 1839. Кн. 1.
17. Фихте // Справочный энциклопедический словарь. Т. 11. СПб., 1848.



---

Глава 5

**ИДЕИ ФИХТЕ  
В НЕАКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

В эпоху Александра I несколько общественных течений олицетворяли неакадемическую, неинституциональную социально-философскую и философско-историческую мысль: *дворянский консерватизм* с его разновидностями — в частности, европеизированный этатизм *Н. М. Карамзина* (1768—1826), консервативный романтизм *В. А. Жуковского* (1783—1852) и «любомудров» *Д. В. Веневитинова* (1805—1827), *В. Ф. Одоевского* (1803—1869); *масонство*: *А. Ф. Лабзин* (1766—1825), *И. В. Лопухин* (1756—1816), *С. И. Гамалея* (1742—1822) и др.; *дворянский либерализм*, в частности, членов Вольного общества любителей словесности, наук и художеств (1801—1825): *И. П. Пнина* (1773—1805), *А. Е. Измайлова* (1779—1831), *В. В. Попугаева* (ок. 1779 — ок. 1816), а также издателя *А. Ф. Бестужева* (1761—1810) (отца декабриста *А. А. Бестужева-Марлинского*), писателя *А. С. Кайсарова* (1752—1813), на некоторое время ставшего профессором Дерптского университета и др.; постепенно сформировалось особое политическое движение *дворянских революционеров-декабристов*.

Но далеко не все представители этих течений заметили и как-то оценили бурно, а порой скандально, обсуждавшуюся в Германии философию Фихте. Так, весьма интересовавшийся философией и лично знакомый с Кантом Карамзин проигнорировал Фихте, а также Шеллинга.

Фихте был связан с масонами в Германии, и, естественно, возникает вопрос о том, как реагировали на его философию русские масоны. Но, увы, русское масонство начала XIX века настолько растеряло крохи рационализма, которые в этом движении наблюдались в екатерининскую эпоху, настолько прониклось мистицизмом, что ему было совсем не до Фихте. У С. И. Гамалеи есть специальное «письмо» о философии и физике, которое вполне объясняет, почему масонам был чужд даже поздний Фихте:

«Что есть философия и откуда она? Изобретена ли человеком или дана от Бога человеку? Ежели она изобретение человеческое, то она человеческая; а мнения человеческие суть весьма переменчивы. На моем веке во всех науках несколько систем переменилось, да я уверен, что и ныне существующие системы не долго устоят, и переменятся на другие новые» (10, с. 273). «Философия холодная мне не нравится; истинная философия, кажется мне, должна быть огненна, ибо она небесного происхождения; однако, любезнейший мой, не забывайте, что с вами говорит Идиот (невежда), не знающий никаких языков, не читавший никаких школьных философов, и они никогда не лезли в мою голову» (там же, с. 269).

Да и как «школьная философия» полезет в голову, если материал для своих масонских размышлений Гамалея черпал главным образом из Ветхого и Нового Заветов, лишь изредка разбавляя его ссылками на Фому Кемпийского или Арндта.

Проигнорировали философию Фихте также и представители формировавшегося с рубежа XVII—XIX веков «дворянского либерализма».

А вот некоторые романтики начала века обратили на Фихте внимание. А. И. Кошелев вспоминал, что в кружке «любомудров» «господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Гёррес и др.» (1, с. 12). Поскольку, однако, в основном «любомудры» ориентировались на философию шеллинга, философия Фихте их привлекала мало. Но тем не менее на какие-то идеи Фихте «любомудры» реагировали позитивно. На заседании 12 апреля 1823 года в Обществе Любителей Российской словесности некто (чью личность еще предстоит выявить) читал «рассуждение» о Фихте, которое тогдашнему любомудру М. П. Погодину очень понравилось и он выразил желание познакомиться с Фихте «покороче» (2, т. 1, с. 213). В «Великую среду» 15 апреля 1826 года Погодин исповедовался, но поскольку перед исповедью «листовал Фихте», то на исповеди каялся в своих «нетвердых религиозных понятиях» (2, т. 2, с. 15).

Есть все основания полагать, что В. А. Жуковский тоже «листовал» Фихте: в 1821 году он собрался переводить работу Фихте «О назначении человека».

Концентрация теоретически мыслящих декабристов на социально-политической проблематике при преимущественной ориентации на французскую мысль, не способствовала вниманию к немецкой философии, к Фихте тем более. Из деятелей, близких декабристам, наиболее существенную информацию о Фихте привез в Россию лишь будущий историк, брат декабриста Н. И. Тургенева, А. И. Тургенев (1789—1871), получивший образование в Геттингенском университете. Побывав в 1825 году у Шеллинга, Тургенев узнал, в частности, что Шеллинг не считал себя учеником Фихте (см. 6, с. 293—298).

В 1849—1853 годах ссыльный декабрист М. А. Фонвизин (1788—1854) работал над довольно большим (более 3,5 а. л.) трудом под названием «Обозрение истории философских систем». Труд остался в рукописи и впервые был издан только в 1969 году. Конечно, эту работу невозможно отнести непосредственно к декабризму 20-х годов XIX века. Но как труд бывшего декабриста

«Обозрение» представляет все-таки большой интерес, тем более, что о Фихте в нем сказано довольно много.

Свою философскую позицию Фонвизин определил довольно четко, и это дает возможность понять, почему он так, а не иначе квалифицировал философию Фихте. По Фонвизину, философия «не есть наука, составившаяся из понятий — она есть наука идей, систематически развившихся в понятии — наука ума, которая чрез понятия или посредством их развивает (дискурсивно) идеи в понятия; а такое действие и есть то, что называют философствованием. Итак, философия есть величайшая наука, сообщающая всякой другой науке, свои начала, тогда как все, что есть высшего во всякой другой науке, уславливается высшим сознаваемым философией, и чрез последовательную связь чего философ чрез абсолютное усматривает предмет мира. Причем ничто частное и особенное не может входить в сферу философии. Она, объемя все законы научной формы в их происхождении и выставляя эти законы, может назваться наукой наук» (4, с. 201). Такой онтологизм в духе классической метафизики — уже вполне достаточная основа для критического восприятия философии Фихте, относящейся к гносеологизму и даже к субъективному идеализму.

Другой точкой отсчета для критической оценки Фонвизиным Фихте является его явная симпатия к философии немецкого писателя и философа-антирационалиста, ориентировавшегося на чувство и христианскую веру Ф.-Г. Якоби (1743—1819). Именно его Фонвизин считает строгим и основательным критиком германской идеалистической философии: «Как христианский мыслитель, он подчинял философские умозрения божественному откровению, был решительным противником всякого учения, не опирающегося на веру, и потому ненавидел все системы, основывающиеся на одном разуме, утверждал, что все они, чтобы быть последовательными в своих выводах, должны дойти до фанатизма и нетерпимости. Благодетельный Якоби ставил веру выше ведения, которое заменял сердечною симпатиею с миром невидимым и в беспредельной любви и преданности к Богу находил в собственном уме и сердце его откровение, совершенно согласное с откровением написанным. Препираясь с идеалистическими системами Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, Якоби с необыкновенной пронизательностью обнаружил их слабые стороны, пропуски и недостаток последовательности и связи; и это не только во всякой системе отдельно, но и вообще в современном состоянии философии, удалившейся от христианства.

В этом отношении его полемика имеет неоспоримое достоинство и отличается здоровым критическим духом и увлекательным красноречием, с которым он выражает свое негодование на философское неверие.

Редким глубокомыслием, силою и оригинальностью его превосходных изображений природы и сердца человеческого Якоби приобрел наименование немецкого Платона» (там же, с. 262—263).

При таких познавательных и ценностных установках Фонвизин рассматривает философию раннего Фихте просто как дополнение к субъективной философии Канта: «Смелый и сильный мыслитель Фихте увидел... что Кантова философия остановилась на половине пути к идеализму, и с самою строгою последовательностью выставил систему идеализма, в которой стремился вывес-

ти из одного начала — нашего Я — всякое ведение и истину в оригинальной системе Wissenschaftslehre (науковедение), которая дополняла Кантово субъективное учение. Фихте признал наше Я субъектом производительной (produzierende) деятельности, тем самым отвергая безусловную реальность всего объективного» (там же, с. 251). По Фонвизину, «система Фихте — чистый, строгий идеализм, в котором все реальное, действительное, т. е. все, что мы полагаем вне нас, есть соиздание нашей собственной внутренней деятельности» (там же, с. 252).

Акцент на субъективность фихтевой философии усиливается еще сравнением ее с философией Шеллинга: «В объективном идеализме, или в натуральной философии Шеллинга мыслитель восходит от природы к нашему Я, в идеальной же философии Фихте нисходит от Я к природе» (там же, с. 251).

Но в отличие от историков, которые усматривали в натурфилософии Шеллинга объективное направление, противоположное субъективному идеализму Канта и Фихте, Фонвизин считал, что Шеллинг перенес на природу категории, которые Фихте относил к нашему Я: «Это было ничем не оправданное развитие субъективного мышления Фихте, которое в своей сфере было основательно» (там же, с. 253).

Это, конечно, неверно. Вся история философии свидетельствует об объективно-идеалистическом характере философии Шеллинга. Но приведенное сравнение Фонвизиным Фихте с Шеллингом дает основание думать, что теорию познания первого он фактически признавал хотя бы частично истинной («основательной»).

Поздний Фихте также не остался у Фонвизина без внимания. По его мнению, «могущественное религиозное чувство заставило его в сокровенной глубине своего духа — в своем Я обрести Бога. Прежнее начало его системы выразил он в следующей посылке:

$$A = A, \text{ или } Я \text{ есть } Я.$$

Я в дальнейшем своем развитии есть чистое действие, но как оно, будучи заключено в известные непостижимые пределы, видит в них препятствие своей деятельности, то самые эти препятствия противопоставляют ему то, что не есть Я. Это-то не-Я, созерцаемое нашим Я, и есть мир объективный» (там же, с. 251—252).

Автор «Обозрения» не выражает открыто своего отношения к такой концепции, но из контекста ясно, что поздний Фихте гораздо больше импонирует Фонвизину, нежели ранний. Именно поздний Фихте дает ему основание очень высоко оценить нравственное значение Фихтевой философии: «Задача, которую Фихте как философ и писатель предложил себе, состояла в том, чтобы возвести дух над материей и чувствительностью и воодушевить своих учеников бессмертной истиной, что жизнь духа есть одна истинная жизнь, всякая же другая — жизнь мнимая, призрачная. В учении своем Фихте проповедовал высочайшую нравственную чистоту, добродетель и самоотвержение не только словом, но и жизнью своею» (там же, с. 252).

Хотя работу Фонвизина, написанную в конце 40-х—начале 50-х годов XIX столетия, невозможно прямо отнести к литературе декабризма, все-таки в

ней еще частично проявляется разновидность философии декабристов, которые находились в идеалистическом, а не материалистическом лагере. Остается только пожалеть, что этот труд одного из наиболее глубоко мыслящих декабристов не увидел света вовремя: по крайней мере фактическая сторона изложения в нем истории философских систем заслуживает похвалы, в том числе и изложение, хотя и не совсем адекватное, сути философии Фихте.

\* \* \*

В николаевское время общественные течения в России по сравнению с предшествующей эпохой стали значительно более дифференцированными и идейно определенными. Устоялись позиции их представителей и по философским вопросам, в том числе по отношению к философии Фихте.

На крайне правом фланге спектра общественных течений оказался обскурантский журнал «Маяк» во главе с С. О. Бурачком. Но в отличие от ряда других обскурантов, С. Бурачек отвергал не всякую философию. Более того, он написал несколько философских статей, в том числе по истории философии, правда при этом он «строго держался Теннемана». Есть у Бурачка и специальный раздел, посвященный Фихте. Вот его основные положения: 1) бездоказательность фихтевой системы: она «берется все объяснить и ее объяснения — обманчивый призрак трансцендентальной выводности, опирающейся в крайних своих выводах на утверждения столь же даровые (недоказанные), как и смелые...» (11, с. 136); 2) безсубстанциональность, игнорирование природы и субъективизм системы: «Начала этой системы — точно логические законы; но в то же время с этими законами наше познание никогда не достигает ни до бытия действительного, ни до сущного состава ни субъекта, ни объекта, каких бы то ни было. Эти законы — формы мышления, порожденные в самих себе от всякой субстанции» (там же). «Эта система из своего Я делает существо исключительно абсолютное и независимое: разрушает жизнь, независимое существование природы и свое собственное причастие законов порядка разумного» (там же); 3) как и множество других истолкователей Фихте, Бурачек подмечает противоречие в соотношении Я и не-Я, но ничего, кроме субъективизма, здесь он видеть не желает: проблема фихтевского идеал-реализма остается за кадром: «...В этой системе есть внутренний порок противоречия: Я, рассматриваемое как бесконечная деятельность, есть ничто; оно отрицает себя как ограничение не-Я, и через то производит все предметы и пространство» (там же). Но тут говорится, что Фихте якобы «все выводит из Я» как «субъекта-объекта» (там же, с. 137).

Истолкователь предлагает свое объяснение причин «заблуждений» Фихте: «Фихте смешивает ход трансцендентального воображения при построении геометрических фигур, с производением предметов реальных или мира, не выяснив, каким образом построение формы в пространстве достаточно для получения всей множественности предметов и разнообразия их организаций» (там же).

И приговор выносится беспалляционный: «Заключим, что этот идеализм, происшедший из сочетания *aa*, представляет пример умозрения, доведенного до

крайности и оканчивающегося помрачением и разрушением самого себя со всею наукою и со всею свободною личностью» (там же, с. 137).

Поразительная вещь: публицист, вошедший в историю русской мысли как автор построенной на абсолютно бездоказательных, прямо-таки на мифологических, фантастических предпосылках концепции «русской философии», требовал от Фихте... доказательности. Но тем не менее аргументы Бурачка против Фихте по-своему демонстративны: он никак не хотел, чтобы философия выступала как теория познания или чтобы она была антропоцентрична. Его не устраивает философия без онтологии, без субстанции. Но когда он обращается к объективному идеализму Шеллинга, то оказывается, что ни онтологизм, ни субстанционализм также не нужны: нужно якобы только одно — положить в основание философских систем авторитет Откровения. И от всего бурачковского «анализа» остается только одно хоть чуточку рациональное: пересказ, пусть не очень точный, идей обличаемого философа. Критика же его оказалась никчемной.

С момента оформления на рубеже 30—40-х годов XIX века *славянофильства* на его правом фланге наиболее видными деятелями оказались бывшие «любомудры» *М. П. Погодин* (1800—1875) и *С. П. Шевырев* (1806—1864), которые по выражению самого Погодина, «стояли между Востоком и Западом с большим склонением к Востоку» (1, кн. 5, с. 457).

В 1830 году в редактировавшемся Погодиным «Московском вестнике», где сотрудничали «любомудры» *Д. В. Веневитинов*, *В. Ф. Одоевский* и начинающие славянофилы *А. С. Хомяков*, *С. П. Шевырев*, *И. В. Киреевский*, а также разошедшийся с ними идейно и в 1830 году порвавший с журналом *А. С. Пушкин*, была опубликована первая лекция из сочинения Фихте «О назначении ученых» под заголовком «Лекции Фихте о назначении человека в самом в себе» (см. 3, 1830, ч. VI, № 21—24).

В 40-х годах орган славянофилов журнал «Москвитянин», издававшийся и редактировавшийся Погодиным, также вспоминал о Фихте. Так, однажды журнал включил Фихте в число великих философов Пруссии наряду с Лейбницем, Вольфом, Кантом, Гегелем, Шлейермахером, Гербартом и Гермесом, которые «вливали на всю Германию и на весь мыслящий мир» (12, 1842, № 3, с. 288). Побывав в 1842 году в знаменитой тогда Валгалле около древней германской столицы Регенсбурга, где баварский король создал Пантеон знаменитых немцев, Погодин из философов вспомнил, наряду с другими славными немцами, только Канта и Фихте (1, кн. 7, с. 59).

И тем не менее не Фихте, а Шеллинг и Гегель были в центре внимания философских интересов славянофилов. Это вытекает и из анализа их сочинений и из свидетельств современников. По сообщению *Ф. Ф. Вигеля* (1786—1850), посещавшего собрания славянофилов в 1841 году, на этих собраниях редко упоминали Канта, «а все суждения и споры шли более о Шеллинге и о Гегеле».

Но кое-какие следы внимания идеологов славянофильства также и к Фихте все же остались. *И. В. Киреевский* (1808—1856) упоминает о Фихте в статье «О характере просвещения в Европе», но излагает суть его философии в обыч-

ной неадекватной перспективе чистого субъективизма: «Из системы Канта развилась одна отвлеченная сторона в системе Фихте, который удивительным построением силлогизмов доказал, что весь внешний мир есть только мнимый призрак воображения, и что существует в самом деле только одно саморазвивающееся Я» (14, т. 2, с. 254).

В статье «О необходимости возможности новых начал для философии» Киреевский изображает «теорию Канта и Фихте» как теорию рассудочную в смысле Шеллинга и Гегеля, а не как теорию чистого разума, как думал Якоби (там же, с. 391).

Среди опубликованных Киреевским отрывков из биографии Г. Стеффенса, немецкого натурфилософа-шеллингианца первой трети XIX века, которого русский мыслитель высоко ценил, есть несколько фрагментов, относящихся к Фихте.

Очень лестно по отношению к Фихте звучит, например, такой отрывок: «Когда появился Фихте, все стали кричать против хитросплетенных мудрований, которые удалили его от всякой действительности, заманивали предаться пустым метафизическим утонченностям, внутреннему раздору с собою и почти сумасшествию. А между тем достоверно, что из школы Фихте вышли люди, соединяющие сильное вдохновение с истинно практическим смыслом.

Фихте образовал не много философов, но много прекрасно мыслящих людей» (см. там же, т. 2, с. 106).

Изложил Киреевский и большой фрагмент, касающийся истории с обвинениями Фихте в атеизме, в которой «Фихте вел себя твердо и с достоинством» (там же, с. 131).

И, конечно, не мог не нравиться Киреевскому рассказ Стеффенса о том, почему Фихте стал ему чужим. Стеффенс вроде бы понимал, что не совсем справедливо обвиняют Фихте в безбожии: «Его учение о Божестве было противно узкому понятию о Боге». Но тайный голос говорил мне, заключает Стеффенс: «Это не тот Бог, которого знал ты в детстве, которого лишился и которого ищешь». От Фихте Стеффенса отделило прежде всего «предчувствие о божественном бытии» (там же, с. 135).

Нет сомнения в том, что такое же «предчувствие» отделяло от Фихте и Киреевского.

Киреевский вспоминал о Фихте не только в связи с его принципиальными философскими идеями, но иногда просто в связи с его афоризмами. Так, 15 июля 1840 года он пишет Хомякову: «Днем я решительно не могу ни писать, ни жить, разве что читать, что, по словам Фихте, то же, что курить табак, т. е. без всякой пользы приводить себя в состояние сна наяву» (1, кн. 5, с. 470). Если кого-то не любят, то никогда на его авторитет не ссылаются: а Киреевский ссылался...

А. С. Хомяков (1804—1860) обращался к философии Фихте лишь эпизодически. Но когда он писал о «германской школе» в философии, то некоторые ее характеристики относились также и к Фихте: стремление воссоздать сущее из отвлеченного закона, отвлеченный, не просто рационалистический, а «чисто рассудочный характер мышления», доступность ей только истины возможного, а не истины действительного — эти черты немецкого идеализма, в представлении Хомякова распространялись и на Фихте.

В последних своих работах Хомяков дает уже оценку персонально Фихте. В заметке «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» (1857) Хомяков проводит параллель между Фихте и Кантом: Тем же путем, что и Кант, «но еще решительнее шел пламенный Фихте, смело признавая *сущим* для человека только его личное понимание в раздвоении *Я мыслящего* и *Я мыслимого*, *Я—не-Я* (иначе субъект и объект)» (14, т. 1, с. 263).

Здесь обращает на себя внимание тезис о «сущем для человека» у Фихте. Тем самым Хомяков, в отличие от многих интерпретаторов Фихте, подчеркивает гносеологический, «субъект-объектный», а не онтологический характер фихтева учения о сущем и тем самым фактически предостерегает от истолкования фихтеанства как чистого субъективного идеализма.

В статье «О современных явлениях в области философии» (1859) Хомяков проводит мысль о том, что рационалистическая философия Фихте противоречила его «благородно-страстной», «энергетически-деятельной» натуре. Интересно попытка Хомякова сначала сопоставить ход мысли Фихте с индийской философией, но затем фактически отказаться от этой попытки, чтобы акцентировать рассудочно-рационалистическую сущность философии Фихте: «Резко и определенно, без примирения отрывается у него понятие, как положительное начало, от предмета, как отрицательного; строго и полно развивается положительное понятие, обращая отрицательный мир в какой-то смутный образ. Подумаешь, что перед мыслию Фихте носилась бессознательно возможность объяснить отношение мысли к явлению на манер индейский, в виде какой-то Майи (самосознательного сновидения Брахмы); но Индия сохраняла в своем объяснении более спиритуализма, чем германский рационалист, у которого собственно одни только понятия рассудка носят характер самостоятельности и право на существование» (там же, с. 290).

Консервативный западник *Н. И. Надеждин* (1804—1856), который в зрелый период своей деятельности стремился преодолеть «надоблачные пустыни метафизики» и гностицизм немецкой философии на путях «внимательности» к опыту, а заодно и к откровению, квалифицировал эстетическую теорию Фихте как «пес plus ultra идеалистического исступления» (т. е. доведенную до крайних пределов), хотя «Наукословие», как продолжение кантова трансцендентализма, явилось в «новой блистательнейшей и торжественной форме» (15, с. 312, 313). А вот более поздний Фихте больше пришелся ко двору надеждинского журнала: в 1835 году «Телескоп» отличился публикацией перевода лекций Фихте «О назначении ученого».

Какие идеи этой работы Фихте могли особенно заинтересовать читателя «Телескопа» в середине 1830-х годов, при тогдашней социально-психологической и идеологической атмосфере, при тогдашних философских ориентациях русских мыслителей?

Если теория познания автора «Наукоучения» с ее субъективно-идеалистическим креном в русском обществе сколько-нибудь значительного отклика не получала, то антропологические, этические и философско-исторические идеи позднего Фихте ложились на более благоприятную почву. В этом отношении работа «О назначении ученого» существенно дополняла ранее опубликованную



в «Московском вестнике» за 1830 год первую лекцию Фихте из этой работы, озаглавленную «О назначении человека».

Прежде чем ответить на вопрос о назначении ученых, Фихте отвечал на вопрос о назначении человека в обществе и на «высший вопрос» о назначении человека отдельно взятого, изолированного, индивидуального.

В условиях вековой подавленности личности, ее растворенности в общине, в государстве, в других общностях передовые русские мыслители, стремясь к упрочению личностного начала уже со времен труда *А. Н. Радищева* «О человеке, о его смертности и бессмертии» (1790—1792), не склонны были, однако, к индивидуализму. А поздний Фихте предлагал как раз такое учение о человеке, в котором вроде бы сохранялась антропоцентрическая установка и вместе с тем подчеркивалась включенность человека в природу и общество. Назначение «высшего истинного человека» составляет «последнюю задачу всякого философского исследования»; человек сам себе цель, он должен управляться сам собою, и никогда внешними предметами; «человек» как существо разумное есть собственная цель» (см. 24, с. 5, 7, 9) — такие положения работы «О назначении ученого» не могли ласкать слух российских поборников личного начала. Тем более, что теперь Фихте настойчиво подчеркивал не просто связь *Я* и *не-Я*, а поставил более пространно, чем раньше, вопрос так же и о конкретном эмпирическом человеке и о человеке в обществе.

Поздний Фихте продолжал воевать с материалистической точкой зрения: «Мысль, что чистое *Я* есть произведение *не-Я* — так называю я все вне чистого *Я* находящееся, от него различное и ему противолежащее — принадлежит к трансцендентальному материализму и, следовательно, совершенно нелепо» (там же, с. 5—6). В то же время Фихте настойчиво стремится дистанцироваться от солипсизма, настаивает на связи *Я* как эмпирического человека и *не-Я*: «... Не подвержено никакому сомнению, что *Я* не может осознать себя, как чрез свое эмпирическое назначение, которое необходимо предполагает нечто вне его» (там же, с. 6). «Уже самое тело человека, которое он называет своим, есть нечто вне чистого *Я* находящееся» (там же, с. 6). «То, что человек есть, он не потому есть, что сам есть, а потому, что есть нечто вне его. Самопознание, т. е. сознание какого-нибудь назначения, возможно только при существовании *не-Я*. Это *не-Я* должно действовать на его восприимлемость, которую мы называет чувственностью» (там же, с. 7—8). Человек «есть существо чувственное», но вместе с тем «существо разумное» и «его разум не должен быть противоположен чувственности, но они должны друг с другом гармонировать» (там же, с. 8).

Из разграничения понятий «чистого *Я*» и «эмпирического *Я*» вытекали важные следствия: по-разному ставился вопрос о свободе человека, с одной стороны, и о его зависимости от внешнего мира, с другой. «... Чистое *Я* никогда не может быть с собой в противоречии: в нем нет различия; оно всегда одно и то же: эмпирическое же *Я*, находящееся под влиянием внешних предметов, может само себе противоречить, и каждое его противоречие может служить верным признаком, что оно управлялось не самим собой, не по форме чистого *Я*, находилось под непосредственным влиянием внешних предметов» (там же, с. 9). При этом Фихте поставил эмпирического человека в зависимость не от меха-

нических, а от органических законов природы, признавая, что природа действует сообразно с целью, по необходимым законам, но разум человека, по его мнению, всегда действует свободно.

Идею свободного действия человека, как его высшей цели, Фихте сформулировал так, что она не могла не устроить даже русского теиста: «Покорить себе все неразумное, управлять им свободно, по своим собственным законам — вот последняя высшая цель человека. Эта цель никогда вполне не будет достигнута, она вечно будет недостижима, до тех пор, пока человек останется человеком и не возвысится до Бога!» (там же, с. 13).

Еще в одном отношении работа Фихте «О назначении ученого» была большой новостью для русского общества: в ней в качестве главной цели выступала культура. В это время самое понятие «культура», шедшее из Германии, в отличие от понятия «цивилизация», которым чаще пользовались французы, редко встречалось в отечественной литературе.

Эмпирический человек, рассуждает Фихте, должен стараться видоизменять, модифицировать внешние предметы, согласовывать их с чистою формою своего Я. Акт способности видоизменять внешние предметы по нашим понятиям и «истреблять фальшивые наклонности», которые происходят от «усыпления разума и чувства самостоятельности», называется культурою (там же, с. 11). «Культура различается только степенями и заключает в себе бесконечное число степеней. Для человека разумно-чувственного, она есть последнее и высшее средство для достижения его конечной цели согласования с самим собою»; культура есть последняя цель человека чувственного» (23, с. 12). «Главную цель», «основное правило» жизни для молодых людей Фихте формулирует так: они «должны действовать на человечество, должны распространять образованность, или приобретенную, возвышать наше общее человеческое братство на высшую степень культуры» (там же, с. 14). С культурой связывает Фихте назначение человека: «Я вполне понимаю всю святость своего назначения»; «культура и возвышение человечества» «составляет главную цель моих занятий и моей жизни»; «Я считаю ничтожным всякое знание, не имеющее этой цели» (там же, с. 14, 15).

Для русского общества николаевской эпохи, в котором еще не было условий для возникновения индивидуалистических умонастроений типа индивидуализма классического либерализма или анархизма, вполне разумными представлялись мысли Фихте о том, что «человек назначен для общества и должен жить в обществе»; что «человек изолированный есть существо недоконченное и само себе противоречащее» (там же, с. 21), что общественность — это свойство человека, а общественные потребности состоят во *взаимном действии*, во *взаимном влиянии*, во *взаимной страдательности и действительности*» (там же, с. 21, 24).

В русском обществе середины 30-х годов уже были деятели, которых не удовлетворяла христианская мораль, и они готовы были включить в свой «материал для размышлений» этические максимы Фихте, который так сформулировал «основное начало нравственной философии»: «Действуй так, чтобы правила твоей воли могли быть представлены как вечный закон» (там же, с. 9).

Эта «норма» весьма отличалась от формулировок категорического императива Канта. Кант более конкретен, он требовал поступать так, чтобы максима воли могла всегда стать принципом всеобщего законодательства или чтобы не относиться к человеку и человечеству только как к средству, но как к цели. Но в 30-е годы, когда язык метафизики был еще популярен, и более абстрактная максима Фихте также звучала привлекательно. Тем более, что общей максимой нравственной философии Фихте не ограничился и сформулировал свое понимание соотношения категорий «блага» и «счастья» — категорий, без которых немыслима какая-либо светская этика.

Согласование человека с самим собой, рассуждает Фихте, — есть последняя и высшая цель человека. Это согласование есть то, что Кант называл высшим, абсолютным благом. В отношении к разумным существам, зависимым от внешних предметов, согласование своей воли с вечною волею — есть нравственное благо; согласование же внешних предметов с разумною волею, есть счастье благополучия.

Как же соотносятся благо и счастье? «...Мысль, что человек приобретает понятие о нравственном благе чрез стремление к счастью, совершенно несправедлива, — утверждает Фихте, — напротив, понятие о счастье и стремление к нему, происходит от нравственной человеческой природы. *Не то благо, что делает счастливым, но то делает счастливым, что благо. Нет нравственного блага — нет и счастья*» (там же, с. 13).

В труде «О назначении ученого» Фихте затронул также ряд философско-исторических проблем. Центральной проблемой он избрал идею «естественных потребностей», на которых, по его мнению, основано всякое общество. И основную проблему теории потребностей он изложил в форме, которая в крепостной еще России звучала прямо-таки революционно: «Обеспечивает ли устройство общества равномерное развитие и удовлетворение *всех* потребностей и нужд?» (там же, с. 45).

На философию Фихте возлагает задачу познания потребностей и познания средств к их удовлетворению. Если познание опирается на «чистые разумные начала», то такое познание называется философским, а если оно основано на опыте, то называется философско-историческим (см. там же, с. 46—47).

Затронув проблему опыта в одной конкретной сфере, Фихте счел нужным поставить проблему и более широко: об опыте не только в сфере философии истории, но и в философии вообще. «Ход человечества, — рассуждает он, — можно вывести а priori, из общих только разумных начал и можно довольно близко определить некоторые ступени, чрез которые оно пройдет для достижения известной степени образованности; но в целом исключительно из законов разума законы истории вывести невозможно; для этого должно обратиться к опыту» (см. там же, с. 47—48). И это касается не только философии истории: «Основательное изучение философии не только не заставляет пренебрегать опытным знанием, но даже более чем что-нибудь другое доказывает его необходимость» (там же, с. 49).

Коль скоро работа называлась «О назначении ученого», в конце ее нашлось место и для рассуждений на эту конкретную тему. И в данном случае Фихте

проявил себя выдающимся моралистом, выставив максимы, на которые нельзя было не обратить внимание.

Согласно Фихте, ученый — это учитель и воспитатель человечества (см. там же, с. 54). Ученые решают две основные задачи. Цель всех познаний «есть равномерное развитие всех наклонностей человека, и отсюда вытекает истинное назначение ученого сословия: *высший надзор над истинным ходом человечества во всех отношениях и беспрестанное побуждение к усовершенствованию*» (там же, с. 49). «*Нравственное облагородствование — вот конечная цель каждого человека, целого общества, а следовательно, всех трудов ученого*» (там же, с. 55). При этом ученый имеет право действовать на людей «только нравственными средствами. Он не имеет права насильственными, физическими средствами принуждать их к принятию своих убеждений» (там же, с. 55).

Если в России Фихте заслужил репутацию мыслителя высочайшей нравственной чистоты и добродетельности, то несомненно большую роль при этом сыграли два русских перевода его работы «О назначении ученого». Отсюда вытекает историческая значимость в истории отечественной фихтеаны и консервативно-романтического славянофильского «Московского вестника» (опубликовавшего первую часть этого труда) и консервативно-западнического «Телескопа», опубликовавшего его труд почти полностью (четыре письма из пяти).

Если консервативный западник Надеждин нашел способ отдать должное позднему Фихте, опубликовав перевод его сочинения, то другой консервативный западник, П. Я. Чаадаев (1794—1856), избрал теоретические средства для высокой оценки значения деятельности Фихте не только раннего, но и позднего.

Своеобразие чаадаевского подхода к Фихте проявилось в том, что на протяжении всей жизни он воспринимает философские взгляды немецкого философа как одну систему, рассматривая философию раннего Фихте, «первую часть его системы», «лишь как предварительные опыты, как глубокий анализ природы Я, или субъекта...» (17, с. 187). И тогда все характеристики Чаадаевым философии Фихте укладывается в перспективу, исключаящую трактовку фихтеанства только как чистого субъективного идеализма.

Точку зрения раннего Фихте русский мыслитель называет чрезмерным развитием критической философии Канта: «...Это возвеличивание своего "Я", начатое Кантом и завершенное Фихте, должно было неизбежно погрузить человеческий разум в своего рода ужас и заставить его отшатнуться от необходимости в будущем раз и навсегда рассчитывать на одни только свои единичные силы» (там же, с. 179).

Раннему Фихте приписывается чуть ли не солипсизм: «В первой части своей системы, или, вернее, в первый период своей философской деятельности Фихте утверждал, что в мире нет ничего реального, кроме познания, а так как всякое познание заключается в Я, то в действительности ничего не существует помимо Я» (там же, с. 187). С другой стороны, Чаадаев критикует философа за игнорирование объекта. «Мысль того гениального человека, который создал свое учение о науке, — пишет он о Фихте (комментатор сочинения Чаадаева издания 1989 г. почему-то считает, что здесь речь идет о Канте, хотя очевидно, что под учением о науке имелось в виду фихтево *Wissenschaftslehre*, которому

противопоставляется объективизм Шеллинга. — В. П.), — была верной мыслью; но никак при этом не следовало забывать, что, если человек ничего не делает, помимо создания (это совершенно справедливо), все же вне его существует нечто такое, что есть предмет его познания, и поэтому для достижения закона самого познания прежде всего надлежит установить отношение между познанием и его предметом. А вот это и не было сделано, занимались только субъектом. т. е. познающим, а до объекта, т. е. познаваемого, не дошли» (там же, с. 204). Онтологист Чаадаев не мог признать достаточность гносеологизма раннего Фихте.

Но с учетом эволюции философии Фихте, как ее толковал Чаадаев, у него появилась возможность защитить ее от обвинений в чистом субъективном идеализме: «Утверждали, будто он ведет к нигилизму, т. е. логическому упразднению внешнего мира, но это совсем неверно. Фихте имел в виду только теорию познания (*Wissenschaftslehre*), поэтому совершенно естественно, что он придал своему Я, т. е. познающему, высшую возможную абсолютность, ибо всякое познание от него исходит и в нем, естественно, и завершается, но неверно, как например, утверждал Якоби, будто он хотел вознести наше Я и поставить его над развалинами мира и Бога» (там же, с. 189).

Аргументы Чаадаева в защиту раннего Фихте таковы: «Его построение не завершено, вот и все. Почитайте только его посмертные труды, и вы убедитесь, как далек он был от отрицания существования внешнего мира. Для него речь шла только о познании, поэтому ему нужно было определить природу последнего, отсюда вытекает субъективизм его философии и огромное значение, приписываемое им деятельности нашего разума, которая, если хотите, логически поглощает в себя всякую иную деятельность, даже деятельность Бога, но только в порядке предварительного приема. Если бы он дошел до рассмотрения объекта, он, несомненно, отдал бы и ему должное. Чтобы построить учение о Я, что, по моему, он сделал мастерски, он придал этому Я преувеличенные размеры и поставил его в центр творения. Вот и все, в чем его можно упрекнуть» (там же).

Хотя Чаадаев считал ошибкой учение «знаменитого ученого» (Фихте) о том, что не существует ничего, кроме непознаваемого, поскольку по убеждению русского философа, «познание предполагает бытие познаваемого предмета, т. е. чего-то не созданного человеком и существовавшего прежде познания его человеком», он вместе с тем признавал, что «это учение оставило глубокие следы в человеческом разуме» (там же, с. 20). Почему? «Дело в том, что это дерзновенное превозношение личности заключало в себе начало необычайно плодотворное. Если Фихте не видел объекта, то это, конечно, не по недостатку философского понимания, а просто потому, что он был поглощен страстною увлекшей его работой, которую ему пришлось проделать на пути к построению *внутреннего факта*» (там же, с. 204—205).

Впрочем, в некотором противоречии с утверждением о том, что «Фихте не видел объекта», находится одно высказывание Чаадаева о роли не-Я в философии даже раннего Фихте. «Раз не-Я признано и допущено его действие на мое Я, спрашивается нет ли в не-Я чего-то, что по отношению к самому себе тоже

есть Я, и если это нечто действительно существует, то какова его природа и каково его действие на первичное Я. Такова проблема, поставленная Фихте (там же, с. 186). Иначе говоря, Чаадаев фактически признал, что и в ранний период для Фихте существовала также и проблема объекта, а не только проблема чистого «Я».

С 1834 года в России издавался журнал «Библиотека для чтения», ставший органом умеренного прогрессизма, ориентированного на формирующуюся среднюю буржуазию, чиновничество, интеллигенцию. Ведущим сотрудником, а затем и главным редактором стал писатель и востоковед О. И. Сенковский (1800–1858). Из множества своих публикаций в журнале одну он посвятил анализу немецкой философии. Статья так и называлась: «Германская философия».

Идеалом Сенковского была не философия как независимая от наук система не «общая философия», а совокупность частных философских наук: «философия химии», «философия геологии» и т. д. — то, что современные французские историки философии называют «философией родительного падежа». Сенковский отвергает всякую философию, в которой опыт подчинен чистому умозрению. Природа — идея. И естественно, что в его глазах система Фихте представляла как слишком идеальное направление, уничтожившее предметную действительность. Уничжительных слов в адрес Фихте не жалеет.

В философии Канта, — доказывал он, «крылся зародыш двух учений: одно истинное, постепенное, ограничивающееся только возможным знанием»; «другое мечтательное, исполненное предположений, богатое пустыми перспективами, — и оно-то восторжествовало с помощью Фихте» (18, с. 93). В широком распространенной манере философия Фихте сводится к солипсизму. Мол, Фихте первый провозгласил мнимое умственное, или безусловное, созерцание «всеобщим и единственным источником знания. У него не идеи — отражение действительности, а напротив, действительность — отпечаток идей; знание не зависит от свойства предметов, а *полагает*, то есть производит их из себя как собственное дополнение» (там же).

Совершенно неверно толкуется сущность учения Фихте о не-Я: «Безусловное лицо, Я, полагает мир внешний, не-Я, как свой антитезис, и связывает его с собою безусловным синтезом. Это очень ясно: это значит, что ум производит природу, и что только он один имеет истинное бытие, а все прочее существует для него и по его милости; для познания истины стоит лишь углубиться в это Я и выслушать его откровения» (там же).

Теории познания Канта и Фихте были теориями рационалистическими. Сенковский же счел за благо «обличить» Фихте за концепцию «пророческого разума», которую он вел от Канта и отождествлял с действительно потенциально мистической концепцией интеллектуальной интуиции Шеллинга. Хотя философия Шеллинга признается более объективной, большого отличия от Фихтевой философии Сенковский не видит: «Шеллинг наследовал от своего предшественника предположение самобытного ясновидения разума, которое называли тогда умозрением, и вся разница между Фихте и Шеллингом в употреблении этого волшебного «жезла» (там же, с. 94).

Некоторого «снисхождения» Фихте (как и Шеллинг) заслужил у Сенковского только потому, что еще более «всемогущим» этот «пророчествующий разум» стал у Гегеля: «Кант первый намекнул о пророчествующем разуме: это послужило зародышем. Фихте и Шеллинг развернули и прославили его идею. Однако же у Фихте и Шеллинга это знание безусловно-подлинного, это всемогущее умозрение, не совсем еще теряло характер гипотезы. Гегель уже объявил его несомненным фактом...» (с. 104).

В целом философия Фихте фактически оценивается Сенковским отрицательно во всех отношениях, ибо он «систематически поставил Философию вне всех законов и поверок» (там же, с. 103).

Видным представителем зарождавшегося либерализма в России первой половины XIX века был А. А. Краевский (1810—1889), ставший крупным издателем журналов — очагов протолиберальной идеологии. В первую очередь это были «Отечественные записки», которые начали издаваться в 1839 году.

Уже в начале своей деятельности, в рецензии на русский перевод статьи «Суждение Шеллинга о философии Кузена» (1836) Краевский довольно определенно выразил свое отношение к задачам и предмету философии. Он ратует за идеи «здоровой философии», философский антропоцентризм, эмпиризм и индуктивизм, противопоставляя в этой связи метод Кузена онтологизму, субстанционализму и дедуктивизму классической немецкой идеалистической философии.

В «Литературных прибавлениях» к газете «Русский инвалид», негласным редактором которой был Краевский, появилась рецензия на работу Е. Жерюзе «Новый курс философии», также выдержанная в духе «либеральной и здоровой философии». Фихте в этой рецензии отведено очень важное место: наряду с Шеллингом и Гегелем он включен, причем первым, в «великий триумвират», который спас философию от разрушения «грозным Наполеоном мысли» — Кантом (19, с. 7).

Что же конкретно сделал «великий триумвират Фихте, Шеллинг и Гегель»? Оказывается, они и не думали составлять полных систематических курсов философии — они только обработали некоторые отрасли знания, прежде относившиеся к философии, создали дух, а не науку философии. Но когда они вздумали «уловить этот дух» в систематические рамки учебников, то их постигла та же участь, что и их предшественников. Отсюда рецензент сделал важный вывод: философия должна быть не системой знания, не наукой, а способом, взглядом, любовью к мудрости, исканием истины, какой она якобы была «для Сократов и Платонов, Климентов и Августинов, Эригенов и Ансельмов, Декартов, Беконов и Лейбницев, Фихте, Шеллингов и Гегелей» (там же, с. 8).

\* \* \*

Специфические страницы в историю российской фикштеаны вписали кружки Станкевича и Герцена, в которых начало формироваться радикально-демократическое движение в России. На разных этапах этого движения отноше-

ние к Фихте складывалось по-разному и, разумеется, с индивидуальной спецификой у активистов этого движения.

У *Н. В. Станкевича* (1813—1840) имя Фихте впервые всплыло, когда он приступил в конце 1834 года к изучению «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга. Тогда Станкевич вроде бы уже подметил разницу между Шеллингом и Фихте. Но это были первые, поверхностные наблюдения и выводы с чужих слов. В письме М. Бакунину от 12 ноября 1835 года Станкевич признавался, что он еще не читал Фихте, но «слышал», что у него я человеческое, а у Шеллинга — абсолютное» (20, с. 584).

Когда же Станкевич познакомился в 1836 году с сочинениями Фихте, они произвели на него удручающее впечатление: «Что я?» — спрашивал он и отвечал после прочтения «О назначении человека». — «Право, не знаю...» (там же, с. 605). А Фихтево «Наукоучение» явно не устроило Станкевича «субъективизмом»: *Wissenschaftslehre* «произвело мне такой сумбур в голове, возможность которого я и не подозревал; оно повергло меня в такое странное, болезненное состояние нерешительности, совершенного сомнения, что я мучился и не находил средств выйти из него — теперь уж нельзя остановиться, теперь вперед! Нет знания, возможно отчетливого знания!» (там же).

Действительно, «отчетливого знания» Фихте Станкевичу явно не доставало. Ничего, кроме субъективизма, в «Наукоучении» он не видел: «Так тонко, так удовлетворительно превратить весь мир в модификацию мысли; самую мысль сделать модификацией какого-то неизвестного субъекта, а мысль об этом субъекте опять чьим-то созданием, построить из законов ума целый мир призраков и из ума сделать призрак — и все так отчетливо! Где же теперь спасенье?» (там же). Но «спасение» от своих сомнений насчет Фихте Станкевич нашел: «Из Фихте я уже провижу возможность другой системы» (там же). Минуя Канта (которого он изучил более основательно, чем Фихте) и минуя Фихте, Станкевич предпочел философию Шеллинга, правда, предъявив ей претензию в недостаточном внимании к разуму эмпирического человека.

Занятия философией Фихте, по-видимому, настолько утомляли жизнелюбивого Станкевича, что он позволял себе даже шутить по этому поводу. В письме своей тогдашней подруге (сестре М. Бакунина — Любови) в марте 1837 года, высказывая желание встретиться с ней и возобновить «прежние забавы» (карты, игра в пяточки), он не без иронии восклицал: «Да! Эти карты и пяточки наполняют мою душу больше, нежели Фихте» (там же, с. 518). Впрочем, и такие шутки по поводу Фихте служат своего рода знаком внимания к нему.

Оказавшись в Берлине, Станкевич сообщил 15 октября 1837 года о своем намерении думать над логикой Гегеля, читать Декарта, Лейбница, Фихте и прочих (там же, с. 159). В связи с лекциями гегельянца Вердера о Фихте Станкевич вновь изучал «Наукоучение». Но гегелевская философия оказалась более привлекательной. Конкуренции с Гегелем Фихте не выдержал: Станкевич стал эволюционировать к гегельянству, но преждевременная смерть прервала это движение мысли.

Несомненно, самой крупной философской величиной в кружке Станкевич был *М. А. Бакунин* (1818—1876). На самом раннем этапе истории этого



кружка он сыграл наибольшую роль в распространении среди своих друзей идей позднего Фихте.

Возможно, обращение Бакунина к Фихте диктовалось сначала прагматической целью — зазлом Надеждина сделать перевод лекций Фихте «О назначении ученого». А возможно, инициатива шла от более подготовленного по философии в 1834—1835 годах Станкевича. Но как бы то ни было, для Бакунина фихтеана началась с изучения и перевода труда, в котором излагались не только антропологические и этические, но и общие философские взгляды позднего Фихте.

Хотя часть XXIX «Телескопа» датируется 1835-м годом, фактически она вышла в 1836 году. В марте 1836 года Бакунин еще работал над переводом Фихте. Часть XXIX была разрешена к печати цензором Болдыревым 1 мая этого года. В том же 1836 году Бакунин занимался переводом работы Фихте «Наставление к блаженной жизни» (так он называл эту работу «Указание на блаженную жизнь»). Начинал Бакунин и перевод сочинения Фихте «Введение в наукознание».

Занимался Бакунин сочинениями Фихте не в одиночку. В мае 1836 года он сообщал своим подругам — сестрам *Наталье* и *Александре Беер* (своим соседкам по прямухинскому имению), что в Москве идет «совместное чтение» Фихте в обществе поэта *И. П. Ключникова*. Бакунина посещал *В. Г. Белинский*, близкий друг *Н. В. Станкевича* *А. И. Ефремов* и другие тогдашние его приятели.

Что можно сказать о характере и объеме влияния философии Фихте на молодого Бакунина? Недавно высказана мысль о том, что Фихте «подготовил почву для революционной деятельности М. А. Бакунина» (см. 23, с. 585). Думается, что это большое преувеличение. Влияние Фихте на Бакунина в 1835—1836 годах несомненно. Лекция Фихте «О назначении ученого» Бакунин определял как полные «увлечения, пыла и святого энтузиазма» (22, с. 218). Но направление влияния Фихте было отнюдь не в сторону революционности.

Еще до знакомства с сочинениями Фихте Бакунин начал развиваться преимущественно как романтик. Будучи с ранних лет рефлектирующей натурой, с «вольтерьянским» складом ума, не равнодушным к окружающей действительности, он постоянно вступал с нею то в отношения притяжения, то отталкивания: окружающую действительность он то любил, то ненавидел, то восставал против нее, то примирялся с нею. С молодости в Бакуanine начали бороться две тенденции — одна двигала его к свободомыслию и рационализму, другая — к романтизму. Романтический настрой молодого Бакунина проявился в созерцательном отношении к красоте природы, в восторге перед усматриваемой в ней гармонией, в апологии любви, в предпочтении жизни внутренней, духовной, идеальной, поэтической «внешнему миру», в акцентах на чувственное, волевое начало в человеке, в восторженном отношении к музыке, особенно Бетховена и Моцарта, в которой он усматривал «дар небес», побуждающий его душу парить в «высших сферах». Поначалу это было лишь умонастроение и мировочувствование, но постепенно у молодого Бакунина появилось стремление к теоретическому осмыслению действительности и своего места в ней.

Задумавшись над вопросом о том, участвовать ли в практической жизни общества или, отрешась от окружающей действительности, сосредоточиться на своей внутренней, духовной, чисто теоретической деятельности, размышляя о том, что такое истинная жизнь — жизнь ли «внешняя», в обществе, или жизнь «внутренняя», Бакунин на некоторое время впал в бунтарско-пессимистическое романтическое умонастроение. Теоретическую опору такому умонастроению и чувствованию окружающей действительности он находил, в частности, в сочинениях позднего Фихте, у Геге, Шиллера, Рихтера, Гофмана. В сочинениях этих философов и писателей Бакунин углублялся потому, что усмотрел в них развернутые теоретические конструкции, в частности, идеи активной духовной внутренней жизни, нравственного совершенствования, личного нравственного примера как способа служить человечеству, что отвечало смутно сформировавшимся у него романтическим мыслям и чувствам.

«Фихтеянский взгляд на жизнь» — так Белинский назвал то, что Бакунин заимствовал вроде бы из Фихте и за что сам Белинский «уцепился» с «энергией, с «фанатизмом». Этот «взгляд» включает в себя, в первую очередь, негативное отношение к «внешней» действительности и сосредоточенности на «внутренней», «идеальной» жизни, отрицание этики долга.

Дело, однако, в том, что к такому «фихтеянскому» взгляду на жизнь» Бакунин подошел еще до знакомства с сочинениями Фихте. Приведем некоторые из мыслей юного Бакунина, на которые затем легли мысли Фихте.

В июне 1834 года, в споре с тезисами «цель жизни — в чувственных наслаждениях», Бакунин высказал мысли, которые вполне вписывались в его более поздний «фихтеянский взгляд на жизнь».

Задаются вопросы: «Что ж такое жизнь наша? Неужели мы созданы для вечного страдания, для того, чтобы вечно терпеть? Неужели нет радостей на земле, радостей чистых, высоких, не связанных с тяжкими последствиями? Неужели счастье есть только пустой звук, обманчивая мечта, которая, подобно блудящим огням, завлекает несчастного путника в вязкое болото, в бездну уныния и отчаяния?» И следуют ответы: «Сердце мое, изящность природы, меня окружающей, говорят мне противное; они говорят мне, что мы созданы для счастья высокого, духовного, для счастья, основанного на любви. Что любовь есть главная причина жизни, главный закон гармонической связи, царствующей в природе, что жизнь без любви есть пресмыкание!» (там же, с. 57).

Мысль о счастье, связанном с «благодеянием любимого предмета», раскрывается с тем же романтическим восторгом: «Бывают минуты, когда душа моя вырвавшись из бранных преград, ее стесняющих, разливается по всему пространству, обнимает собою всю природу, целое мироздание! Тогда я вполне счастлив тогда я живу жизнью полною, совершенною; возвышаюсь в собственных глазах своих; постигаю прекрасную цель бытия своего. Тогда мне так легко, так хорошо; душа моя ясно принимает в себя все впечатления внешнего мира: окружающая меня природа приводит меня в восторг, я слышу небесную гармонию, в ней царствующую. Все предметы, каждое растение, каждый цветок говорят мне языком любви, в каждом из них я читаю особенную мысль, особенные чувства гармонирующие с чувством беспредельной любви и с высокой мыслью всемо-

гущей причиной всех миров! Тогда я сам горю любовью, любовью пылкой, чистой, самоотверженной, любовью к вам, милые друзья мои, любовью ко всему человечеству. Тогда все мысли, все чувства мои обращаются к вам, и жизнь кажется в то время прекраснейшим даром небес, а несчастья, на пути ее встречающиеся, столь же ничтожными в сравнении с блаженством, ею даруемым, как ничтожны пятна солнечные в сравнении с блеском сего небесного светила!» (там же, с. 57—58).

«Философия жизни» юного Бакунина переросла в целую концепцию бытия. «В чем же заключаются основные идеи жизни?» — спрашивает он сам себя в мае 1835 года и отвечает: «Это любовь к людям, к человечеству и стремлению к целому, к совершенствованию. А эти три идеи представляют собой лишь различные выражения одной творческой, вечной, нетленной идеи — Бога. Все остальное — лишь эпизоды плачевной победы материи над идеею. Бог, отобразив себя в природе, создал затем животное и вдохнул в него божественную искру, частицу своей возвышенной идеи, так хорошо отразившейся в гармонии вселенной. И это животное превратилось в человека, для которого Бог стал целью, а природа — средством. Что же такое человечество? Бог, заключенный в материи. Его жизнь — стремление к свободе, к соединению с целым. Выражение его жизни — любовь, основной элемент вечного» (там же, с. 59).

Перед нами пантеистическая по сути, отнюдь не фихтеанская концепция бытия, в которой, однако, есть сходные с фихтеанством элементы. И именно в силу этого сходства Бакунин обратился к философии Фихте. Но к какой? Наибольшее влияние на мировоззрение Бакунина оказала не работа «О назначении ученого», переводчиком которой он был, а работа Фихте «Наставление к блаженной жизни, или учение о религии» (Берлин, 1806). Из этой работы Бакунин прямо заимствовал такую максиму: «Жизнь — это любовь, а вся форма и сила жизни заключается в любви и вытекает из любви... Что ты любишь, тем ты и живешь». И выводы из нее сделаны солидные: «Итак, любить, действовать, под влиянием какой-нибудь мысли, согретой чувством — вот задача жизни. Но что любить и как любить, что значит любить? Как часто употребляется это слово и как часто оно профанируется тем мелким значением, которое ему дают! Что такое любовь в свете? Чувство взаимной пользы, облеченное в тридцать две китайские учтивости? Что значит для нас любовь к отечеству? Холодная, затверженная из Карамзина фраза без всякого настоящего значения. Что значит любовь к человечеству? Затверженные слова Евангелия: «Любите друг друга, как самих себя». Любовь к науке? Любовь семейственная? Привычка и обязанности. Любовь к Богу? Боязнь ада и желание рая.

Вот вам любовь нашего общества, вот вам и жизнь его...» (21, с. 62—63).

Отвергая такое понимание любви, в том числе обыденную любовь к Богу, Бакунин объявлял тем не менее, что Бог составляет его единственную цель. Но какой Бог? «Не тот Бог, которому молятся в церквах; не тот, которому думают нравиться унижение пред ним; не тот, который отдельно от мира судит живых и мертвых. Нет, но тот, который живет в человечестве; тот, который возвышается с возвышением человека; тот, который языком Иисуса Христа произнес священные слова Евангелия; тот, который говорит в поэте» (там же, с. 63). Не-

трудно заметить, что Бог Бакунина уже похож на Бога, сводимого к обожествленному нравственному порядку раннего Фихте.

Тезис о Боге, как единственной цели, отнюдь не значит, что только к любви к Богу сводится идеальная жизнь. Дофихтеанские представления о жизни, любви и счастье, подкрепленные максимами Фихте, породили синкретическую этическую концепцию, которую лишь условно можно, вслед за Белинским, называть «фихтеанский взгляд на жизнь». Вот некоторые из бакунинских мыслей уже «фихтеанского» периода:

«Человек, который не страдал, не жил; одно только страдание может привести к сознанию жизни, и если счастье есть полное сознание жизни, то страдание есть также необходимое условие жизни»; «...Жизнь внешняя не должна быть целью даже практической деятельности человека»; «...Я сознал, что вне духовного мира нет истинной жизни, что душа должна быть собственно своей целью, что она не должна иметь другой цели. Путь, может быть, безотрадный, и зато достойный человека!»; «...Не ждать чудес от внешнего мира. О, это необходимо, необходимо для усовершенствования духовной жизни. Должен оторвать себя от закона света...»; «...Я для света — ничтожное творение, нуль учитель математики, а для себя собственно, для друзей, меня понимающих, я стал гораздо выше прежнего, я убил мелкий эгоизм самосохранения, я стряхнул себя иго предрассудков, я — человек!» (там же, с. 61—62).

Непосредственно под влиянием этики свободы и любви Фихте Бакунин стал критиком этики долга. В письме к своей сестре Варваре в марте 1836 года он рассуждает:

«В вас живут две жизни: одна человеческая и вместе с тем — божественная; это жизнь любви, священного огня; в ней содержатся все ваши прекраснейшие надежды, все ваши поэтические видения и все мечтания вашей души эта жизнь, говорите Вы, не от мира сего. Но у вас есть и другая жизнь, род искусственной жизни: это догмы, формулы житейской мудрости, это — антихристианские трактаты об обязанностях, о высоком и прекрасном, приспособленном к практической жизни. Эта жизнь — к услугам всех; каждый может извлечь оттуда правила на всевозможные случаи. Это — склад практической морали по удешевленной цене, это — нравственность на грош. Это жизнь, по вашим словам, принадлежит земле, Она должна служить основой всех земных чувств, любви, дружбы и прежде всего долга. Нужно признаться, что для согласования чувств и долга это — весьма действительное средство. Признайте, однако, что все это мизерные добродетельные формулочки... представляют весьма жалкое вдохновение, что дружба, связанная лишь с привычкою и догматизмом, есть нечто весьма печальное» (там же, с. 63).

В апреле 1836 года в письме к А. А. Беер Бакунин снова затрагивает этику долга и снова противопоставляет ей этику любви: «Все поступки человека должны происходить от Бога, из любви, из этого единственного абсолютного принципа, единственно истинного и единственно вечного. Но как знать, иду ли я по верному пути, не избрал ли я ложного пути, спросите Вы меня. Сосредоточьтесь в себе самой и спросите себя, довольны ли Вы собою, и тогда, если голос Бога в Вас не окончательно заглушен, если холодное безразличие не угасило в Вас

любви и если Вы идете не по истинному пути, то хотя бы вы выполняли все предписания той религии, которой дали имя христианской, и которая является только пародией на нее, хотя бы вы выполняли вся обязанности, предписанные обществом, этот внутренний голос скажет вам, что вы отходите от истинного Бога, от истинной любви. Если вы, подавив действие мысли и чувства, броситесь в объятия долга, и вы, выполняя все эти внешние предписания, испытаете своего рода успокоение, перенесите Ваше внимание на самих себя, не бойтесь проанализировать все элементы вашей внутренней жизни — и вскоре вы увидите, что этот искусственный покой исчезнет, чтобы уступить место тягостному чувству, естественному следствию насильственного подавления Ваших умственных и нравственных способностей» (там же, с. 65—66).

Из сказанного ясно, что этика позднего Фихте оказала на молодого Бакунина значительное влияние. Нет, однако, никаких оснований считать, что в 1835—1836 годах он стал фихтеанцем по принципам своей философской концепции.

Романтический период длился у Бакунина недолго. Он обнаружил недостаточность фихтеанских мыслей, избранных для подкрепления своего неприятия действительности, и пришел к выводу о необходимости пересмотреть свое негативное к ней отношение. Теоретическую санкцию новому умонастроению к середине 1837 года Бакунину дала философия Гегеля. Отношение к Фихте, соответственно, существенно изменилась. В центре статьи «Гимназические речи Гегеля» оказывается уже критика раннего Фихте с позиций гегелевской философии.

Согласно Бакунину, система Фихте «есть логическое и необходимое продолжение системы Канта», но Фихте «уничтожил» вещь саму по себе, этот последний призрак внешнего существования, «доказав, что вещь сама по себе есть также произведение, проявление чистого Я и этот внешний мир, вся природа была объявлена призраком, действительно только Я, все же остальное — призрак». «Всякое определение, всякое содержание, — продолжал Бакунин, — должны были уничтожиться перед этим отвлеченным, пустым и, по мнению Фихте, абсолютным тождеством:  $Я = Я$ » (там же, с. 120).

Примечательно, что в критике фихтеанского, как и кантовского субъективизма, Бакунин опирается, в частности, на ...фихтеву (правда, позднюю) идею жизни как блаженства и как любви: «...Результатом философии рассудка, результатом субъективных систем Канта и Фихте было разрушение всякой объективности, всякой действительности и погружение отвлеченного, пустого Я в самолюбивое, эгоистическое самосозерцание, разрушение всякой любви, а следовательно и всякой жизни и всякой возможности блаженства, потому что любовь — только там, где два друг другу внешние предмета соединяются силою понимания, не переставая быть различными, а не там, где один отвлекается от другого и погружается в самосозерцание» (там же).

Став горячим гегельянцем, Бакунин не исключал, однако, из круга своих интересов Фихте, равно как и Канта, Гердера, Окена, Шеллинга. Как личность, как моралист Фихте продолжал оставаться для Бакунина одним из образцов: весной 1840 года Бакунин читает книгу сына Фихте-старшего, *Иммануила Германа Фихте*, «Жизнь и литературная переписка И. Г. Фихте» (1830). В

письме к Александре Беер читаем такой комментарий: «Вот истинный герой нашего времени, я всегда глубоко любил его и завидовал его изумительной силе, его способности отвлекаться и от всех посторонних и внешних обстоятельств от общественного мнения для того, чтобы прямо и неутомимо идти к предложенной им цели, к цели, просветленной самосознательною истиною и благословенной богом» (там же, с. 134). Бакунин прямо признает сходство своей личной позиции с фихтевской: «У меня у самого есть нечто в этом роде, но мне нужно еще образовать свою силу, способность спокойно опираться на себя и действовать независимо и наперекор всему внешнему» (там же). «Вся жизнь Фихте есть жизнь духовного, внутреннего героя» (там же, с. 135).

Бакунина поразила афоризм Фихте: «Целью нашей жизни является не наслаждение счастьем, а достоинство счастья». Формула эта стала предметом его спора с Белинским, который в это время пропагандировал уже просветительский идеал счастья. Бакунин с Белинским не согласился, полагая, что «не всякий человек должен быть счастливым, но всякий должен быть человеком».

В письме к сестрам Александре и Татьяне, написанном в марте 1840 года, будущий воинствующий атеист ссылается на критические высказывания Фихте о безбожии, совести, добре и зле. В основе лежит Фихтева идея обожествленного морального порядка, нарушение которого и есть безбожие. Бакунин привел очень показательное высказывание Фихте на этот счет: «Настоящий атеизм, неверие и безбожие в собственном смысле состоит в том, что человек умничает над последствиями своих поступков, готов подчиниться голосу своей совести не прежде, чем усмотрит хороший их результат, таким образом ставит свое собственное суждение выше Божия совета и самого себя возводит в бога».

Кто хочет делать зло, дабы таким путем достигнуть добра, тот есть безбожник. В моральном мироправлении из зла никогда не может произойти добро, и если ты веришь в первое, то не можешь думать последнего.

Ты не должен лгать, хотя бы весь мир должен из-за того распасться на куски. Но это лишь способ выражения. Если бы ты серьезно мог верить, что он распадется, то по крайней мере твое существование было бы просто противоречивым и самоуничтожающим. Но этому ты не веришь, и ты не можешь и не вправе этому верить; ты знаешь, что в плане его сохранения расчет на веру основан не на лжи» (там же, с. 137—138).

Излагает Бакунин и другую мысль Фихте о том, кто является богохульником и почему: «...Кто утверждает, что в нем есть религия и что он хочет быть в единстве с Богом и быть его живым сосудом, но вместе с тем не хочет покориться ему неограниченно и безусловно, не хочет отказаться от своего произвола и от своих индивидуальных мнений, тот богохульствует, потому что с Богом условий делать нельзя. Он всякого предоставляет его собственной воле, но поселяется только в том, кто от всей души зовет и жаждет его» (там же, с. 138). Так появляется еще раз направление влияния Фихте на молодого Бакунина — через Фихтеву идею обожествленного морального порядка.

Еще раз заметим, что уже будучи гегельянцем, Бакунин продолжал не только критиковать Фихте, но и заимствовать у него отдельные идеи.

Во второй статье, «О философии», Бакунин снова покритиковал Фихте за то, что тот пытался вывести категории «из чистой самодеятельности мышления, но не успел по причине односторонней субъективности своей системы» (там же, с. 192). Но здесь же Бакунин сослался на Фихте в связи с обсуждением принципиальной философской проблемы самосознания: «Фихте праздновал день, в который сын его сказал в первый раз Я, и был прав: кто говорит Я, тот уже сознает себя, тот уже вырвался из туманной сферы ощущений, созерцаний и представлений и возвысился во всеобщую область мысли, в свободную область истинно человеческой жизни, в том уже блеснуло солнце самосознания и возможность свободы и света стала действительностью. Пробуждение самосознания в человеке есть второе рождение — рождение действительного духа» (там же, с. 180).

Уехав за границу, поначалу для учебы, Бакунин некоторое время занимался философией Фихте и Шеллинга у гегельянца Вердера. И даже став революционером, он признавал революционизирующее влияние классиков немецкого идеализма в статье «Реакция в Германии» (1842). В каком смысле?

По его тогдашнему мнению, революционеры — это не только те, кто произнес «таинственные» и «страшные» слова «Свобода, Равенство, Братство», означающие полное уничтожение существующего политического и социального строя. Это также и «мнимый укротитель демократии» Наполеон, который в качестве сына революции распространил ее нивелирующий принцип по всей Европе. Фихте, наряду с Кантом, Шеллингом и Гегелем, выступает у Бакунина представителем философии, выдвинувшей в интеллектуальном мире тот же нивелирующий, революционный принцип, а также принцип автономии духа, который «находится в глубочайшем противоречии со всеми существующими положительными религиями, со всеми современными церквями» (там же, с. 223—224). Только в этом предельно широком, скорее метафизическом, смысле можно сказать, что Фихте тоже готовил почву для революционной деятельности Бакунина. Главное и основное Бакунин взял у позднего Фихте в свой короткий романтический период.

Но короткий — не значит маловажный. Историческое значение бакунинской фихтеаны состояло не только в том, что Бакунин лично совершенствовал свое мировоззрение под влиянием и в споре с Фихте, но и в том, что он вовлек в свою фихтеану еще одного выдающегося русского деятеля — В. Г. Белинского (1811—1848).

Белинский признал, что бакунинский перевод лекций Фихте «О назначении ученого» для «Телескопа» побудил его увидеть в Бакунине спутника по одной дороге (оба они были первоначально романтиками), хотя тот шел своею; этот перевод возвысил Бакунина в его глазах, и он все более и более смотрел на него как на друга (25, т. 9, с. 210). Со слов Бакунина Белинский узнал также о содержании работы Фихте «Наставления к блаженной жизни». «Лекции о назначении ученого» и «Наставления к блаженной жизни» Белинский стал даже рекомендовать начинающим изучать философию, называя их «книгами для профанов», которые могут «заохотить к философии».

«Фихтеянизм» принес Белинскому, по его более позднему признанию, «великую пользу». Именно от Бакунина он услышал одну из «великих» фихтеанских мыслей: «Жизнь — великая школа». В письме к Бакунину от 16 августа 1837 года Белинский писал: «Жизнь идеальная и жизнь действительная всегда двоилась в моих понятиях: прямухинская гармония и знакомство с идеями Фихте, благодаря тебе, в первый раз убедили меня, что идеальная-то жизнь есть действительная, положительная, конкретная, а так называемая действительная жизнь есть отрицание, призрак, ничтожество, пустота» (там же, с. 78). Под влиянием идей Фихте Белинский еще более, чем раньше, проникся высшими духовными интересами — знания, искусства, морали, идеями нравственного совершенствования и воспитания личности. Изучение Фихте, наряду с Кантом и Шеллингом, по Белинскому, необходимо, чтобы понимать Гегеля (там же, с. 52).

Но вместе с тем Белинский вскоре после ознакомления с «фихтеянским взглядом на жизнь», стал упрекать Бакунина за то, что тот, сообщив ему этот взгляд, за который он «уцепился» с энергиею, с фанатизмом», принес ему много вреда: он, мол, «втащил» в «фихтеянскую отвлеченность», уничтожил «цену опыта и действительности», возбудил «святотатственное покушение к насилчанию девственной святости чувства и веру в мертвую, абстрактную мысль» (там же, с. 155, 156).

Белинский стал критиковать Фихте за то, что тот «эмансипировал человечество» от огромного и продолжительного «периода долга», последним выражением которого был Кант. Если, рассуждал Белинский, был такой исторический период долга, то и в жизни человека он необходим. А Бакунин, как говорилось выше, этику долга заменил, под влиянием Фихте, этикой любви.

Белинский несомненно преувеличивал, когда говорил, что он, в отличие от Бакунина, «только прогуливался по фихтеянизму» «для компании», чтобы его другу не было скучно одному. Но он был прав в том, что для него «фихтеянизм» имел несколько иное значение, чем для Бакунина, что тот понял Фихте глубже. И это действительно так. Трудно, например, объяснить, почему Белинский «фихтеянизм понял как робеспьеризм и в новой теории чуял запах крови» (там же, с. 201). Ведь между Бакуниным и ним обсуждалась, как правило, этика позднего Фихте. Возможно, правда, что Белинский знал о позитивном отношении Фихте к Французской революции, но в оставшихся после него текстах этот момент не нашел отражения. Возможно, он, как и Герцен, знал, что француз Кювье сравнил Фихте с Робеспьером, а его философию назвал «режимом террора».

Как бы то ни было, восприняв основные положения философии Гегеля, причем весьма неадекватно истолковав его учение о действительности в духе буквального понимания тезиса «все действительное разумно», Белинский направил пафос своей критики против Фихте (а также Канта). Когда «действительность» он стал толковать как «пароль и лозунг нашего века», рассудочный критицизм Канта» и «рассудочное положение Фихте» стали для него преодоленным прошлым. В огромном по объему письме к М. Бакунину от 12–24 октября 1838 года Белинский писал: «Петр Великий (который был очень плохой философ) понимал действительность больше и лучше, нежели Фихте. Всякий исторический деятель понимал ее лучше его. По моему мнению, если



понимать действительность сознательно, так понимать ее, как понимал Гегель...» Фихте включен Белинским в развитие философии, когда она «удалялась от жизни и заключалась в исключительной сфере самой себя, погружившись в анализ разума как силы действующей, и мысли. как предмета разума» (там же, т. 7, с. 49). Эта философия аскетична, холодна, суха и сурово одинока. «Кант, отец новейшей философии, был довершителем этого первого труда мышления, предмет которого само мышление, а действующая сила — разум. Содержание философии Фихте уже более общее, и он является в ней пламенным трибуном прав субъективного духа, доведенных им до исключительной односторонности» (там же). Затем, по Белинскому, идет преодоление фихтевой философии. Шеллинг в великой идее тождества «открыл примирение фихтева Я с объектным миром. Наконец, философия Гегеля обняла собою все вопросы всеобщей жизни... Гегель сделал из философии науку...» (там же, т. 7, с. 401).

Но как личность, Фихте остался в глазах Белинского великим. Вместе с Лессингом, Кантом, Шеллингом, Гегелем, Шиллером и Гете, Белинский относил его к «германцам», олицетворявшим «действительную, сущностную сторону» немецкого народа, противопоставляя им «немцев»: Клаурена, Коцебу, Августа Лафонтена, Ван-дер-Фельде, Баумейстера, Круга, Бахмана и «прочих», отражавших «пошлую и смешную» сторону немецкого народа.

Прошло еще немного времени, и «неистовый Виссарион» стал преодолевать консервативную трактовку гегельянства, осудил свое примирение с действительностью и стал развиваться в духе радикального мировоззрения Просвещения, типологически сходного с классическим французским Просвещением XVIII века. И тут снова Белинский обращался к Фихте, но теперь к Фихте — гуманисту и социальному мыслителю. В апреле 1841 года он провозглашает: «Да, теперь уже не Гегель, не философские колпаки — мои герои; сам Гете велик как художник, но отвратителен, как личность; теперь снова возникли передо мною во всем блеске лучезарного величия колоссальные образы Фихте и Шиллера, этих пророков человечности (гуманности), этих провозвестников царства Божия на земле, этих жрецов вечной любви и вечной правды не в одном книжном сознании и браминовской созерцательности, а в живом и разумном Tat [действии. — В. П.]» (там же, т. 9, с. 458).

В историю российской фихтеаны Белинский вписал одну их наиболее драматических страниц: фанатичная приверженность отдельным идеям Фихте сменялась у него радикальным разрывом с ними, а затем новым примирением с ней, но как личность немецкий мыслитель навсегда остался для Белинского великим немцем («германцем»).

А. И. Герцен (1812—1870) раньше, чем Бакунин и Белинский, обратился к философии Фихте, но в его идейной эволюции немецкий мыслитель не занял столь большого места, как у участников кружка Станкевича.

Ко времени написания своей юношеской статьи «О месте человека в природе» (1832) Герцен познакомился с работой Фихте «О назначении человека», по-видимому, по публикации под таким названием в «Московском вестнике» первой лекции работы «О назначении ученого». Молодой мыслитель, стремившийся соединить философское и естественно-научное знание, отнесся к филосо-

фии Фихте негативно. В этой работе он писал: «Идеализму принадлежит одна ноуменальная часть, а природа не есть ли мир явлений, — вспомним Фихте, он за своим Я не разглядел природы» (26, т. 1, с. 24). Об этом эпизоде через 12 лет Герцен заметил: «Странно удовлетвориться этим profession de foi как последним словом (там же, т. 2, с. 362).

Время от времени Герцен все-таки к Фихте обращался, ценил его «могучую мысль» (как и Канта). Он разделял «остроумное» мнение французского историка Кине, назвавшего Фихте «режимом террора философии» и сравнившего Фихте с Робеспьером (там же, т. 1, с. 138; т. 21, с. 21). Крайний рационализм Фихте Герцена не устраивал: «Не-Я пало под ударами Фихте и власть разума провозгласилась в наших-то бесконечных пространствах холода и пустоты» (там же, т. 2, с. 33). Но Герцен ценил Фихте за выступления в защиту достоинства личности.

В связи с публичными лекциями Т. Н. Грановского (1813—1855), в которых тот упрекнул Фихте за то, что «этот мыслитель холодно смотрел на историю, вечно обращенный к грядущему», Герцен встал на защиту Фихте: «В самом деле Фихте, стоик нового мира, непреклонный и великий в своей логической мощи, не мог склонить гордой выи своей перед законом исторической последовательности; история для него скорее была в будущем, нежели в прошлом. Мысль, отрешенная от мира событий, не знает категории времени. Но миновать его г. Грановский не имел права: от критической философии к современной один путь — творения Фихте» (там же, т. 30, с. 486). Иными словами, Фихте — необходимое звено в немецкой философии между Кантом, с одной стороны, Шеллингом и Гегелем, с другой.

Герцен помнил и об общественной позиции Фихте, о том, например, что в 1792 году он был в «небольшой горсти людей», которая, как и Кант, приветствовали провозглашение Республики во Франции (см. там же, т. 6, с. 167). Одобрительно относился Герцен к той странице биографии Фихте, когда тот во время наполеоновской оккупации Германии «бросил на время книгу» и «громко сказал, что отечество в опасности» (там же, т. 3, с. 53). Предтеча народничества фактически включил Фихте в число своих предшественников, когда утверждал в 1849 году, что Фихте вместе с Шиллером, Руссо и Байроном — это «люди, мучившиеся из того, чтобы привести к одному уровню с собою массу толпу» (там же, т. 6, с. 103).

У друга и соратника Герцена Н. П. Огарева (1813—1877) лишь в ранней молодости проявился интерес к философии Фихте, причем, несмотря на то, что он эволюционировал в сторону антропоцентризма просветительского типа, субъективизм Фихте ему сразу не понравился. Имя Фихте ассоциировалось у него с понятием «нигилизм» (27, II, с. 150), под которым в его время понимали «логическое упразднение внешнего мира», как выразился П. Я. Чаадаев.

В письме к Герцену от 9 сентября 1832 года Огарев писал: «Фихте положил начало всего, сделал центром всего — человека; что ж было последствием? Человек отъединился от всего и сделался каким-то ужасно эгоистическим существом» (там же, с. 257). Подражая сначала фразеологии Фихте и перемежая русский язык с немецким, он так излагает свою позицию: «Смешно иссле-

дования философические производить (изволь германские термины) из *не-Я* (*nicht ich*), ибо я не могу вообразить, что познаю что-либо, не ощущая, не познавая самого себя» (там же, с. 258). «Итак, начнем с самого себя. Едва я понимаю что-либо, как первое, что мне представляется, это я сам: *ich bin, weil ich bin* [я существую, ибо я существую. — В. П.]» (там же).

Но на этом подражание Фихте заканчивается. Не желая делать человека «центром всего», молодой мыслитель обращается к понятию «природа» с тем, чтобы пояснить, как в столкновении с природой в деятельности человека проявляется его творчество и возникает «искусство» (в широком смысле слова): «Я сталкиваюсь с природой, и здесь начинается борение. Я хочу поработить природу — я двигаю веществом по своему произволу, следуя в своей идее — и вот происходит искусство. Я делаюсь творцом — в искусстве я развиваю свою мысль, свою умственную природу» (там же).

Человек оказывается, однако, ограниченным не только природой. Молодой мыслитель «чувствует», что он «сам по себе недостаточен» и «по закону причинности» доходит «до высочайшего существа».

Отвергая субъективизм Фихте, Огарев вместе с тем не принимает пантеизм Спинозы и Шеллинга, и не видит другого выхода, как остаться на теистической позиции, требуя от себя «во всем сообразовываться с развитием идеи творца» (там же, с. 258). Какая роль при этом отводится человеку? «Вещество развивает идею творца в пространстве, человек — мыслью во времени. Итак, назначение человека — развивать истину, которую постиг творец» (там же).

\* \* \*

Лишь отрывочные отклики на философию Фихте мы находим у представителей «левого» крыла движения «петрашевцев», представлявших, наряду с кружком Станкевича—Белинского—Бакунина и кружком Герцена—Огарева, зарождавшуюся российскую демократию первой половины XIX века.

В рубрике «Натуральное право» «Карманного словаря иностранных слов» (вып. 1—2, 1845—1846) — наиболее выдающегося итога литературной деятельности М. В. Буташевича-Петрашевского и его единомышленников (В. Н. Майков и др.), есть ссылка на Канта и Фихте: «Весьма важно для успехов развития права натурального было старание Канта и Фихте вывести начало его непосредственно из начал практического разума и свободы» (28, с. 188).

О философии Фихте кратко, но оригинально высказался один из наиболее философски подготовленных «петрашевцев» Н. А. Спешнев — сторонник идеи так называемого «антропотенизма» (таким термином он называл «ее последнего знаменосца и корифея Фейербаха»). Фихте же — это мыслитель, представлявший философию, характерную противоречием между *Я*, являвшимся лишь иным названием духа, и *не-Я*, представлявшим собой синоним природы. С Фихте, по Спешневу, начинается великая немецкая философия. Из его школы вышли Шеллинг и Гегель, которые устранили противоречие между *Я* и *не-Я* и таким образом дополнили его систему (там же, с. 494).

Хотя субъективизму Фихте Спешнев явно предпочел антропологизм Фейербаха, его симпатия к Фихте — несомненна: только этим можно объяснить тот факт, что «великую немецкую философию» он начинает не с Канта (по наиболее распространенному убеждению), а именно с Фихте.

\* \* \*

Из сказанного о характере рецепции философии Фихте в русской профессиональной, институционализированной — университетской и духовно-академической, — и неакадемической, «вольной» философии первой половины XIX века следует сначала тот же общий вывод, который историки отечественной философии уже давно сделали: вывод о том, что философия Фихте имела в России гораздо меньшее влияние, чем философия, скажем, Шеллинга и особенно Гегеля. «Русское фихтеанство» как направление не сложилось. В целом философия Фихте отторгалась. Но за этим излишне суммарным выводом кроются весьма существенные «детали», о которых в историко-философской литературе почти ничего неизвестно. Фихте оказал влияние не только на Бакунина и Белинского, о чем уже не раз писали. У слышшего (не совсем правильно) шеллингианцем Давыдова обнаруживается влияние фихтевой идеи «всемогущего Я»; зарождающееся с Галича антропологическое направление оказывается связанным с Фихтевым «субъективизмом»; даже богослов Иннокентий Борисов не удержался от использования Фихтевой идеи «не-Я».

В общей картине, как правило, солипсизированной трактовки философии раннего Фихте, встречаются и более адекватные истолкования А. И. Галичархим. Гавриил Воскресенский и особенно П. Я. Чаадаев. Наконец, встречалось и чисто нигилистическое отношение к Фихте (Я. Снядецкий и другие эмпирики).

К сожалению, не увидело света подавляющее большинство курсов истории философских систем, которые читались в первой половине XIX века в университетах и духовных академиях, которые могли бы пролить дополнительный свет на характер тогдашней рецепции и критики Фихте. Но и при таком «ико» можно смело утверждать, что в отечественной философской культуре первой половины XIX столетия философия Фихте заняла значительное место прежде всего как мыслительный материал в анализе проблематики немецкой философии, особенно периода от Канта до Гегеля, и в критике философского субъективизма с объективистских позиций. При этом некоторые русские профессиональные философы (Давыдов, Галич, анонимный автор в словаре Старчевского) сумели увидеть в Фихтевом учении о Я не только и не просто «субъективизм» но и проповедь активной субъективной деятельности человека в положительном значении понятия.

Из всех откликов на философию Фихте в отечественной университетской духовно-академической и неакадемической философии своей наибольшей систематичностью отличаются работы А. И. Галича и архим. Гавриила Воскресенского. Но можно ли эти работы принять за своего рода «модели» рецепции

и критики философии Фихте, характерные для рассматриваемой эпохи? Историко-философский труд Галича был по тем временам произведением выдающимся, но его вряд ли можно признать «модельным» для всей эпохи. Галич, пожалуй, опережал российское время. Коллегам Галича то ли не доставало таланта для той глубины понимания Фихте, которую проявил Галич, то ли они не могли подняться над тогдашней идеологической обстановкой. Архим. Гавриил, наоборот, при всех его достоинствах изложения философии Фихте, предложил уже во многом отстающую от эпохи схему этой философии. Его «История философии», как излишне теологизированная, также не может выступать в роли модели.

Думается, что за такую «модель», «зеркало эпохи», представляющую как бы усредненную, равнодействующую разных тенденций в русской профессиональной философии первой половины XIX века можно было принять статью «Фихте» в «Справочном энциклопедическом словаре» под редакцией А. В. Старчевского.

Выдающимся вкладом в отечественную фихтеану является анализ философии Фихте «вольным» философом П.Я. Чаадаевым, сумевшим показать, почему раннюю Фихтеву философию нельзя сводить только к субъективному идеализму.

В 1850 году в России произошел очередной погром философии: последняя была почти полностью исключена из системы университетского преподавания и было ограничено ее преподавание даже в духовных академиях. События 1850 года стали печальным рубежом в истории философии в России вообще, равно как в истории русско-немецких философских связей и в истории рецепции философии Фихте в частности. Понадобится немало лет, чтобы отечественная фихтеана вновь ожила.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Кошелев А. И. Записки. Берлин, 1884.
2. Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 1—2. СПб., 1888—1910.
3. Московский вестник. 1827—1830.
4. Фонвизин М. А. Сочинения и письма. Т. 1. Иркутск, 1979.
5. Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. I—III. М., 1951.
6. Тургенев А. И. Хроника русского. Дневники (1825—1826). М.; Л., 1964.
7. Лунин М. С. Сочинения и письма. Петроград, 1923.
8. Якушкин И. Д. Записки. М., 1908.
9. Жуковский В. А. Соч. 10-е изд.; см. также: Русская старина. 1901. № 8.
10. Гамалея С. И. Письма. Кн. 2. М., 1836.
11. Бурачек С. Библиотека избр. соч. Ст. I: Содержание философии. Ст. II: История философии. Ст. III: Книги религиозные и нравственно-философские // Маяк. 1840. Ч. IV.
12. Москвитянин. М., 1841—1856.
13. Вигель Ф. Ф. Москва и Петербург. Письмо к приятелю в Симбирск // Русский архив. 1893. Кн. 2.

14. *Киреевский И. В.* Соч. Т. 1—2. М., 1861.
15. *Хомяков А. С.* Соч. 4-е изд. М., 1911.
16. *Надеждин Н. И.* Литературная критика. Эстетика. М., 1972.
17. *Чаадаев П. Я.* Соч. М., 1989.
18. *Сенковский О. И.* Германская философия // Библиотека для чтения. 1835. Т. 9. № 16. Отд. III.
19. Литературные прибавления к Русскому инвалиду. 1837. № 1.
20. *Станкевич Н.* Переписка. 1830—1840. М., 1914.
21. *Фихте И. Г.* Соч.: В 2 т. М., 1993.
22. *Бакунин М. А.* Избранные философские сочинения и письма. М., 1987.
23. *Лукьянов А. В.* Фихте в России // Русская философия. Словарь. М., 1995.
24. Телескоп. 1835. Ч. XXIX.
25. *Белинский В. Г.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 3, 7, 9. М., 1982.
26. *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 1—30. М., 1954—1966.
27. *Огарев Н. П.* Избранные социально-политические и философские произведения. Т. I—II. М., 1952—1956.
28. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 188.



## *Часть II*

# **ПРЕДРЕФОРМЕННАЯ И ПОРЕФОРМЕННАЯ РОССИЯ**

## **Глава 1**

### **БЛАГОПРИЯТНЫЕ И НЕБЛАГОПРИЯТНЫЕ ФАКТОРЫ РАЗВИТИЯ РУССКО-НЕМЕЦКИХ ФИЛОСОФСКИХ СВЯЗЕЙ В ПОРЕФОРМЕННУЮ ЭПОХУ**

Смерть императора Николая I 18 февраля по старому, 2 марта 1855 года по новому летоисчислению, стала символом конца старой крепостнической России и начала новой реформирующейся России. Но реформирование страны шло очень туго. После отмены крепостного права в 1861 году и проведения ряда других реформ началось, еще при «царе-освободителе» Александре II, попятное движение, а царствование Александра III вообще превратилось в эпоху контрреформ. Колебания в курсе политического и социально-экономического развития отражались и в духовной жизни, «оттепель» конца 50-х—начала 60-х годов сменилась «заморозками» 80-х. Послабление цензуры сменились ее ужесточением и т. д. И при всем при этом, предреформенные и пореформенные годы стали эпохами хотя и сравнительно медленного, но тем не менее заметно культурного подъема во всех сферах, в том числе и в сфере философии. Восстановление (правда, неполное) преподавания философии в университетах привело к довольно значительному росту светской профессиональной, университетской философии. А развертывание сравнительно массовых общественных движений в период перехода страны от традиционного, полусредневекового, феодално-крепостнического строя к новым буржуазным порядкам повлекло за

собой появление новых, самых разнообразных оттенков неакадемической, «вольной» философской мысли. Соответственно умножились направления и усложнились формы русско-немецких философских связей.

Если брать чисто внешнюю сторону, «мир явлений», то могло бы показаться, что во второй половине 1850-х годов—первой половине 1890-х годов события ни в России, ни в Германии не предвещали ничего неблагоприятного для немецко-русских культурных отношений.

В определенных кругах немецкого общества по-прежнему проявлялся в частности, интерес к русским «диссидентам», если говорить современным языком. В 1878 году в немецком переводе под названием «Нигилисты, или Что делать?» и с подзаголовком «социальный роман» вышло одно из основных произведений Н. Г. Чернышевского, из которого внимательный читатель мог узнать и о просветительских философских идеях главы русских шестидесятников.

В 80-х годах XIX века на немецкий язык переводится вышедшая в 1882 году на французском языке работа широко известного в Западной Европе «идеолога анархизма» М. А. Бакунина «Бог и государство». По этой работе немецкий читатель также мог составить довольно определенное впечатление о его философских взглядах. С тех же 80-х годов на немецком языке стали появляться публицистические, социально-философские и этические труды другого европейски известного русского анархиста князя П. А. Кропоткина.

Особенно большой отклик в Германии, начиная с 80—90-х годов XIX века имели сочинения двух великих русских писателей — Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Достоевский стал известен более всего не своими религиозно-философскими или философско-историческими взглядами, а художественными произведениями. Но философские мотивы этих произведений также нашли отклик у немецких читателей. Ницше признавал, что если он чему-то у кого научился, так это у Достоевского. Идеи Льва Толстого также не остались незамеченными в Германии.

Среди работ, переведенных на немецкий язык во второй половине XIX века мы находим также работы славянофила Ю. Ф. Самарина, познакомившего немецкого читателя с теологическими и философскими взглядами главного идеолога славянофильства А. С. Хомякова, «Этюды о природе человека» и «Этюды оптимизма» выдающегося русского ученого И. И. Мечникова.

Символическими представляются и некоторые другие русско-немецкие контакты в научно-философской сфере.

В 1864—1869 годах в Петербурге работал мастером на кожевенном заводе Иосиф Дицген. Отсюда И. Дицген направил К. Марксу свой отклик на вышедший в свет I том «Капитала». В 1867 году в Германии обосновал русско-немецкий мыслитель А. А. Спир (1837—1890), выпустивший здесь на немецком языке книги: «Denken und Wirklichkeit» (1873) и «Empire und Philosophie» (1876), написанные в духе кантианства. Профессор Геттингенского и Базельского университетов Г. Тейхмюллер стал в 1871 году профессором Дерптского университета. Со временем у Тейхмюллера появилось несколько русских последователей. Немецкий физико-химик и философ, уроженец Рип



В. Оствальд, окончивший в 1875 году Дерптский университет и работавший до 1887 года в России, стал затем профессором Лейпцигского университета, а в 1896 году — членом-корреспондентом Петербургской академии наук. Оствальд активно сотрудничал, в частности, с Д. И. Менделеевым.

Много будущих русских ученых получали в пореформенные десятилетия образование в немецких университетах.

Значительно увеличился в пореформенный период и объем переведенной с немецкого философской литературы. Достаточно назвать только имена немецких философов, труды которых вышли на русском языке, чтобы представить себе радикальные изменения на этом участке русско-немецких философских связей сравнительно с предыдущими десятилетиями официальных гонений на философию и особенно на «германский рационализм». Г. Лейбниц, И. Кант, Гегель, Фейербах, Л. Бюхнер, Л. Молешотт, К. Фохт, Е. Дюринг, А. Шопенгауэр, Г. Лотце — и это еще не весь список немецких философов, труды которых вышли в свет в России во второй половине XIX века.

Отметим сразу, что большое количество переводных философских сочинений свидетельствовало не только об обширных русско-немецких культурных связях, но и о фактической конкуренции немецких философов между собой за влияние на русскую мысль. Переведенные немецкие авторы — это, конечно, и конкуренты Фихте. Ведь никто из увлекавшихся естественнонаучным материализмом К. Фохта (1817—1895), Л. Бюхнера (1824—1899) и Я. Молешотта (1822—1893) не мог, по понятным причинам, симпатизировать философской метафизике, Фихте в том числе. Немалым влиянием пользовались в России труды А. Шопенгауэра (1788—1860) — непримиримого врага «университетской философии», особенно философии Фихте, Шеллинга и Гегеля. Поклонники Шопенгауэра, разумеется, относились к Фихте без почтения.

Информацию о немецкой философии, в том числе о философии Фихте, русский читатель мог получить из таких переводных трудов, как «История философии» (рус. пер. 1865 г., 2-е изд. — 1892 г.) английского позитивиста Д. Льюиса (1817—1878), «История философии» (СПб., 1866, пер. М. А. Антоновича) В. Бауэра (1809—1882), «История материализма» (1-е рус. изд. 1883 г., 2-е — 1899—1900) неокантианца Ф. А. Ланге, «История философии» (рус. пер. 1894 г.) французского либерального философа-полупозитивиста А. Фульье (Фуье) (1838—1912), «История философии» (пер. 1864 г. под ред. П. Д. Юркевича) гегельянца А. Шwegлера, «История европейской философии» (рус. изд. 1882 г.) спиритуалиста А. Вебера, «История новой философии в сжатом виде» (рус. пер. 1890 г., 2-е изд. 1899 г.) Ф. Ибервега—М. Гейнце и др.

В 1890 году началось издание «Энциклопедического словаря» немецкой издательской фирмы Ф. А. Брокгауза и русского издателя И. А. Ефрона. В основу словаря положено 13-е издание словаря Брокгауза. В философских разделах словаря, первым редактором которых был В. С. Соловьев, появилось много новой информации о немецкой философии в целом и отдельных немецких философах.

К пореформенным десятилетиям относится появление ряда солидных работ русских авторов, специально анализирующих проблемы немецкой философии<sup>2</sup>

(К. Д. Кавелин, М. И. Каринский, М. М. Троицкий, П. Л. Лавров, П. А. Милославский, Н. Н. Ланге, М. И. Владиславлев, Н. Г. Дебольский и др.), а также философские взгляды *Лейбница*<sup>3</sup> (В. И. Герье), *Канта*<sup>4</sup> (А. А. Козлов, И. Панаев, С. С. Гогоцкий), *Гегеля*<sup>5</sup> (А. Д. Градовский, С. С. Гогоцкий, Н. П. Гилов, В. С. Соловьев), *Шопенгауэра*<sup>6</sup> (Д. Цертелев, Л. Е. Оболенский, А. Ф. Гусев), *Вундта*<sup>7</sup> (Л. О. Оболенский) и др.

Как и в предшествующие десятилетия, в пореформенный период историческая судьба идей Фихте в России во многом зависела от переменчивости статуса философии в Западной Европе, и в самой России. И там и здесь проявлялись, как и в начале XIX века, две основные тенденции: с одной стороны, под давлением позитивизма, материализма и сциентизма в некоторых кругах общества социальный статус философии снижался. С «концом» немецкой классической философии предрекали «конец философии» вообще, ее растворение в конкретных науках. В 1894 году вышла книга немецкого автора Рихарда Вагера «Целое философии и ее конец. Ее духовное завещание в пользу теологии, физиологии, эстетики и общественной педагогики», в которой автор предложил «лекарство против философии», доказывая, что теоретическую часть философии поделили между собой частные науки, а часть практическая отошла к церкви, государству и обществу.

С другой стороны, как реакция на позитивизм, материализм и сциентизм, именно во второй половине XIX века поднялась новая волна философской метафизики (правда, модернизированной), что, естественно, не могло не породить интереса к классикам немецкой метафизики, в том числе и к Фихте.

Пореформенный период — время диверсификации философской жизни в стране, появления новых философских направлений, что несомненно разнообразило также направления и формы идейных связей русских философов с немецкой мыслью.

Но все эти свидетельства расширения идейно-философских связей России и Германии в пореформенный период не должны закрывать факторы, негативно отражавшиеся на этих связях. Известно, что видимость далеко не совпадает с сущностью. Так обстояло и в случае с русско-немецкими философскими связями второй половины XIX века. Именно в эти десятилетия в русско-немецких отношениях вообще, а в культурных и философских связях между Россией и Германией, в частности, возникло сначала очень незаметное, но постепенно разрастающееся противоречие, приведшее со временем к фатальным последствиям.

В 1879 году Германия и Австрия заключили между собой так называемый Двойственный союз, который в 1882 году превратился в Тройственный союз после присоединения к нему Италии. В ответ на этот политический блок в 1891—1893 годах образовался русско-французский союз, положивший начало «Тройственному согласию» («Антанте») Англии, Франции и России, оформившемуся в 1904—1907 годах. Поскольку Россия и Германия расположились по разные стороны политических баррикад и противоречия между ними постепенно нарастали (при периодических потеплениях и внешней демонстрации дружбы), в общественно-политической и культурной жизни двух стран появилось

определенные предпосылки для возникновения новых антинемецких мотивов и установок — на одной стороне, антирусских — на другой.

Увы, такое наблюдалось не только в русско-немецких отношениях. Знаток западноевропейской жизни с 40-х годов П. В. Анненков писал М. М. Стасюлевичу 13/1 мая 1878 года: «...При колоссальном хаосе, который наступил в Европе — тысяча ужасов и подозрений со стороны каждой нации к другой... Мои современники никогда не видали такого спектакля всемирной ненависти народов» (8, т. 1, с. 355). «Народы», конечно, тут ни при чем, но определенные слои общества европейских стран в эти десятилетия действительно стали впадать в гораздо большей степени, чем раньше, в национализм и шовинизм, разжигали ненависть к другим народам. Бисмарковская Германия не была исключением. Временами русская печать писала о том, что в Берлине свирепствует русофобия. Антинемецкие настроения в русском обществе также были нередкими во все времена, но после франко-прусской войны в России поднялась новая, невиданная ранее волна антинемецких настроений.

Еще до полного объединения Германии правый славянофил, панславист М. П. Погодин задавался вопросом о том, как поведет себя победившая Пруссия: «Чего можем мы ожидать, когда дело решится в пользу Пруссии и когда она станет во всеоружии среди Европы — разумеется не со стороны родственной и дружелюбной династии, а со стороны народа, со стороны коноводов» (9, т. 5, с. 24). Погодин предрекал стремление Пруссии к мировому господству.

Но для нас наибольший интерес представляет тот факт, что через Погодина в русскую мысль вошла тема связи германского милитаризма с немецкой философией. В этой связи Погодин полемически обыграл даже принципы философии Фихте:

«Рука у нее [Пруссии. — В. П.] размахнулась; поток рванулся — кто положит предел стремительным волнам? Пруссия захочет властвовать не только в Европе, но и во всем свете. Заносчивости у немцев на это станет, что доказывает и продолжение войны после Седанского погрома. *L'appetit vient en mangeant*\*. Вся Германия получает теперь Прусскую систему. Вот и может выйти второе издание “переселения народов или нашествия варваров”, исправленное и умноженное, с пушками Круппа и ружьями Дрейзе. Прощай, идеалы Шиллера! Прощайте, все хлебные науки (*Brodwissenschaften*)! Прощай, Фихтева философия с различием *Я* и *не-Я*!

Все мое, сказала злато  
Все мое, сказал булат;  
Все куплю, сказала злато,  
Все возьму, сказал булат» (там же, с. 270).

Конечно, между состоянием русско-немецких политических отношений второй половины 1850-х—середины 1890-х годов и философскими контактами двух стран, как и в другие исторические эпохи, прямо пропорциональной связи не было. Но определенная взаимосвязь между начавшимися ухудшаться в эти

\* *Аппетит приходит во время еды* (фр.).

десятилетия русско-немецкими политическими отношениями и состоянием и формами философских связей между двумя народами все-таки проявилась.

Поскольку Фихте имеет прямое отношение к формированию немецкого национального сознания и национализма, это обстоятельство не могло не сказаться на истолковании его идейно-философского наследия как раз в период ухудшения русско-немецких связей. Для русско-немецких идейно-философских связей пореформенных десятилетий не без значения было и то обстоятельство, что к концу XIX века немецкое население составляло уже 1,1 % всего населения России, а в ее политической и культурной жизни немцы играли очень значительную роль. Под конец царствования Александра II немцы составляли 32 % всей администрации, 36 % — Государственного Совета, 33 % — Сената, 57 % — Министерства Иностранных Дел, 28 % — Министерства народного образования, 46 % — военного министерства (11, с. 135). В регионах, где компактно проживали немцы (Прибалтика, Поволжье), усилились очаги напряженности. Любые мероприятия правительства в этих регионах расценивались как русификация (хотя не все из них можно было бы квалифицировать именно так) и «в ответ» возникали антирусские настроения, на которые реагировала порой, излишне драматично, русская, особенно националистически настроенная печать, что, конечно, влияло на общий климат русско-немецких отношений.

Историческая судьба российской фихтеаны, естественно, зависела и от собственно теоретического характера философских направлений пореформенного периода.

Новая пореформенная ситуация способствовала смягчению происшедшего в предшествующие десятилетия процесса окостенения *духовно-академической философии*, ориентированной на философские образцы в духе «божественного Платона» и соответственно на борьбу с «германским рационализмом». На некоторых профессоров духовных академий пореформенного периода (В. Д. Кудрявцев, М. И. Каринский, Н. Г. Дебольский, П. А. Милославский, В. И. Несмелов и др.) освежающий дух времени оказывал определенное воздействие. Среди них находились не только поклонники немецкой мистики типа Якоби и Баадера. Немецкие философы-рационалисты также стали пользоваться определенным кредитом доверия у отдельных профессоров духовных академий. Так, Н. Г. Дебольский очень много заимствовал из диалектики Гегеля, М. И. Каринский — из Канта и т. д.

Думается, что неправомерно говорить о том, что «среди представителей духовно-академического философствования были шеллингианцы, гегельянцы, кантианцы (гораздо больше, конечно, было антикантианцев), последователи Я. Бёме, Ф. Баадера, Эккартсгаузена и Сведенборга, почитатели английского эмпиризма и даже позитивизма» (10, с. 171). Нет ни одного представителя духовно-академической философии, кто вышел бы из рамок православной и теистической парадигмы, и уже одно это не дает возможности никого из них квалифицировать в качестве шеллингианцев, гегельянцев и т. д. Эти расширительные термины я понимаю только как признание значительного влияния западноевропейских философов на представителей русской духовно-академической философии. А это совершенно верно. На климате в духовно-академической философии порефор-

менных десятилетий отразилось также такое новое явление, как начало распространения идей, типологически сходных с реформационными: идеи примирения жизни светской и церковной, «божественного» и «человеческого», «небесного» и «земного», идея рационализации, философизации догматов православия. Как реакция на этот феномен в духовно-академической философии проявилась и противоположная антирационалистическая, мистическая тенденция.

В университетской философии, фактически заново родившейся в начале 1860-х годов (А. А. Козлов, М. М. Троицкий, Ф. А. Зеленогорский, Г. Е. Струве, М. И. Владиславлев, Н. Я. Грот, Н. Н. Ланге, Л. М. Лопатин, С. Н. Трубецкой и др.), разброс философских симпатий был более значительным, чем среди профессоров духовных академий. Здесь наряду с тенденциями, характерными для духовно-академической философии, возникли и новые направления философской мысли. Стремление к самобытному «национально-русскому» философствованию в наибольшей степени проявилось, например, в деятельности профессора Московского университета С. Н. Трубецкого (1862—1905), испытавшего сильное влияние славянофилов, особенно Хомякова, и концепции всеединства Вл. Соловьева. С. Н. Трубецкой испытал и влияние немецких мыслителей (Я. Бёме, М. Экхарта и Ф. Баадера), но все-таки оно было маргинальным.

В русской университетской философии второй половины XIX века наметились две полярные тенденции. С одной стороны, под влиянием неокантианства в университетской философии стал возрастать интерес к гносеологической проблематике, которая в более ранние исторические периоды не очень привлекала русских философов. А с другой — нарастала тенденция к созданию «новых систем метафизики». И в данном случае влияние немецкой философской мысли на русскую было большим.

Во вторую половину XIX столетия университетские философы все более активно втягивались в общественную жизнь. Некоторые из них, например С. Н. Трубецкой, стали не просто активными участниками политической жизни, но даже идеологами либерал-консервативного политического направления. В целом, однако, университетская философия сохраняла свой «клановый», специфически-профессиональный характер. Она была более косвенно связана с политическими течениями в обществе. Для нее характерен по преимуществу интерес к «чистой науке».

Русскую неакадемическую философию пореформенного периода представляли эпигоны славянофильства (Ю. Ф. Самарин и др.), в том числе так называемые «новейшие славянофилы», или «православные националисты» (А. А. Киреев и др.), почвенники (Ф. М. Достоевский, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов), В. С. Соловьев, Л. Н. Толстой, либеральный консерватор Б. Н. Чичерин, философы-народники. К пореформенному периоду относится начало сравнительно широкого распространения в России философии марксизма (Г. В. Плеханов). Как и в предшествующие исторические эпохи, разные оттенки неакадемической философии по-разному соотносились с немецкой мыслью.

Для почвенника Ф. М. Достоевского «немецкое начало» в философии — начало маргинальное. Но Германия как страна заняла важное место в его

историческом мышлении. В «Дневнике писателя» за май-июнь 1877 года целая глава посвящена «германскому мировому вопросу», причем задачу великого, гордого и особого народа, как называл Достоевский немцев, он усматривал в том, чтобы этот народ вступил в союз с Россией.

Теория культурно-исторических типов другого идеолога почвенничества *Н. Я. Данилевского*, развернутая в его книге «Россия и Европа», оказалась столь похожей на построения немецкого историка Г. Рюккерта, что в русской печати возникло предположение, оставшееся недоказанным, о прямом заимствовании Данилевским своей теории из трудов Рюккерта.

Еще один почвенник, *Н. Н. Страхов*, начал свою деятельность с увлечения Гегелем, но интерпретировал гегелевскую систему крайне своеобразно, свел ее к чистому мистицизму. В дальнейшем же Страхов вообще отошел от Гегеля, многое заимствовал у Шеллинга, а затем увлекся волюнтаризмом Шопенгауэра.

Наиболее самостоятельной из всех религиозно-философских концепций, появившихся в России в XIX веке, стала концепция *В. С. Соловьева* (1853—1900). Наряду с системой *Б. Н. Чичерина* она вошла в число первых русских идеалистических философских систем. Тем не менее система *В. С. Соловьева* сложилась под многими влияниями: наряду с философским романтизмом славянофилов на него воздействовали идеи Шеллинга, немецких мистиков Бёме и Баадера и философских систем Шопенгауэра и Гартмана.

Оригинальную «философию жизни» разработал *Л. Н. Толстой* (1828—1910), испытав при этом большое влияние *А. Шопенгауэра*, которого он называл гениальнейшим из людей, хотя и не разделял его основную концепцию воли как метафизической сущности мира.

К 60-м годам XIX века (как мы уже говорили выше) в русской философской мысли стал падать философский авторитет Гегеля, который в 40-х годах был властителем дум передового русского общества. Среди тех, кто во многом, хотя и не во всем, остался верным философскому идеалу своей молодости, а именно гегельянству, был *Б. Н. Чичерин* (1828—1903).

Господствующее течение русской демократической общественной мысли пореформенного периода составляло народничество. Сколько-нибудь однородного философского основания у этого общественного течения не было. Но тем не менее можно выделить некоторые общие философские посылки, которые позволяют говорить о народничестве как типе философствования. В целом для народников типична антропоцентрическая, идеал-реалистическая философия, построенная путем синтеза разнородных — материалистических, позитивистских и идеалистических систем. Вся разница в том, что у одних народников больше было материалистических элементов (*М. А. Бакунин*, *П. Н. Ткачев*), а у других (*П. Л. Лавров*, *Н. К. Михайловский*) — больше идеалистических. Общим было и то, что все народники находились в оппозиции к классической философской метафизике, причем включали в число метафизиков также Фихте, Шеллинга и Гегеля. Наиболее последовательным выражением народнического антропоцентризма и идеал-реализма являются заимствования *П. Л. Лавровым*, *Н. К. Михайловским*, а также примыкавшим к народничеству *В. В. Лесевичем*, из антропологизма Фейербаха и гносеологических идей Канта и неокантианцев.

Тема идейно-философских связей русской мысли пореформенного периода с марксизмом, а также идейных контактов первого поколения русских марксистов с немецкой, как марксистской, так и немарксистской мыслью, настолько пространна, что требует специального разговора. Здесь мы ограничимся лишь некоторыми фактами.

Еще в 1848 году в Петербурге вышел 11 том «Справочного энциклопедического словаря», в котором в рубрике «Философия современная» содержались сведения о К. Марксе и Ф. Энгельсе как «проповедниках нового германского материализма». С отдельными марксистскими философскими идеями с 40-х годов познакомилась такая русские мыслители, как М. А. Бакунин, В. Г. Белинский и А. И. Герцен. С тех пор идеи философии марксизма все больше, хотя и медленно, проникали в Россию. С выходом в свет 1 тома «Капитала» ситуация заметно изменилась. В 1872 году вышла рецензия на «Капитал» *И. И. Кауфмана*, где была весьма удачно изложена суть диалектического метода Маркса. В связи с выходом в свет (1872) русского перевода «Капитала» на страницах русских журналов прошла дискуссия, во время которой обсуждалась, в частности, проблематика диалектического метода. В конце 70-х годов появились публикации *Н. И. Зибера* о материалистической диалектике в работе Ф. Энгельса «*Анти-Дюринг*».

В 60—70-х годах проблематика марксистской философии обсуждалась главным образом на страницах буржуазно-либеральной и народнической печати. С образованием первой в России марксистской группы «Освобождение труда» (1883) дело пропаганды и защиты марксистской философии взяло на себя первое поколение русских марксистов во главе с Г. В. Плехановым. У Плеханова и его единомышленников установились тесные связи с немецкими социал-демократами. Одной из форм этих связей стала публикация философских трудов Плеханова в немецкой печати.

В 1890 годах в «*Die Neue Zeit*» публикуется работа Г. В. Плеханова о Н. Г. Чернышевском, а в 1894 году в Штуттгарте выходит расширенный вариант этого труда со специальным введением и дополнением к немецкому изданию. На эту работу откликнулся, в частности, Ф. Энгельс. В 1896 году в Штуттгарте вышли «Очерки по истории материализма» Г. В. Плеханова (второе немецкое издание выпущено в 1903 г.). В 1899 году в «*Die Neue Zeit*» была опубликована плехановская статья «Бернштейн и материализм», а в 1899 году в том же издании появляется статья Г. В. Плеханова «Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса», которую с одобрением встретил ряд немецких социал-демократов, в частности А. Бебель. Так, в истории русско-немецких философских связей открылась новая страница.

Общий социально-политический, идеологический и культурный климат пореформенных десятилетий и характер тогдашних русско-немецких отношений в разных сферах нашел свое отражение в отношении русских мыслителей к философии Фихте.

## ЛИТЕРАТУРА

1. См.: Гегель Ф. Энциклопедия философских наук в кратком изложении / Пер. В. Чиждова. Ч. 1—3. М., 1861—1866; Гегель Ф. Курс эстетики, или наука изящного / Пер. В. Модестова, Ч. 1—3. СПб., 1847—1860; Кант И. Критика чистого разума / Пер. М. Владиславлева. СПб., 1867; Кант И. Критика практического разума / Пер. И. Смирнова. СПб., 1879; Кант И. Прологемы / Пер. В. С. Соловьева. М., 1889; Фейербах Л. Сущность христианства / Пер. П. Н. Рыбникова. Лондон, 1861; Бюхнер Л. Природы и наука. Этюды в критические очерки. Киев, 1881; Молешотт Я. Причины и действия в учении о жизни. М., 1868; Молешотт Я. Учение о пище. 2-е изд. СПб., 1868; Фохт К. Физиологические письма. 2-е изд. Вып. 1—2. СПб., 1866; Тренделенбург Ф. А. Логические исследования. Ч. 1—2. М., 1868; Риль А. Теория науки и метафизика с точки зрения философского критицизма. М., 1887; Вундт В. Лекции о душе человека и животных. СПб., 1894; Вундт В. Основания физиологической психологии. Т. 1. М., 1880; Гартман Э. Сущность мирового процесса, или философия бессознательного. Вып. 1—2. М., 1873—1875; Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. СПб., 1881; 4-е изд. СПб., 1898; Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. Т. 1—3. СПб., 1886; Шопенгауэр А. О четвертом корне закона достаточного основания и о воле и природе. М., 1886; Шопенгауэр А. Критика Кантовской философии. СПб., 1897; Лейбниц Г. В. Избранные философские произведения / Пер. Е. А. Боброва. СПб., 1890; Лотце Г. Основания практической философии. СПб., 1882; Лотце Г. Основания психологии. СПб., 1884; Дюринг Е. Ценность жизни. СПб., 1874.
2. См.: Кавелин К. Д. Немецкая психология в текущем столетии // Вестник Европы. 1868. Т. I. № 1; Каринский М. И. Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873; Лавров П. Л. Философия в Германской империи // Дело. 1872. № 4; Ланге Н. История нравственных идей XIX века. Критические очерки философских, социальных и религиозных теорий нравственности. Ч. 1. Немецкие учения. СПб., 1888; Милославский П. А. Типы современной философской мысли в Германии. Казань. 1878; Троицкий М. Немецкая психология в текущем столетии. М., 1867. (изд. 2. Т. 1—2. М., 1883); Владиславлев М. И. Зависимость немецкой философии от английской // ЖМНП. 1867. Ч. 135. № 7—9; Дебольский Н. Г. Немецкая философия в последние пятьдесят лет // Педагогический сборник. 1871. Кн. II—XII и др.
3. Герье В. Лейбниц и его век. Т. II: Отношение Лейбница к России и Петру Великому. СПб.: 1871.
4. Панасв И. Разыскатели истины. Иммануал Кант (1724—1804). Иоганн-Готтлиб Фихте (1762—1814). Фридрих-Гейнрих Якоби (1743—1819). Т. 1—2. СПб., 1878; Козлов А. А. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884.
5. Лавров П. Л. Гегелизм // Библиотека для чтения. 1858. № 5, 9; Лавров П. Л. Практическая философия Гегеля // Библиотека для чтения. 1859. Т. 154, 155; Гогоцкий С. С. Обзор системы Гегеля. Киев, 1860; Гогоцкий С. С. Гегель Г. В. Ф. // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. Т. 2. Киев, 1861; Взгляд на философию Гегеля // Православный собеседник, 1861. Март; Градовский А. Д. Политическая философия Гегеля // ЖМНП. 1870. Июль; Соловьев В. С. Гегель // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза—



- И. А. Ефрона. Т. 8 (15). СПб., 1892; *Гиляров-Платонов Н. П.* Онтология Гегеля // ВФ и П. 1891. Кн. 8, 10; 1892. Кн. II.
6. *Гусев А.* Изложение и критический разбор нравственного учения Шопенгауэра, основателя современного философского пессимизма // Православное обозрение, 1877. Апрель, июнь—июль, ноябрь; *Оболенский Л. О.* Учение Шопенгауэра. Опыт популяризации в истории философии // Свет. 1877. Вып. 8, 9; *Цертелев Д.* Философия Шопенгауэра. Ч. I. СПб., 1880. А. Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения (По поводу столетней годовщины его рождения). М., 1880 (Труды Московского Психологического Общества. Вып. 1); *Цертелев Д.* Эстетика Шопенгауэра. Изд. 2. СПб., 1890.
  7. *Оболенский Л. Е.* Система философии В. Вундта // Русское богатство. 1889. Июль, август, сентябрь.
  8. М. М. Стасюлевич и его современники в их переписке. Т. 1—5. М., 1911—1913.
  9. *Погодин М. П.* Сочинения. Т. 5. М., 1876.
  10. *Абрамов А.* Духовно-академическая философия // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995.
  11. См.: *Masaryk T. G.* Russland und Europa. Bd. 1. Jena, 1914.



## Глава 2

### ФИХТЕ И РУССКАЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

За пределы этого познания не заходит никакая философия; добраться же до него должны каждая основательная философия; и, поскольку она это делает, она становится наукословием. Все, что отныне будет происходить в системе человеческого духа, должно быть выведено из установленных основоположений<sup>1</sup>.

Осмысление философского наследия И. Г. Фихте было начато уже его современниками. Далеко не все понимали сложный строй его мыслей и усложненную структуру его сочинений. Одним из этих немногих был Г. В. Ф. Гегель. Третья книга его «Лекций по истории философии» завершалась главой под названием «Новейшая немецкая философия» и содержала в себе такие персоналии, как Якоби, Кант, Фихте и Шеллинг. При этом только лишь раздел о Фихте подразделялся на три параграфа: 1) Первоначальная философия Фихте; 2) Преобразованная система Фихте; 3) Основные формы, находящиеся в связи с фихтевской философией. В последнем параграфе рассматривались философские воззрения Фридриха фон Шлегеля, Шлейермахера, Новалиса, Фрица Бутервека, Круга.

По мнению Гегеля, философское учение Фихте заключало в себе глубокие интенции для будущего развития немецкого философского мышления. Почерпнув основную свою проблематику из философского учения Канта, философские системы Фихте и философская система Шеллинга, являются, по глубокому убеждению немецкого историка философии, единственными полноценными и всеобъемлющими философскими системами в Германии первой половины XIX века. Учения же, именуемые, как философия рейнгольдовская, круговская, бутервековская, фрисовская, шульцевская и т. д., воспринимались Гегелем как «крайни

надутая ограниченность», которая самым бессовестным образом паразитирует на достижениях философских систем Фихте и Шеллинга.

Историко-философские оценки Гегеля уже давно приобрели репутацию классических характеристик, но вполне достаточную ценность имеют и те характеристики и оценки фихтеанской философии, которые были сделаны в среде русского духовно-академического философствования второй половины XIX века.

В. Н. Карпов был выпускником Киевской духовной академии, но после удаления из Санкт-Петербургской духовной академии Ф. Ф. Сидонского, был приглашен в столичную академию для занятия кафедры философии и метафизики; наибольшую известность ему принесло комментированное издание собственного перевода Платона, а также «Введение в философию» (СПб., 1840). В этом сочинении Карпов предпринял попытку построения философской системы так называемого синтетизма, в котором знание и бытие, идеальное и реальное рассматривались в коренном и нераздельном их существовании, а не выводились одно из другого. Основанием философии, по Карпову, является сознание как факт внутреннего опыта, непосредственно известный, сам по себе ясный и всеобщий. Сознание, понимаемое конкретно, как нечто реальное, существующее, есть единственное начало всего, что человек мыслит, чувствует, желает и к чему постоянно стремится.

Карпов был убежден в том, что платонизм, как философская основа любого мирозерцания, может предоставить возможность избежать любой односторонности, когда берется какое-либо философское начало (иногда чувство, иногда ум) и ему подчиняются другие. Особой областью метафизических исследований духовно-академический мыслитель признавал человека и окружающий его мир в той степени, в какой он отражался в человеке, а так как отражения внешнего мира в человеке бывают правильные и неправильные, то в философской культуре возникают потребности в критериях, которыми только и могут быть присущие человеческой природе нормы. Когда перед русским мыслителем XIX века вставал вопрос о нормах, нормативности, этической категориальности, то не возникало никаких сомнений в том, что более солидной и весомой аргументации по этим вопросам нигде и не сыскать, как в недрах немецкой, особенно кантианской философии. Потребность именно в такой солидной аргументации и подвигнула русского платоника обратиться к философскому учению Канта. Результаты подобного обращения нашли свое выражение в целой серии статей, опубликованных Карповым в журнале «Христианское чтение» под общим названием «Философский рационализм новейшего времени»<sup>2</sup>. Историко-философский анализ этой статьи проделан нами в специальном исследовании «Кант в русской духовно-академической философии»<sup>3</sup>.

При рассмотрении темы восприятия фихтеанской философии в русской духовно-академической среде следует обратиться к более соответствующему этой теме сочинению В. Н. Карпова, а именно к статье «Систематическая форма философского рационализма, или Наукоучение Фихте»<sup>4</sup>. Ко времени написания этой статьи русский духовно-академический философ уже успел сформироваться в серьезного, вдумчивого историка философских учений. Опыт привлечения немецкой философской литературы для философских аргументаций

имел место уже во время переводов диалогов Платона; для их комментирования очень активно были привлечены исследования Ф. Аста, Ф. Шлейермахера и Г. Штальбаума. Рассматривая философский рационализм «Наукословия» Фихте, Карпов очень много места посвятил сопоставлению философского учения Фихте с рационализмом критического трансцендентализма Канта. Традиция одновременно излагать философские идеи обоих немецких философов и сопоставлять их учения возникла в русской духовно-академической среде уже в первой половине XIX века. Следуя этой устойчивой традиции (логически весьма оправданной и вполне правомерной), Карпов, проделав сопоставительный анализ философских учений Канта и Фихте, пришел к критической точке зрения на широкий круг философских идей, содержащихся как в «Критике чистого разума, так и в «Наукословии».

Результатом такого критического анализа стал вывод о существовании двух духовно-сущностных миров. первый из них — это абстрактный умопостигаемый мир, в котором откровенно торжествует рационализм.

Второй мир Карпов назвал истинно-христианским, характернейшей чертой которого является господство религии над разумом. По сути дела, это была активная попытка возрождения классической темы западноевропейской средневековой философии — проблемы соотношения веры и разума. Сам факт подобной попытки совершенно не вызывает удивления, так как феномен русского духовно-академического философствования в своих философско-теистических основаниях теснейшим образом соотносился со всем строем западноевропейского философствования. В русской духовно-академической философии время от времени не только ставилась такая общая проблема, как соотношение веры и разума, но и рассматривались проблемы номинализма и реализма, средневековая проблема универсалий и т. д. (в наибольшей мере это проявилось, например, в философском творчестве П. Д. Юркевича).

Характерной особенностью умопостигаемого мира и мира истинно-христианского было, по Карпову, то, что они никогда принципиально не могли быть объединены в какое-либо онтолого-гносеологическое единство. Свое отношение к философскому учению Фихте русский мыслитель наиболее ярко выразил в формулировании общей оценки немецкой философии вообще. Эта формула Карпова интересна еще и тем, что в ней содержался высокий уровень обобщения и излагалось не только мнение русского мыслителя о своих взаимоотношениях с философским учением Фихте, но об отношении всей русской философии к автору таких замечательных сочинений, как «Наукословие», «Назначение человека», «О назначении ученого», «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии». Откровение подобного рода содержалось в статье «Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений», опубликованной в официальном общероссийском периодическом издании «Журнал Министерства народного просвещения»<sup>5</sup>: «Немецкий рационализм никогда не станет у нас популярным и не станет нашей господствующей философией, пока мы не переродимся в стихии нашего народного духа и религиозных своих первооснов не принесем в жертву иноверному мышлению»<sup>6</sup>.

Карпов исходил из целеполагающих принципов духовно-академической философии, указывающих на необходимость построения русской православной философии, которая сама по себе никогда не смогла бы сродниться с немецким рационализмом ни кантианского, ни фихтеанского типа. О встречном же движении немецкого рационализма к православию вообще не могло быть речи, так как восточное христианство постоянно требовало, чтобы разум и сердце взаимно не обосновывались одно другим и тем самым не утрачивали бы своих интересов. Совершенно не случайно общий интерес духовно-академических мыслителей к философским построениям немецкого рационализма сопровождался, как правило, еще большим интересом к иррационалистическим формам немецкого философствования, представленного такими именами, как Якоб Бёме и Франц Баадер.

Таким одновременным поклонником философских учений Фихте, Бёме и Якоби был выпускник Киевской духовной академии *О. М. Новицкий*.

О влиянии философского учения Фихте на этого представителя киевской школы философского теизма писали такие историки русской философской мысли, как А. И. Введенский, Я. Н. Колубовский, Г. Г. Шпет. Одна из работ *О. М. Новицкого* носила название «О разуме как высшей познавательной способности»<sup>7</sup>, но более характерным для него был труд «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (ч. 1—4, Киев, 1860—1861). Влияние философских идей Фихте на Новицкого протекало не на уровне гносеологической проблематики, а на уровне проблем взаимосвязанности философии и религии. Через Якоби киевский мыслитель усвоил, что содержание философии дается познающему субъекту непосредственно, поскольку уже в «перворазвивающемся сознании» изначально полагается (точнее, «самополагается») самопознающий дух (*Я*), ограничиваемый внешним миром, который «определяется» тем же духом (*не-Я*), и обращенный к Существованию неограниченному (Богу).

Именно поэтому философия устремлена к непреходящему, вечному, постигаемому не в чувственном и не в формально-логическом познании, «разделяющем» деятельности рассудка, но только с помощью разума. Последний есть способность души к созерцанию и уразумению предметов сверхчувственного мира, духовное око, начало особого, духовного опыта. «Продуктами» деятельности идей разума в культуре являются право, искусство, естественная религия, философия, религия откровения. Этой классификацией возможностей разума *О. М. Новицкий* полемизирует с рационализмом гегелевской спекулятивной теории разума, отдавая предпочтение концепции веры-разума Фихте и Якоби. Оценка наибольшего приближения свидетельствует о том, что позиция *О. М. Новицкого* занимает среднее положение между точкой зрения Канта с его властным обоснованием религии в границах одного только разума и точкой зрения Фихте с характерным для последнего обоснованием сущности «Наукоучения» как своеобразной «религии разума». Идеи философского учения Фихте несомненно оказали определенное влияние на *О. М. Новицкого*, но не в такой степени, чтобы считать последнего последовательным фихтеанцем. Принципиальная разница между ними состояла в том, что киевский мыслитель строил свои со-

держательные «откровения» в рамках религиозно-гносеологической концепции любви к Богу, а немецкий философ возводил откровения до познания духовного принципа морального закона.

Далеко не у всех представителей духовно-академического философствования отношение к философскому учению Фихте проявилось вообще, но если проявилось, то достаточно четко и полно. Например, профессор философии Одесского Ришельевского лицея *И. Г. Михневич* был представителем княжеской школы философского теизма и опубликовал работу «Опыт изложения системы Шеллинга, рассматриваемый в связи с системами других германских философов» (Одесса, 1850). Среди других систем германских философов была достаточно бегло упомянута и философская система Фихте.

Немецкая рационалистическая философия, писал Михневич, построила здание спекулятивной диалектики и если в начале этого процесса стояла дуалистическая философия Канта, то продолжением ее стала субъективно-идеалистическая философская система Фихте, которую Михневич считал прологом вполне полноценной системы тождества. Философ из Одессы особенно ценил немецкую философию не за ее конкретное содержание, а за ту роль, которую она сыграла в процессе развития диалектики. У истоков этого процесса, по его мнению, стоял Фихте. Именно диалектический характер его системы оправдывал субъективно-идеалистическую форму ее построения. «Не видя ничего, кроме себя, Фихте хотел все найти в себе, и потому перенес в «я» не только все содержание творения, но и творца, так что мир стал для него совокупностью и речей, а мыслей, а Бог превратился в чистую идею человеческого разума»<sup>8</sup>.

Это почти все, что в книге о Шеллинге было написано Михневичем о Фихте и его философском учении, но будем ему благодарны и за это, так как в форме и объеме пред нами предстал очень маленький фрагмент из истории русского фихтеанства, но по содержанию он весьма характерен и вполне достоин быть вписанным в общую панораму рассматриваемой нами темы.

Гораздо более пространно о Фихте писал С. С. Гогоцкий, который по своим философским установкам в гораздо большей степени тяготел к гегельянству. Если магистерская диссертация его называлась «Критический взгляд на философию Канта» (Киев, 1847), то докторская диссертация уже не включала в себя элементов критицизма и называлась «Обозрение системы философии Гегеля» (Киев, 1860).

Впервые тема философии Фихте была затронута С. С. Гогоцким в курсе лекций читанных в Киевском университете Св. Владимира, опубликованных под названием «Философия XVII—XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию» (Вып. 1—3. Киев, 1878—1884). В этой работе Фихте обратил на себя внимание автора лишь в связи с философскими учениями Декарта, Гейлинкса, Мальбранша, Спинозы, Канта, Шеллинга и Гегеля.

Вершиной философского творчества С. С. Гогоцкого стал четырехтомный «Философский лексикон» (Киев, 1857—1873). Большая статья, посвященная изложению и характеристике философской системы Фихте, является богатой

ценным источником по теме «Фихте и русская духовно-академическая философия».

Статью о Фихте автор «Философского лексикона» начал с биографического очерка и сообщил в нем ряд сведений, которые, конечно, были новыми для русского читателя XIX века — это и визит к Канту с рукописью «Опыта критики всякого откровения»; это и информация о том, что такие мыслители, как Рейнгольд, Ф. Шлегель и Шеллинг стали последователями философского учения Фихте еще в начальный, йенский период его деятельности; это и информация о том, что публикация статьи «Об основании нашей веры в божественное миронаправление» привела к обвинению мыслителя в безбожии и к фактическому изгнанию его из саксонских владений, открыв берлинский период философского творчества Фихте.

Согласно устоявшейся традиции, описание философского учения Фихте русский историк философии начал с Канта. Очень подробно была описана реакция кенигсбергского мыслителя на всю предшествующую философию, а учение Фихте, в свою очередь, названо реакцией на философское учение Канта.

В основе философского учения Фихте прежде всего необходимо различать три уровня общих основных начал: 1) общие основные начала знания; 2) вытекающие из них начала нашей теоретической или познавательной деятельности; 3) начала деятельности практической или нравственной. Дуализм кантианской философии Фихте сводит только к одному началу. Таким единым началом теоретической и практической деятельности мыслитель признавал абсолютное Я. Оно абсолютно потому, что ни от чего не зависит, подобно противоположностям сознания, взаимно обуславливающим друг друга. В своем «Философском лексиконе» С. С. Гогоцкий достаточно подробно описывал все три основоположения «Наукоучения» Фихте.

Я есть то, что есть, или Я есть Я. Это  $Я = Я$  и есть первое основоположение наукоучения; оно безусловно и по форме и по содержанию, лежит в основе всякого бытия и знания и содержит основание для вывода дальнейших начал или основоположений. Так как это Я получено только отвлечением и взято отдельно от наполняющего его частного материала или содержания, то ему свойственно значение не конкретное, но абсолютное, всеобщее; оно есть для всех одинаковое Я. Второе основоположение «Наукоучения» Фихте безусловно по форме, писал Гогоцкий, но условно по содержанию и выводится из эмпирического сознания или из факта сознания и выражается следующим образом: не-А не есть А, не-А не равно А, или  $A \neq + A$ . Оно безусловно или независимо от первого положения по форме, потому что не-А не выходит из А; но оно условно и зависимо от него по содержанию, потому что для значения не-А нужно знать А. Третьим основоположением является своеобразный способ достижения единства смысла нашего действительного сознания и его теоретических и практических проявлений. Для вывода этого третьего основоположения, Фихте допускал, что одно и то же А бывает то — А, то + А, или что одно и то же Я (абсолютное) противопоставляет в себе ограничиваемому Я ограничиваемое не-Я, или еще иначе, что одно и то же Я представляет себя и ограничиваемым посредством не-Я, и ограничивающим не-Я.

Из всех этих трех основоположений Фихте выводил и объяснял начал мышления и познания, категории и свойственные мышлению различные точки зрения. Из первого основоположения выводилось логическое начало тождества и категория реальности; из второго основоположения выводилось логическое начало противоречия; из третьего основоположения выводилось логическое начало достаточного основания и метафизическое начало — ограничения. Опираясь на свои основоположения, Фихте объяснял смысл природы. Теоретическая философия Фихте рассматривала природу только как предел, как ограничение. С. С. Гогоцкий обратил внимание на определенный парадокс натурософско-гносеологического характера: ведь до тех пор, пока мы видим в природе только лишь предел, она теряет свой смысл. Природа обретает смысл только тогда, когда осознается то, что этот предел может и должен быть снят бесконечным или стремящимся в бесконечность *Я*, а это отношение *Я* к своему объясняется только нашей нравственной природой, составляющей предмет практического наукословия. В конце концов именно практическим наукословием объясняется у Фихте и значение метафизики, которую Кант устранял из философии из-за невозможности познания «вещи в себе».

«Наукословие» не отрицало, а, наоборот, утверждало метафизику и все метафизическое, но это утверждение было возможным только в практической части наукословия, потому что только в ней и выступало метафизическое или бесконечное *Я*. Эту часть аналитической характеристики философского учения Фихте, Гогоцкий завершал выводом о том, что могущество, приписываемое немецким мыслителем практическому *Я* или практической природе человека, состояло не в том, чтобы оно в самом деле окончательно уничтожило предел, полагаемый человеческой природой в *не-Я*, а в том, что практическое *Я* ограничивается только постоянным, бесконечным процессом преодоления предела.

Очень важным моментом в характеристике философского учения Фихте, на который обратил внимание Гогоцкий в своем «Философском лексиконе», был вопрос о романтизме автора знаменитых «Речей к немецкой нации». Дух всего наукословия и особенно практического находился почти в полном соответствии романтическому направлению немецкой литературы того времени. особенно велика была заслуга Фихте в теоретическом обосновании концепции романтической иронии, которая состояла в двойственном настроении духа, в особом взгляде на все проявления внешней и внутренней жизни, когда, с одной стороны, мы признаем их достоинство и как бы питаемся ими, но в то же время глубоко сознаем и все их ничтожество, как бы вырываем их из своей души и остаемся только с одним отвлеченным, фихтеанским парением или стремлением, свойственным чистому *Я*. «Это — гордыня отвлеченного *Я* на развалинах своей собственной жизни, — писал Гогоцкий. Впрочем, у Новалиса, и особенно у Шлегера, под положительной стихией, остающейся после разрушительного иронического отрицания, разумеется уже не чванное самонаслаждение *Я*, но и богосознание или высшее состояние духа, всецело проникнутого богосознанием»<sup>9</sup>.

Почти всех представителей русской духовно-академической философии в их отношении к самым различным системам немецкого идеализма в наибольшей мере интересовали религиозные взгляды немецких мыслителей, их теоди-



цен и теологические размышления. Гогоцкий исключением не был, и его интерес к мыслям Фихте о Боге был достаточно высок, что нашло отражение в соответствующей статье «Философского лексикона». Говоря об определенной односторонности философского учения Фихте, русский историк философии прежде всего имел в виду его религиозные взгляды. Даже у Канта, со всем его скептицизмом, идея Бога не выходила за рамки теизма. религиозные же воззрения Фихте отличались ярко выраженным пантеистическим характером, хотя этот пантеизм был достаточно отличен от Спинозистского типа пантеизма.

Исходная посылка была такова: по самому общему смыслу наукословия, нашему Я свойственно быть практическим, т. е. не пассивным, а деятельным, не формируемым, а формирующим. Высшей формой Я, последней присущей ему целью, в которой оно обитает, с необходимостью признается нравственный порядок. таким образом, нравственный порядок у Фихте составляет нечто подобное божеству, хотя немецкий философ и не желал, чтобы подобный порядок считался лишь нашим мысленным отвлечением. Обращаясь к доказательству бытия Бога, Фихте обращал внимание на тот факт, что у философии нет нужды доказывать бытие Бога, но есть охота и возможность уяснения веры в Бога и во все божественное. Философия, по мнению Фихте, не ставит перед собой задачи переубедить неверующего, но чувствует в себе способность уяснения убеждений верующего.

Завершал свою статью автор «Философского лексикона» обращением к «великому недостатку философской системы Фихте». таким недостатком было то, что богатство своих мыслей и взглядов было основано на отношении таких отвлеченных начал, как Я и не-Я. Несмотря на «апостериоризированное» нашего Я у Фихте, оно понятно только в готовом отношении его к предметному миру, и вовсе не может иметь того производительного могущества, которое ему приписывал Фихте. Оттого философия его, отмечает в завершении своего исследования духовно-академический мыслитель, имела в себе много стихий мечтательных и отчасти разрушительных.

В числе философских последователей Фихте в «Философском лексиконе» назывались имена Форберга, Нитгаммера, Мемеля, Шауманна, Михаэлиса и профессора философии Харьковского университета Шада.

«Философский лексикон» С. С. Гогоцкого в определенном смысле был философской энциклопедией XIX века. Публикация каждого очередного тома сопровождалась положительными или отрицательными рецензиями на страницах русской периодики. В русской духовно-академической среде, в лице П. Д. Юркевича, также появился строгий и вдумчивый критик. Восходящая звезда Киевской духовной академии весьма критически отнеслась к содержанию «Философского лексикона». Юркевич предоставил редакции журнала «Труды киевской духовной академии» подробный анализ всего первого тома, но опубликованы были только лишь материалы, касающиеся статей «Аскетизм» и «Бог».

Критическое отношение Юркевича к труду Гогоцкого было обусловлено различной направленностью и различными ориентирами их философских мирозерцаний. В период выхода первого тома «Философского лексикона» Юркевич тяготел уже к оригинальному синтезу философских учений Платона и

Канта, Гогоцкий же был в это время последовательным сторонником философского учения Гегеля, что нашло настойчивое выражение в уже выше упомянутой докторской диссертации «Обозрение философской системы Гегеля». Существенной особенностью критико-философских материалов, состоящих из отрывков «По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» является обоснование строгого различия предметов исследования философии и богословия. Одновременно с этим Юркевич подчеркивал мысль о том, что богословию совершенно не безразлично, каким образом философия обосновывает понятие Бога. В завершении своего критического отзыва Юркевич почти целиком оставил в стороне общую критику «Философского лексикона» и обратился исключительно к анализу проблемы доказательства бытия Бога. Философское мирозерцание Юркевича сформировалось в русле христианского, а точнее, святоотеческого платонизма, что вполне соответствовало общей линии развития всей русской духовно-академической философии, которая в XIX веке пересеклась с платонической основой немецкого идеалистического философствования. И если Платон наиболее ярко и отчетливо «прорезался» в философском учении Шеллинга, то его «достаточно много проявилось» и в философских учениях Канта, Фихте и Гегеля. Юркевичу особенно близки были Платон и Кант, и сопоставительный анализ их философских учений, осуществленный в работе «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», является одним из самых тонких и изящных в истории мировой философской мысли. Киевского философа в первую очередь, конечно, интересовало мнение Канта о значении идеи Бога для науки и для теологии (богопознания) и особенно то, каким образом и достаточно ли аутентично все это отражено в историко-философском труде его киевского коллеги по академии.

Увлечение философией Канта не мешало Юркевичу обращать достаточно внимание и на идеи его противников, таких, как например, Якоби, который не мог простить автору критической философии его критики средневековых доказательств бытия Бога, но весьма уважал за формулирование постулатов практического разума. Именно из суждений Якоби о религиозном учении Канта мы можем получить информацию о мнении Юркевича относительно философского учения Фихте: «Но уже родная дочь критической философии (философия Фихте) делает живой и деятельный моральный порядок Богом, — делает Богом, буквально не имеющим сознания и самостоятельного бытия!»<sup>10</sup>

Очень характерной для философского творчества Юркевича была первая из опубликованных им работ — философский трактат «Идея», который уже во вполне развитом виде содержал основные мысли сложившейся философской системы. В сочинении киевского мыслителя затрагивался вопрос об идее высшего существа, идее мира как замкнутой полноты явлений внутреннего и внешнего опыта, идее нравственной деятельности, которая в своей духовной чистоте не подлежит нашему опыту. В человеческом познании Юркевич различал три формы: представление, понятие и идею. В представлении происходит встреча бытия и мышления на уровне случайности. Необходимая связь бытия и мышления возникает в понятии, однако эта связь в своем движении носит параллельный характер как нечто чуждое друг другу, нечто внешнее по содержанию

и форме. Только лишь в идее мышление и бытие полностью совпадают; идея в форме мысли, или разума, начинает признаваться объективной сущностью вещей; идея познается как основа, закон и норма явлений; в идее мы выступаем за пределы опыта. Признание идеи есть дело факта, дело анализа явлений, а не предположение так называемой априорной мысли, продолжал свои рассуждения Юркевич. Без признания идеи мы получили бы такой образ мира, к которому нелегко приучить живое и деятельное сознание человека; без признания идеи нелегко перевести в мысль бытие, чуждое мысли, найти смысл в произведении, не имеющем смысла, понять явление, которое сложилось несообразно с понятием; в идее мы видим вещи в их неподдельной натуре; идея есть подлинное место вещей и подлинная вещь; истинная сущность предмета познается не в воззрении на предмет, а в идее предмета, а отсюда следует, что и сама она идеальна. Все эти платонические рассуждения об идее и о тонких смыслах ее бытия сопровождалось в трактате «Идея» историко-философским комментарием, т. е. прослеживанием «бытия» идеи в конкретных философских системах и учениях от Платона до Гегеля. В длиннейшем ряду своих перевоплощений «идея», конечно же, не могла пройти мимо «фихтеанской формы своего бытия» и хотя Юркевич очень подробно на этом и не останавливался, но миновать вовсе не сумел.

Чтобы перейти к Фихте, киевский философ начинал свои рассуждения не только с традиционного Канта, но даже с Декарта. Картезианцы были убеждены в том, что мышление способно проявляться до объективных определений своих предметных качеств. Кант, наоборот, заявлял о невозможности выхода из субъективных определений, свойственных мышлению. Мир является явлением в силу уже одного того, что мы его познаем. Поскольку мир обладает истинным бытием, есть вещь в себе, он остается и навсегда остается недоступным для нашего познания. Противоположность мышления и бытия настолько велика, бытие и мышление настолько способны расходиться, что знание элиминирует бытие, а бытие — знание.

Описав эту запутанную ситуацию, Юркевич переходит к Фихте: «После этого Фихте хочет быть только последовательным, если он утверждает, что мир полагается и существует через Я, в Я и для Я. Кантово предположение вещи в себе не имеет никаких оснований. Справедливо, что мы имеем представление о бытии или о том, что нечто существует. Но так как наша мысль не встречается с бытием ни в одном пункте, то это представление есть продукт мышления, а не бытия: по необходимости, закономерной деятельности мышления мы полагаем ничто как предмет, как бытие, следовательно, это представление предмета, бытия, мира как чего-то объективного есть представление субъективное. Признавать вещь в себе как объективную основу наших ощущений — значит вносить в теорию знания неразрешимое противоречие: во-первых, этим мы предположили бы в нашем духе некоторое знание о вещи в себе, которая, как доказано, безусловно неизвестна; во-вторых, как вещь в себе есть нечто вне мышления, то этим мы допустили бы представление о вещи, о которой, собственно, нельзя иметь никакого представления»<sup>11</sup>.

О Фихте Юркевич писал вроде бы неохотно. Переходя от его философского учения к Гегелю, киевский мыслитель откровенно заявил, что не будет подробно входить в фихтеанскую философию, и ограничился лишь замечанием о том, что из его основополагающих начал для философии вообще возникает очень неудобная и тяжелая задача, которую философы прежних эпох не могли себе даже представить. Лишь только один Гегель сумел разобраться в философском учении Фихте и принял за исходную точку зрения это учение о мышлении, которое не знает никакого другого предмета своего исследования, кроме своей собственной деятельности.

Но как ни странно, Юркевич писал о Фихте во многих своих трудах: «Идея», «Из науки о человеческом духе», «Материализм и задачи философии», «По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» (Критико-философские отрывки), «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». По сути дела, это больше половины всех сочинений Юркевича. Может показаться, что таких мест мало, но все размышления о фихтеанской философии выдержаны в строгих и продуманных формах, что говорит о высокой значимости фихтеанского философствования для общего содержания философской системы Юркевича.

Еще одной косвенной формой соприкосновения Юркевича с философской системой Фихте стала деятельность организационного характера: став профессором Московского университета, он руководил группой студентов, занимавшихся переводом философских сочинений западноевропейских мыслителей. После тщательного редактирования Юркевичем один из таких переводов, а именно «История философии» А. Шwegлера, был опубликован и содержал, конечно, соответствующий раздел о философском учении Фихте.

В среде русского духовно-академического философствования Фихте и его философские идеи вызвали к себе определенный, иногда даже высокий, интерес, но он ни в коей мере не может быть сопоставим с интересом к философским учениям Платона, Канта и очень популярным в России начала XIX века сочинениям Шеллинга и Гегеля. В качестве еще одного примера можно привести философское творчество *В. Д. Кудрявцева-Платонова* — одного из самых выдающихся мыслителей московской школы философского теизма. Будучи профессором философии Московской духовной академии, он являл собой особый тип тонкого и углубленного историка философии. Историко-философская образованность сыграла далеко не последнюю роль при создании и формулировании собственной философской системы трансцендентального монизма. Основные идеи этой системы были изложены мыслителем в сочинении «Начальные основания философии». Раздел этой работы под названием «Начальные основания естественного богословия» содержал в себе определение философии, которая осмысляет свою главную задачу в решении вопроса о сущности, последнем основании и цели бытия.

Вопрос о том, «что такое философия», навсегда останется одним из актуальнейших в истории мировой философской мысли. Мыслители самых разных стилей, школ и направлений всегда будут его решать для себя снова и снова. Особой формой решения этого вопроса является написание философских соч-

нений в жанре «Введение в философию». Попробовал свои силы в этом жанре и Кудрявцев-Платонов. Именно в этом сочинении можно найти одну из немногочисленных ссылок русского мыслителя на Фихте. В первой главе «Понятие о философии», в разделе «Рассмотрение содержания положительных наук с целью более точного определения задачи философии», перечислялись исторические формы религиозно-философских учений о Боге. Начал это перечисление Кудрявцев-Платонов с далекой античности, а именно, с «архе» досократиков, идеи блага Платона, первого двигателя Аристотеля, субстанции Спинозы и, наконец, абсолютного Я Фихте. Завершалось это перечисление «абсолютной идеей» Гегеля и «бессознательным» Гартмана.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // *Фихте И. Г.* Соч.: В 2 т. СПб., 1994. Т. 1. С. 95.
2. См.: *Христианское чтение.* 1859. № 11; 1860. № 12.
3. См.: *Кант и философия в России.* М., 1994.
4. См.: *Радуга.* 1865. № 1; 1866. № 2.
5. См.: *ЖМНП.* 1856. № 11.
6. Там же. С. 197.
7. Там же. 1840. Ч. 27.
8. *Михневич И. Г.* Опыт изложения системы Шеллинга, рассмотренный в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850. С. 22.
9. *Гогоцкий С. С.* Философский лексикон. 1873. Ч. 4. С. 120.
10. *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 265.
11. Там же. С. 47—48.



## Глава 3

### УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Во второй половине XIX века университетская философия в России превратилась в довольно сложное образование. Представляя специфический культурный феномен и своего рода общее философское направление, отличающееся от духовно-академической и неакадемической, «вольной» мысли, университетская философия сама не была однородной; отдельные ее представители придерживались различных мировоззренческих, онтологических, гносеологических и иных установок. Как всегда и везде, многое зависело от философской специализации и просто от таланта, способности вникнуть в глубину философии, того или иного мыслителя, адекватно истолковать ее. Все это, наряду с общими социокультурными условиями развития общества, в той или иной степени нашло отражение в позициях отдельных философских философов по отношению к философии Фихте.

В 1861 году профессором Московского университета становится бывший преподаватель философии Киевской духовной академии *П. Д. Юркевич*. Вполне светским университетским ученым Юркевич не стал, продолжив свою прежнюю деятельность религиозного философа, с акцентом на национально-русское философствование, сходное в некоторых пунктах со славянофильским.

Особенность подхода Юркевича к оценке философии Фихте проявилась прежде всего в том, что он представил Фихте, а не Шеллинга, в качестве непосредственного предшественника Гегеля. Почему? Потому, что Фихте первым избрал исходной точкой «учение о мышлении, которое не знает никакого предмета, кроме собственной деятельности» (1, с. 48). Именно Фихте, мол, первым «разрешил предмет знания в процесс знания» и определил тождество мысли и бытия иначе, чем прежние идеалисты: «Философия не должна относиться к готовому данному содержанию: мышление не имеет пред собою никакого предмета, о котором бы оно мыслило; из себя, из собственной деятельности оно должно развить, положить и построить содержание знания, весь мир с его

бесконечным разнообразием и в его отношениях к человеку и Богу» (там же). Главное в фикштеанстве, по Юркевичу, — это учение «о чистой, безусловной деятельности».

Если религиозный философ Юркевич, не одобряя раннего Фихте, не ставил, по крайней мере, под сомнение его великий философский масштаб, то совершенно иначе отнесся к философии Фихте пришедший в Московский университет после смерти Юркевича М. М. Троицкий (1835—1899). Хотя Троицкий был выпускником Киевской духовной академии, свою докторскую диссертацию «Немецкая психология в текущем столетии» (1867) он написал с позиций английского эмпиризма и индуктивизма. При этом препятствия к защите его диссертации чинились ему Юркевичем, так что защищаться Троицкому пришлось не в Москве, а в Петербурге, под покровительством гораздо более либерального М. И. Владиславлева.

Не признавая философии Фихте ни полностью, ни в значительной ее части, подавляющее большинство русских мыслителей, независимо от направления, признавали Фихте великим философом. Позитивист Троицкий оказался в числе немногих нигилистов, которые поставили Фихте на низкую философскую ступень. «Фихте старший, как и другие корифеи немецкого идеализма, — утверждал Троицкий, — не обнаружили никакого аналитического таланта, который один служит залогом трезвого исследования и научных успехов» (2, с. 314).

Для подкрепления своих филиппик против Фихте Троицкий ссылался на не очень лестное мнение о нем известного гегельянца Куно Фишера и менее знаменитого, но тоже профессионального историка философии Людвиг Ноака, который утверждал, что Фихте олицетворял «разнузданное фантазерство», сменившее индуктивный метод исследований.

Во главе немецких «фантазеров» Троицкий поставил Канта, а вслед за ним поместил «пылкие умы Фихте, Шеллинга и Гегеля», которые «пустились в исследование сущности вещей» «на манер Востока» и умами которых овладела «мистическая горячка» (там же, с. 115, 117). Более того, Фихте-старший назван первым, кто представляет направление немецкого идеализма, тождественное идеализму Беркли.

Весьма своеобразно, даже экстравагантно, Троицкий истолковал теоретические источники «Наукословия» Фихте.

По установившейся традиции, основное внимание Троицкий уделил проблеме «Фихте—Кант». Взгляды Фихте сравниваются с учением Канта о чувственности и воображения: «Я открывается в “чистых формах чувственности”, каковы пространство и время, и в “синтетической деятельности воображения”, которое соединяет в этих готовых, “априорных” (по учению Канта) формах, различные чувственные качества, — производя таким образом феномен существующих частных чувственных вещей» (с. 321). При этом взгляды Фихте на «чувственные вещи» критикуются с эмпирических позиций: «...Пространство и время не формы, а дело, — наши перцепции мускульные в связи с перцепциями осязания и зрения, и следовательно, не суть что-нибудь априорное, а данное в опыте, и опять, не что-нибудь простое, элементарное, а весьма производное и сложное. Далее вещи, т. е. агрегаты чувственных вещей, образуются не априор-

но деятельностью синтетического воображения, а по закону смежности» (там же, с. 321).

Наряду с кантовскими, Троицкий выделил еще несколько «выпуклых» элементов в «Наукоучении»: «...Схоластическую теорию памяти, в связи с теорией идей или представлений, как духовных или интенциональных *species*», получаемых, впрочем, не из внешнего мира, а из божественного источника; теорию сознания Рида, как операцию современной или параллельной всем другим духовным явлениям; новую теорию *воображения*, которое с легкой руки Бэкона, указавшего на некоторые странные влияния этой способности на физиологические функции, например, в момент зачатия и беременности, превратилось в XVIII столетии, в руках Месмера и других фанатиков, в силу сверхъестественную, в духовное *actio in distans*\* и, так сказать, живой нерв природы; далее мистическую теорию причинности, как «эволюций» или «превращений», тенденцию, обнаруженную у Беркли, к выводу внешних ощущений из причин «божественных», помимо всякой причинности внешней или предметной; и, наконец «трансцендентности» Канта, изложенные в «Критиках чистого и практического разума» (там же, с. 318).

Еще одним элементом «Наукоучения» Троицкий посчитал взгляд К. Л. Рейнгольда на сознание, которое определялось им как основанное на схоластической рутине и неудачной теории Рида. «Вся разница принципа Фихте остается в том, что Рейнгольд занимался исключительно вопросом о знании, — Фихте вопросом о бытии и знании. Рейнгольд свел синтез познающего и познаемого к акту представления, содержащего представляющее и «представления»; Фихте берет тот же антитезис в его возможно широком смысле, — как *Я*, субъект, наш дух, и как *не-Я*, предмет, предметные перцепции, их агрегаты, одним словом, внешние вещи» (там же, с. 319).

Увлеченный аналогиями и сравнениями, Троицкий доказывает, что соотношение элементов в фихтевой связке *Я* и *не-Я* аналогично идеализму Беркли «Субъект и объект Фихте не суть два порядка состояний нашего духа, а вещи самостоятельные в отношении друг к другу, совершенно также, как и в идеализме Беркли; и с прибавлением “*Я* абсолютного” мы получим, таким образом “универсальный” принцип “Наукословия”, вполне совпадающий с идеалистической метафизикой Беркли...»; «Основное содержание построения Фихте есть взаимные отношения *Я* абсолютного, *не-Я* и *Я* конечных, т. е., как сказал бы Беркли, Божества, чувственных вещей и конечных духов» (там же, с. 320).

Не забыл Троицкий сравнить Фихте также и со Спинозой: мол, соотношение абсолютного *Я*, конечных *Я* и *не-Я* подсказано Фихте именно Спинозой.

В своем неприятии учения Фихте Троицкий шел так далеко, что готов был приветствовать «фантазера» Канта, который писал, что *Я* Фихте походит на какое-то привидение: думаешь, что поймал его, но не находишь ровно ничего, кроме самого себя или, точнее, собственной хватяющей его руки.

Лишь в одном отношении «Наукоучение» Фихте заслужило снисходительного отношения нашего эмпирика: мол, свое вмешательство в область «физики»

\* Действие на расстоянии (лат.).



учение Фихте «простерлось» не слишком далеко: «Сфера “Наукословия” и сфера философии природы остались, таким образом, почти вне всякого близкого соприкосновения». «Мечтательные теории» Фихте ограничились кругом являвшийся духа (там же, с. 322).

Не понял эмпирик и позитивист Троицкий, что как раз своими «мечтательными теориями» с сфере «духа», а точнее своей теорией знания и познания с ее идеями активности познающего субъекта, Фихте обессмертил свое философское имя.

В нигилистической критике философии Фихте Троицким были и рациональные моменты, которые вытекали из факта превосходства в некоторых отношениях всякого эмпиризма и позитивизма над любыми формами идеализма. С позиций позитивистской психологии, опирающейся на экспериментальные исследования, Троицкий доказывал, например, что Фихте метафизически понимал «простые феномены духа» (чувства движения, чувства зрения и т. д.), что «составляет поучительный образчик наивности психологического анализа у корифеев немецкого идеализма». Никто до Троицкого не проводил пространного сопоставления немецкой философии с английской и, в частности, философии Фихте с философией знаменитого и субъективного идеалиста епископа Беркли (1685—1753), а также с философией противника английского эмпиризма, сенсуализма и скептицизма «реалиста» Томаса Руда (1710—1796). Троицкий же впервые ввел в русскую мысль тему преемственной связи Фихте и немецкого философа К. Л. Рейнгольда (1758—1823), начинавшего в качестве сторонника Канта, но затем стремившегося согласовать философию раннего Фихте с «философией веры» Ф. Г. Якоби (1743—1819), неумолимого критика немецкого классического рационализма, особенно кантовского.

С 1886 г. профессором Московского университета становится выпускник Петербургского университета Н. Я. Грот (1852—1899), первоначально развивавшийся под влиянием позитивизма Конта, Спенсера, полупозитивизма Дюринга и неокантианца Ф. А. Ланге, а затем пытавшийся примирить монизм и дуализм на началах метафизики, но вернувшийся к концу жизни к изначальной мысли примирить позитивизм с идеализмом. В критике немецких метафизиков, в том числе Фихте, у Грота всегда присутствовал полупозитивистский дух.

«Психологию немецкого идеализма в собственном смысле» Грот не считал нужным даже рассматривать подробно, потому что «все представители этого направления, начиная с Фихте и кончая Гегелем, более или менее смешивали чувствования с ощущениями, определяли чувство самыми туманными формулами, составлявшимися из условных абстрактных терминов, имевших значение только для каждого приверженца школы в отдельности, и наконец, объясняли природу чувства одними лишь произвольными метафорами, прикрывавшими неспособность к более реальному толкованию» (3, с. 307).

Впрочем, об одной психологической идее Фихте Грот отозвался благосклонно: Фихте-старший, «если не ошибаемся, первый пытался объяснить чувство как равновесие, или, по его выражению, тождество (Identität) познания и желания» (3, с. 99).

Совершенно не принимал Грот учений классиков немецкого идеализма о логике: «...Идеалисты (Фихте, Шеллинг, Гегель), отвергнув возможность отделения формы от мышления от его содержания, постепенно превратили логику в историю развития идей, или в естественную историю мышления, чуждую всяким практическим задачам. Отсюда возникла между прочим и реальная, метафизическая или спекулятивная логика Гегеля, для которого, вследствие предполагаемого тождества идей с бытием, история развития идей явилась в то же время и историей развития всего сущего» (4, с. 15). Замечание это имеет вполне рациональный смысл, ибо Грот резонно отделял формальную логику от диалектической логики, которая не является фактически логикой, а теоретико-познавательной дисциплиной (а у Гегеля также и онтологической).

Приват-доцент (с 1885 года), а затем профессор (с 1892 года) Московского университета Л. М. Лопатин (1855—1920), в дальнейшем председатель Московского психологического общества, по своим исходным позициям — критик классической спекулятивной метафизики, но вместе с тем противник эмпирической философии и позитивизма. В 80—90-х годах XIX века Лопатин развивал спиритуалистическую концепцию «теизма в пределах рациональной метафизики», специфической чертой которой стал своеобразный «имманентизм-трансцендентизм».

Материализм и эмпиризм Лопатин отрицает безусловно. Как и В. С. Соловьев, он считает, что материализм есть одно из своеобразнейших выражений философии веры (5, с. 90). Эмпирическая философия тоже ни в коем смысле не дает действительного знания (там же, с. 82). Но отвергается и классический философский идеализм немецкого типа, в котором усматривается пантеизм: «Односторонность и ложь идеализма состоит в том, что он не различает вечного и временного бытия вещей или по крайней мере не замечает этого различия; поэтому для него совершенно сливаются между собою конкретная жизнь божества и история вселенной» (там же, с. 274). Отрицанию подвергается дуализм и пантеизм; Лопатин выступает также против одностороннего мистицизма и одностороннего рационализма.

А что же взамен? Идея примирения философии и Откровения на основе признания реальности «безусловного», а также и реальности конечного мира (см. там же, с. 270). «Идеалистическая или спиритуалистическая гипотеза и есть единственно возможный путь к монизму в философии» (там же, с. 143). Рациональная метафизика, по Лопатину, это система познаний вопросов, не подлежащих научному решению.

Основной проблемой философии Лопатина становится проблема «Бог и мир», решаемая в духе противоречивого единства «трансцендентизма-имманентизма»: «Бог есть жизнь, но жизнь безусловно вечная. В нем заключены все вещи, но в своем до-временном, идеальном единстве. Он вечно созерцает в Себе все существующее, но собранное в единый, совершенный образ, так сказать, замкнутое в одну нераздельную точку, как мир вечных идей» (там же, с. 273). Но это не пантеизм: «Пантеизм не есть высшая истина разумной философии...» (там же, с. 268). Это воззрение «признает нераздельность Бога и мира, но лишь в том смысле, что Бог не существует без своего разума; во

всяком другом оно бесспорно утверждает трансцендентность Бога» (там же, с. 273): «Положительное во всех вещах есть сила Божия, их утверждающая; в этом смысле все существуем в Боге (в чем состоит истина имманентизма). Но индивидуальность отдельных существ выражается их самостью, ограниченностью их бытия, их сравнительным (по отношению к бесконечному) ничтожеством. Как сказал бы Платон, они причастны природе *небытия* и в этом смысле противоположны реальному безусловному. С этой точки зрения разум должен утверждать трансцендентность Божества миру, он должен признавать, что в предположении творения мира *из ничего* содержится глубокая философская идея; имманентизм и трансцендентизм не отрицаются взаимно, а представляют две стороны одной и той же всеобъемлющей истины» (там же, с. 273—274).

С таких позиций философия Фихте, конечно, неприемлема. Да и в ее понимании Лопатин не проявил особой глубины.

В работе «Положительные задачи философии» Фихте посвящен фрагмент в разделе «Немецкий идеализм», где он изображен как чистый субъективист, доведший до крайности философию Канта, который-де удержался от крайнего вывода о субъективности вещей. А вот, мол, «его знаменитый ученик, глубоко проникнутый духом его стремлений, — Фихте» не остановился перед таким выводом: «Он объявил мыслящее *Я* за единственную действительность, за единственного творца и носителя вселенной» (там же, с. 223).

Из «незаконченности» мировоззрения Фихте, Лопатин выводит «следующую за ним в историческом порядке систему немецкого идеализма — Шеллинга» (там же, с. 226), а затем и Гегеля. Поскольку-де логика Гегеля имеет своим началом разум как некоторый субстрат, постольку она весьма сходна с исходной точкой наукословия: «И там и здесь субъект мышления есть в то же время и подлинный объект его» (там же, с. 252). Это «отчасти признавал и сам Гегель».

Коль скоро *Я* Фихте изображено Лопатиным как единственная реальность, единственный творец духовной и природной вселенной, утверждается, что вся реальность коренится в *Я*, абсолютное *Я* заняло место бога, что разум является единственным источником всех вещей, которые существуют лишь в качестве его представления, что мир — это наше сознание, то природа Фихтева *не-Я* толкуется лишь как отрицательное условие саморазвития разума, утверждается, что окружающая нас природа — лишь видимость самобытного бытия, что эта природа имеет лишь значение в качестве границы духа.

Но почему мы этого не сознаем? «И, с другой стороны, как объяснить множественность индивидуальных сознаний, когда мыслящее *Я* от себя творит все им воспринимаемое во всем его объеме?» — задается Лопатин вопросом и отвечает: «Фихте нашел выход из этих недоразумений в различении между *Я* абсолютным и *Я* относительным, или эмпирическим. *Я* становится сознанием лишь тогда, когда пред ним уже поставлена сознаваемая природа, когда оно является ограниченным, конечным, обусловленным внешним миром, который лежит перед ним со всеми признаками самобытной предметности. Правда, этот мир им же самим утверждён в бытии, но оно не знает о том, что оно произвело вселен-

ную путем бессознательного творчества и тогда только получило сознательное существование» (там же, с. 224).

Примечательно, что Лопатин переворачивает Фихтеву формулу «нет объекта без субъекта», приписывая Фихте иной ход мысли: «Субъект немислим без объекта; поэтому пока Я только еще творит объект, оно не есть Я, себя сознающее. А между тем Я лишь в сознании получает свою подлинную действительность; итак Я абсолютное, бесконечное осуществляет себя в относительном, конечном. Только в последнем оно становится разумом, волею, личностью. Вне его оно чисто отвлеченный и бессознательный процесс. Абсолютное Я должно иметь границу, чтоб жить и действовать; оно создает ее себе в природе, является конечным и тогда только живет во истину. бесконечное лишь в конечном имеет реальность» (там же, с. 224).

В воззрении раннего Фихте, согласующемся с кантовским, Лопатин усматривает два роковых недостатка: «Во-первых, оно слишком противоречило обыкновенному сознанию, т. е. непосредственному опыту, обращая в чистое отрицание то, что в каждое мгновение заявляет нам свой несомненно положительный характер» (там же, с. 225). Аргумент легковесный: «Непосредственный опыт» говорит, например, что Солнце всходит и заходит, хотя на самом деле Земля вращается вокруг Солнца.

Во-вторых, продолжает Лопатин, воззрение Фихте «не давало объяснения тому, что хотело объяснения тому, что хотело объяснить: при видимой стройности системы, объект, природный мир — на деле не был выведен ни в своих частных стадиях, ни даже в общем существовании. В философии Фихте все попытки обосновать не-Я страдают искусственностью и темнотою» (там же, с. 225).

Лопатин усматривает причину этой неудачи «в невозможности представить как реальную противоположность реальному субъекту то, что по существу своему *нереально*. Диалектическое построение системы в наибольшей своей части зиждется на подстановке реальной и действенной противоположности на место противоположности чисто абстрактной — между понятием себя тождественного Я и тем, что не есть Я» (там же, с. 225—226).

Как и у многих других истолкователей раннего Фихте, такая крайняя субъективизация его философии Лопатиным вступает в противоречие со стремлением Фихте создать идеал-реалистическую концепцию, в противоречие с его взглядами на Бога как на существо, как на перводвигателя мира и как на творца морального порядка, но не Бога, отождествляемого целиком с нравственным миропорядком, «устанавливаемого самополаганием бесконечного Я». Фихте протестовал («Факты сознания») также против утверждений его критиков о том, что в его наукоучении индивид является создателем всего материального мира.

Хотя у Фихте раннего периода действительно нет учения о природе, все-таки в тогдашних его сочинениях есть указания на «природные законы в чувственном мире», говорится о Боге, который определил эти законы и дал первый толчок развивающемуся по этим законам «причинно-следственному ряду». И насчет «создания вещей» деятельностью Я у раннего Фихте дело обстоит не так просто, как изображал Лопатин. Хотя Фихте действительно говорил о том,

что мы должны сами *создавать* вещи с помощью «чистой и свободнейшей деятельности», этот процесс «создания» представлялся не единственным во взаимоотношениях «Я и вещи»: «создание» предполагало, что мы познаем вещи не только посредством восприятия. Идея «создания вещей» выражала активность познающего субъекта в процессе познания этих вещей, но не творение их в онтологическом смысле.

Субъективизировав раннего Фихте, определив его тогдашнюю философию как «первую систему», Лопатин, естественно называет философию позднего Фихте «второй системой», главное отличие которой «сравнительно с первой состоит в признании внутренней реальности абсолютного начала, как такового» (там же, с. 270).

Поскольку сам Лопатин — теист, концентрирующийся на «безусловном» начале в философии, трактовка бытия позднего Фихте ему импонирует: «Подлинное истинное бытие, — цитирует он «Наставление к блаженной жизни», — не знает изменений, оно не происходит, не возникает из ничтожества. Ибо для всего возникающего вы принуждены предположить некоторое предшествующее бытие, силою которого первое возникло. Захотите ли вы это второе сущее также признать происшедшим в некоторый более ранний момент? В таком случае вы должны и для него предположить какое-нибудь третье сущее, силою которого оно получило начало; и для этого третьего вы должны принять четвертое и так в беспредельность. Наконец, вы все-таки должны мысленно остановиться у бытия непроизшедшего, которое поэтому не нуждается ни в чем ему чуждом, но существует чрез себя, от себя, из себя самого. И для вас станет ясно, что вы можете мыслить истинное бытие лишь как бытие самобытное — от себя, из себя, чрез себя. В нем не может возникнуть ничего нового, ничто не может в нем получить иной вид, ничто не может измениться, каково оно есть, таково оно от вечности и таким останется во веки... И вы поймете, что самобытно сущее мыслимо только единым, а не во множестве; что оно мыслимо лишь как замкнутое и законченное, абсолютно неизменное единство с собою» (там же, с. 96—97).

В 1888 году приват-доцентом, а с 1900 года профессором Московского университета становится выпускник этого университета С. Н. Трубецкой (1862—1905). Предметом философии, по Трубецкому, являются начало знания и начало сущего; основной ее вопрос — это отношение субъект—объект. Но на каких принципах? Эмпиризм, рационализм и мистицизм по отдельности несостоятельны, идеалом является неразрывная связь всех этих факторов в человеческом познании. Истина личному познанию недоступна, познание соборно; соборное сознание — это сознание людей, живущих в церкви и объединенных любовью; нет объекта без субъекта, без субъекта мир — это нелогичное абсолютное, поэтому нет «непознаваемого сущего» и «познаваемого мира явлений»; познание и природа суть продукт одной и той же творческой деятельности. Опираясь на такие принципы, С. Н. Трубецкой и высказывает свои не очень многочисленные оценки философии Фихте.

Фихте — корифей немецкого умозрения, наряду с Кантом, Шеллингом, Гегелем и Шопенгауэром (см. 8, т. 2. с. 38). Он первым попытался превратить

субъективный идеализм в безусловный и вывести из Я совокупность человеческого знания, нравственности, права и религии, дедуцировать природу и общество. Я Фихте — это универсальное существо, субъективное сознание, которое «не ведает ничего вне себя», для которого вещи «лишь бессознательные продукты нашего Я» (там же, с. 58).

По сравнению с этим поверхностным взглядом более глубок тезис С. Н. Трубецкого о том, что у Фихте и у Гегеля встречается, хотя и менее ясная, чем у Шеллинга, «мысль о теогонии Бога в мировом процессе» (там же, с. 61).

Приверженность Трубецкого идее «без субъекта нет объекта», казалось бы, должна побудить его более благосклонно отнестись к раннему Фихте, у которого эта идея является доминирующей, но идея «соборности», по-видимому, стала непреодолимым препятствием для позитивного отношения к теории познания раннего Фихте.

Позднего же Фихте, поставленного на одну доску с Шеллингом, С. Н. Трубецкой упрекает за то, что тот, различив особое, реальное начало, наряду с идеальным, не постулировал абсолютного сознания, без которого «реальное начало может быть лишь слепым, иррациональным» (там же, с. 55).

Одним из ведущих российских университетских философов второй половины XIX века был профессор Петербургского университета М. И. Владиславлев (1840—1890), сторонник «идеал-реализма» в духе Лотце, т. е. своеобразный «центрист» в философии. И по-видимому, именно это стало гносеологической предпосылкой для весьма глубокой трактовки им сути философии раннего Фихте. Владиславлев исходит из совершенно правильной мысли о том, что «странное предприятие» Фихте, его стремление вывести все, что ни является в сознании из Я имеет гносеологический, а не онтологический смысл: «Если Фихте выводит бытие внешнего мира, категории причины, субстанции и т. д., формы пространства и времени, то это значило бы не то, что наше Я есть как бы хамелеон какой, который способен к бесконечным превращениям, то являясь в форме пространства, то в форме времени, то в форме причины или субстанции и т. д. Все эти выведения имели тот смысл, чтоб указать, так сказать, *ge ipsa*, тот духовный сокровенный организм, в котором вырабатывается сознание категорий, форм пространства и времени, представленный во внешнем мире» (9, с. 547). Исследования Фихте «не касаются ничего, так называемого объективного. Они отказываются знать и толковать о пространстве или времени, дереве, металле и материи, а только о деятельности духа, представляющих пространство или время, дерево или металл». У Фихте исследования «ограничились строго субъективным направлением» (там же, с. 548).

Поскольку до сих пор встречаются истолкования философии Фихте как чистого субъективизма, петербургский профессор Владиславлев выглядит на этом фоне весьма глубоким толкователем фихтеанства.

Сторонником «новой» «научной» метафизики был Н. Н. Ланге (1859—1921), выпускник Петербургского университета, стажер в психологической лаборатории В. Вундта в Лейпциге, приват-доцент в Петербурге, перебравшийся затем в Одессу, где очень долго, с 1888 по 1921 год, служил профессором философии тогдашнего Новороссийского университета.

Упрочив свое образование в Германии, где издал первую свою большую работу в немецком журнале «*Philosophische Studien*» (1888. Bd. 4), Ланге опубликовал в Петербурге еще один очень солидный труд, называвшийся «История нравственных идей», но фактически носившей более широкий историко-философский характер (см. 10). Фихте в этом труде отведена отдельная глава.

В истории философии Н. Ланге выделяет два типа философов. Первого рода философы избирают какой-нибудь метафизический принцип и в дальнейшем стремятся не углубить этот принцип, а распространить его на вся явления мира. Такие системы превращаются в энциклопедии. Фихте же — представитель второго типа философии. В ней только одно приложение — сфера нравственности. Эстетика, философия природы и даже логика остались вне ее влияния. Зато, подобно Платону, Фихте — пример необычайного и постепенного углубления в основном принципе метафизики.

Как и Владиславлев, Н. Ланге не путает онтологию с гносеологией, и поэтому адекватно формулирует основной принцип Фихте: Фихте считает «что из самого мышления (или самосознания) действительно выводимо (не самое реальное бытие, конечно), но сознание о бытии внешних вещей, иначе говоря, что самосознание, само по себе и внутренне развиваясь, необходимо само порождает в себе мысль о бытии объективных сущностей» (там же, с. 83). В этом смысле вещи «сами по себе» суть необходимые функции познающего Я, единственный же источник познания есть самосознание в его развитии» (там же, с. 86).

Не обошел Ланге и вопрос о том, как Фихте осознал место своей философии по отношению к чистому материализму и чистому идеализму. Но изложил он эту проблему некорректно: он утверждал, что, согласно Фихте, не только нет «средней дороги» между этими философиями, но что они прямо противоположны и непримиримы. Тема намерения Фихте создать именно «среднюю», идеал-реалистическую систему оказалась обойденной.

Вопреки собственному тезису о том, что Фихте разрабатывал теорию познания и выводил из мышления *не самое реальное бытие, но сознание о бытии внешних вещей*, вопреки утверждению Фихте о том, что все реальное бытие, как оно существует *для нас*, есть продукт воображения, что о другом бытии мы не можем говорить, Ланге включает его в послекантовский идеализм, который слагает с духа, или вернее, мысли, «бремя реальности и превращает весь мир в свободный процесс саморазвивающегося разума» (там же, с. 87). А поэтому из теорий Фихте и Гегеля сделан якобы «незабвенный урок философии, уничтоживший на время весь ее авторитет в сделавший из нее посмешище» (там же, с. 87).

Ланге был не первым в России, кто не просто изложил нравственное учение Фихте, но отметил его особое место в системе воззрений философа: до него это сделал Б. Н. Чичерин в своем труде «История политических учений» (т. 3 и 4, М., 1874—1877). Но если Чичерин доказывал тезис о панэтическом характере философии позднего Фихте, то Ланге рассматривал фихтеву этику как приложение его основного метафизического принципа.

В основу нравственного учения Фихте Ланге кладет фихтеву «динамическую теорию Я», согласно которой «первоначальная сила Я есть стремление

или воля». Нравственность у Фихте, как и у Канта, есть автономность воли, деятельность не по причинной связи явлений, но по самой природе свободной воли. Учение о нравственности потому получило особое значение в системе Фихте, что и у него весь мир становится средством для нравственного освобождения Я; мир есть призрак, освобождаясь от реальности которого воля становится свободной, разумной и нравственной, т. е. абсолютным Я (см. там же, с. 94).

Соответственно вытекает особая значимость взглядов Фихте на свободу или нравственный долг, толкуется Фихтева формула нравственности «Будь сознательно, т. е. разумно свободен»: «Реально человек всегда свободен, потому что и вся природа есть создание его же воли, именно, как она является в формах познающего духа. Но идеально, т. е. разумно, человек становится разумным лишь тогда, когда реальная свобода им постигается, т. е. когда он понимает, что вся природа и все его физические влечения суть лишь средства для его деятельности, когда, следовательно, он сам, по убеждению, делает свободу своим законом, а ее осуществление своим назначением. Только через такое убеждение деятельность человека становится нравственной, т. е. свободной» (там же, с. 99).

С тех пор как Фихте был обвинен в атеизме, его учение о Боге (которое он, надо признать, излагал не всегда внятно), было предметом недоразумений. К числу полных или частичных недоразумений относятся категорические утверждения Ланге о том, что у Фихте «Богу нет места там, где самосознание человека есть абсолютное начало и где весь мир есть лишь средство индивидуальной воли стать свободной», что Бог не есть субстанция, но лишь нравственный миропорядок, который называется божественным. Не учитывается, что Фихте не ставил под вопрос самое существование Бога как законодателя нравственного порядка и утверждал, что другого Бога мы знать не можем. Если бы Фихте действительно считал именно нравственный порядок Богом, то это был бы действительно атеизм. Но отвергая традиционное теологическое учение о Боге, Фихте атеистом все-таки никогда не был.

Изложение и истолкование у Ланге философии Фихте получилось неоднозначным. Профессор оказался достаточно корректен в изложении основной теоретико-познавательной установки Фихте и в изложении его этики. Но как сторонник «новой метафизики» в целом он отнесся негативно и к раннему, и к позднему Фихте. Изложив «две системы» Фихте, он обе назвал «наилучшим примером недостаточности идеализма (там же, с. 111).

Во второй половине XIX века в профессорской среде не всегда царил чисто академический дух обсуждения философии Фихте: радикально новые исторические обстоятельства — появление объединенной Германии, разгромившей в 1871 году Францию, стало стимулом к появлению новых взглядов на наследие Фихте. Историк права, выпускник Харьковского университета, доцент, затем с 1869 г. профессор Петербургского университета А. Д. Градовский (1841—1889), который был по политическим взглядам либеральным консерватором, первым начал переосмысливать эту тему. В трех публичных лекциях в Петербурге Градовский поднял тему «Возрождение Германии и Фихте Старший»



(II). («Старшим» Иоганна-Готлиба Фихте именовали, чтобы не путать с его сыном Иммануилом-Германом (1797—1879), тоже философом, но теистом.)

Градовский вспомнил о том, что в 1862 году в Германии шумно отметили 100-летие со дня рождения Фихте Старшего: «Немногие из знаменитых философов этой страны удостоились такой чести» (там же). На вопросы «Почему именно Фихте вызвал такое одушевленное сочувствие?» — «Потому ли, что его философская система стоит выше других?» — Градовский ответил: «Далеко нет. Философия Фихте, даже в свое время не имела такого всеобъемлющего значения, какое прежде него имел Кант, а после Гегель. В свое время система Фихте была одним из возможных способов разрешения задач, поставленных критической философией Канта. Она совпадает со временем плодотворного, но переходного движения философской мысли; субъективный идеализм Фихте — переходная ступень к всеобъемлющим системам спекулятивной философии: объективному идеализму Шеллинга и абсолютному идеализму Гегеля.

Смело можно сказать, — утверждает Градовский, — что если бы Фихте оставил Германии только свою философию, его имя стояло бы в общественном сознании немногим выше имен Рейнгольда или Якоби (там же, с. 107). В некоторых отношениях Фихте стал выше Канта и Гегеля: «В отношении к созерцательной, философской способности он уступал Канту и Гегелю, но он превосходил их стремлением перевести философские понятия в жизнь, стремлением обновить дряхлевшее общество посредством воспитания его к новой, духовной жизни. Фихте не как философ, но как проповедник философии, как народный учитель, оратор навсегда останется в памяти политической Германии» (там же, с. 208). Градовский акцентировал установку Фихте: «Я не рожден быть цеховым ученым; я не могу просто думать, — я хочу действовать» и делал следующий вывод: «Влияние философии Фихте было мимолетно и по объему незначительно... Фихте-оратор и человек преобладал над Фихте-философом» (там же, с. 115).

Собственно философию Фихте Градовский охарактеризовал очень кратко, как систему субъективного идеализма. Даже от ее критики он отказался, поскольку, мол, она пережила себя.

Основное достоинство системы Фихте Градовский усмотрел в приложении субъективного идеализма к системе нравственной философии: «В период, когда учение о внешней субстанции было разрушено, а коренные принципы нравственной жизни были объявлены бездоказательными положениями, Фихте возвратил общественному миросозерцанию общее начало, указал ему на коренной принцип нравственного порядка» (там же, с. 119). «Прирожденные императивы практического разума превращаются в произведение субъективного мышления. Человек не только подчиняется сознанным им законам нравственности, но творит их из своего субъективного мышления. Поэтому, первое начало нравственной деятельности состоит в согласии внешних деяний с внутренним существом субъективного Я» (там же). Фихте внес в философию понятие творчества, самодеятельности, дал более широкое и плодотворное основание учению о свободе. Если Кант призывал к пониманию существующих неизменных начал нравственного порядка, то Фихте призывал к новому и постоянному творчеству,

к созданию «новой земли и нового неба», он обращался не к теоретическому разуму, а к воле с ее свободой. «Поэтому, направление его философии было по преимуществу преобразовательное» (там же, с. 119).

Акцентировал Градовский также стремление Фихте перестроить общественное воспитание.

Напомнив, что Фихте долгое время вращался в кругу французских понятий об обществе и государстве, усвоил и проповедовал договорную теорию государства, начала которой категорически выражены в Декларации прав человека и гражданина, Градовский счел нужным подчеркнуть, что со временем Фихте от идей естественного права отказался.

Из философско-исторических идей Градовский особенно выделил учение Фихте об эпохах развития человечества, идею прогресса жизни рода, а не индивидов.

Как основную проблему политической философии Фихте Градовский избрал его учение о государстве, отметив, что по этому вопросу он радикально изменил свое прежнее воззрение: «Вместо охранительно-судебного установления, оно является у него уже организующей силой, обеспечивающего материальное благосостояние общества» (там же, с. 126). Этому и либеральному консерватору Градовскому эта идея Фихте не могла не импонировать.

В пореформенной России социалистические теории стали обсуждаться открыто, чего практически не было в России при Николае I. И Градовский, будучи противником принципов социализма, все-таки не обошел этой острой темы, понимая, что обществу необходимо решать проблемы, поставленные социалистами. Он отметил, что «Фихте провозгласил такие начала, которые считаются неудобноисполнимыми даже в настоящее время. В нем виден уже сильный социалистический оттенок, оттенок протеста не только против старой Европы, но и против новой, вышедшей из революции». «Фихте один из первых указал на страшную язву, разъедающую Запад Европы, — на пролетариат, на хозяйственную беспомощность низших классов, и сказал, что будущая эпоха цивилизации должна обратить внимание прежде всего на этот вопрос» (там же, с. 126—127).

В рамках темы «Фихте и возрождение Германии», естественно, особую нагрузку нес анализ «национальной идеи» философа. В глазах Градовского Фихте — не просто патриот, какие уже были в его время: «Он сумел возвести вопрос о национальности на степень вопроса философского, следовательно общечеловеческого, сделать из понятия национальности принцип философии истории» (там же, с. 110). Выводы Фихте о значении коренных условий национальной жизни «имеют общечеловеческое, научное значение настолько же, насколько общечеловечески выводы рациональной философии XVIII столетия, выяснившей права человеческой личности» (там же, с. 111). Поэтому Фихте выступает у Градовского представителем общечеловеческого движения первой четверти XIX века, которое он отождествляет с «национальным движением».

Градовский понимал, что в «Речах к германскому народу» Фихте покидает былую общечеловеческую, космополитическую позицию и переходит на позиции немецкого патриота, апологета особой миссии германской нации; понимал,

что самобытность Германии мыслилась Фихте в форме гегемонии над другими странами (там же, с. 157); понимал, что провозгласить современность эпохой, в которой германскому народу отведена «первенствующая роль», а немецкому государству — роль государства, стоящего во главе цивилизации, значило навлечь на себя обвинения в преувеличении значения национального чувства, в узком патриотизме.

Но Градовскому нравилось, что Фихте не боялся таких обвинений. Сам он как либеральный консерватор ратовал за материальную и духовную самостоятельность России, полагая, что эта национальная самостоятельность имеет общечеловеческое значение. В этой попытке сочетать национальный принцип самобытности русского народа и общечеловеческие начала, национальную идею с задачами обновления внутренней жизни русского общества на началах свободы, обеспечения принципа равноправия, устройство народных школ, введения «правды» в податях, в суде, в хозяйстве и т. д. как раз и проявляется именно либеральный консерватизм Градовского. И в этом деле Фихте со своей «национальной идеей» оказался Градовскому помощником.

В сфере философии истории конца XIX—начала XX века одним из выдающихся русских университетских ученых был историк *Н. И. Кареев* (1850—1931), профессор сначала Варшавского, а затем Петербургского университетов. Перу Кареева принадлежит несколько специально философско-исторических трудов, в частности, трехтомник «Основные вопросы философии истории» (т. 1—3, 1883—1890), отличающийся, в числе прочего, тем, что в нем довольно скрупулезно проанализирована историография философии истории. Фихте не был включен в число выдающихся философов истории. Но тем не менее Кареев посчитал невозможным обойти его и достаточно определенно выразил к его философско-историческим идеям.

Будучи специалистом именно по философии истории, Кареев весьма строг при квалификации тех или иных трудов как именно философско-исторических. Немецких издателей одного из томов сочинений Фихте (т. VII, Берлин, 1846) он упрекнул за то, что они злоупотребляют термином «философия истории», относя к ней также сочинения Фихте, как скажем, «Речи к немецкой нации». На этом основании Кареев считал, что Фихте (как и Шеллинг) прямо не занимался философией истории. Более того, их теории, по мысли Кареева, мало что могут дать теперь для выяснения понятия «философии истории».

Соотношение философии и истории у Фихте Кареев называет крайне фальшивым. В доказательство он приводит действительно очень характерные высказывания Фихте: «Философ, как философ, занимающийся историей, следит за нею а priori пробегающей нити мирового плана, который для него ясен без всякой истории, и его обращение к последней вовсе не имеет целью что-либо доказывать, так как его положения доказаны ранее и независимо от всякой истории, напротив, это его обращение к истории только пояснительное и представляющее в живой действительности то, что понятно само по себе и без истории»; «...Философ пользуется историей лишь настолько, насколько она служит его цели, — и игнорирует все остальное, что этой цели не служит, и я откровенно заявляю, что именно таким образом буду пользоваться ею в следу-

ющих моих изысканиях. Этот способ, который должен был бы быть совершенно недостаточным при простом эмпирическом исследовании истории и мог бы разрушить самую эту науку, вполне позволителен для философа» (12, с. 215).

Другие аналогичные, но столь же категорические, высказывания Фихте Кареев пересказывал, перемежая рассказ короткими цитатами из немецкого философа: «Обещая дать философскую картину современности, Фихте разъясняет, как в данном случае поступил бы «простой эмпирик», и как должен поступить философ, взявший на себя такую задачу: именно он «стал бы искать независимо от всякого опыта понятие эпохи, которое, как понятие, не дается ни в каком опыте». По его словам, «если задача философа вывести из единства своего априорного (*vorausgesetzten*) понятия возможные в опыте явления, то ясно, что философ для своего занятия совершенно не нуждается ни в каком опыте и что, как философ и строго держась в своих границах, он должен безотносительно к какому бы то ни было опыту и просто а priori... описать все время (*die gesammte Zeit*) и все его возможные эпохи». «Фихте таких эпох уставнавливает в указанном сочинении пять: философ и без истории знает, в каком порядке переживает их человечество, — и даже может дать характеристику такой эпохи, которая еще не выразилась в определенных исторических фактах. Фихте, однако, не думает, чтобы история правильно шла по этому плану: его нарушают посторонние силы, и он выполняется в разные времена, по разным местам, при особенных обстоятельствах, которые никоим образом не содержатся в мировом плане: философия их не знает, тут начинается эмпиризм истории» и «задача историка фактически представить постоянно изменяющуюся и колеблющуюся сферу, в которой происходит этот *feste Gang* (там же, с. 215—216).

Как часто бывает, вполне адекватное изложение сути философско-исторических идей Фихте отнюдь не значит их одобрения. И Кареев их также не одобряет — не одобряет потому, что они не вполне соответствуют его собственной философской позиции.

Полагая, что философия — это наука только о явлениях и управляющих ими законах, а не о сущности этих явлений, и отвергая метафизику, Кареев со своим феноменализмом примыкал к позитивизму в широком смысле этого слова. На позитивизм ориентировали и его сциентистские установки на научность философии в духе конкретных дисциплин. Однако чистым позитивистом Кареев не был. Свою философию он считал идейной, пронизанной жизненными идеалами. Будучи в сфере социально-политической сторонником либерализма, Кареев и в философии проводил ценностные установки этого мировоззрения. Не только в социологии, но и в других областях науки, он придерживался антиобъективистских принципов этико-субъективного метода, защищая этический субъективизм как «субъективизм законный», в отличие от «субъективизма незаконного» (национального, конфессионального, партийного и классового). Этого больше чем достаточно для того, чтобы подвергнуть философию истории Фихте суровой критике, несмотря на то, что «законный субъективизм» Кареева частично перекрещивался с философско-историческим субъективизмом Фихте. В первую очередь историк Кареев, для которого без эмпирических фактов история просто невозможна, упрекает Фихте за методологию, за то, что тот не

имеет целью «конструировать действительную историю, а только ее прогрессивную тенденцию» (12, с. 216).

Ради иллюстрации осуждаемого пренебрежения опытом у Фихте Кареев пересказал интересный эпизод: «Известный филолог Вольф [речь идет о Фридрихе Августе Вольфе (1759—1829), высказавшем тезис о том, что «Илиада» и «Одиссея» не произведения Гомера, а многих рапсодов (странствующих певцов). — В. П.] сделал свои знаменитые открытия по гомеровскому вопросу; тогда Фихте написал Вольфу, что он сам а priori пришел к такому же результату, к какому ученого привела его филологическая критика. Хорошо, — отвечал ему иронически Вольф, — хорошо было бы знать историю народов, одни имена которых нам оставили древние, раз это возможно а priori» (там же, с. 217). И Кареев заключает: «Послать такой ответ философу кое-какие основания были» (там же).

Очень показательны эти «кое-какие»: сторонник субъективной этико-социологической школы, сам активно противостоявший объективизму в истории, не мог, конечно, отбросить целиком фихтеанский субъективно-априорный метод. Но и вполне одобрить этот метод он уже не мог: антиметафизические, объективные, научные методы в истории настолько продемонстрировали свою мощь, что в их свете фихтеанский априоризм не мог выглядеть привлекательно. Оставшийся где-то в промежутке между этико-социологическим субъективизмом и научными объективными методами Кареев половинчато оценил и метод Фихте, хотя очевидно, что этот метод Фихте был совершенно устаревшим.

Что касается содержательной стороны философии истории, то обращает на себя внимание очень удачное сравнение концепций Фихте и Канта. У Канта целью истории является совершенное государственное устройство, результатом которого будет полное развитие человеческих способностей; Фихте (как и Шеллинг) сначала воспринял эту точку зрения, но затем от нее отказался, считав сначала, что целью истории является осуществление рациональной свободы, затем перешел на точку зрения воспитания человека, а еще позднее изображал будущее человечества как «царство духа любви, не нуждающееся во внешних законах» (там же, с. 347).

Реалии исторической обстановки последних десятилетий XIX века, когда отношения России с бисмарковской Германией постепенно, но неуклонно ухудшались, несомненно, сказались у Кареева в том, что он (как до него Градовский и Чичерин) уделил особое внимание теме немецкого национализма вообще и национализма Фихте в особенности. Начало распространения национализма в немецких трудах по философии истории Кареев датирует как раз «Речами к немецкой нации» Фихте: «В XVIII в. немцы были более космополитичны, в XIX в. они являются более националистами. Первым видным писателем этого последнего направления был Фихте». Сначала, — пишет Кареев, — Фихте стоял на космополитической точке зрения. Отвечая на вопрос, где отечество истинно просвещенного европейца, он говорил, что прежде всего это — Европа, а потом самое цивилизованное государство Европы. Если одно государство падет, то возвысится другое; гражданами павшего государства останутся те, для которых отечество в земле, реках и горах; а дух свободного человека пойдет

туда, где свет и свобода. Но затем философ отступил от этого принципа и в «Речах к немецкой нации» он стал доказывать, что немецкая нация является истинной спасительницей человечества. Немцы сохранили чистоту крови, они одни — народ еще неизносившийся, полный задатков для дальнейшего развития. Фихте проводит параллель между немецкой нацией и гением латинских рас, происшедших от смешения с германскими племенами, чтобы доказать превосходство немецкого народа: только немцы-де «понимают государство, религию, философию» (там же, с. 362—363).

Кареев подробно иллюстрирует свое изложение цитатами из Фихте на немецком языке, перемежая их фрагментами в переводе на русский. Вывод следует весьма категорический: «В известной степени Фихте — родоначальник националистического субъективизма в философии истории, приводящего к созерцанию судеб человечества чрез призму идеализированных свойств отдельной национальности» (там же, с. 363).

Если либерал-консервативный профессор Градовский, писавший о «Речах к немецкой нации» вскоре после франко-прусской войны и только еще совершившегося объединения Германии, которое представлялось ему ее возрождением, и подметивший националистические мотивы у Фихте, был тем не менее по отношению к ним довольно снисходительным и даже попытался использовать их для обоснования своего понимания идеи самобытности русского народа, то последовательно либеральный профессор Кареев выступает уже как непримиримый критик национализма Фихте.

Стороннику «законного субъективизма» сам бог велел прокомментировать взгляды Фихте на роль личности в истории и на исторический прогресс. Что касается личности, то немецкие теории XIX века на этот счет представляются Карееву мало благоприятными для личности. Фихте он упрекает за то, что у него отдельные исторические эпохи считаются основательными лишь в связи со всей историей, «с целым всего времени», в которой есть единый план, что означает отрицание самостоятельности отдельных эпох: целью истории является свободное установление отношений между людьми, сообразуясь с разумом, и вся земная жизнь понимается через эту конечную цель. И Кареев восклицает: «Опять рекомендуется смотреть на историю как на процесс, совершающийся в пользу «имеющих придти последними!»» (там же, с. 409—410). Не хотел либеральный историк ориентировать только на «светлое будущее», а поэтому и назвал философию истории Фихте не благоприятной для личности.

А вот что касается теории исторического прогресса, то здесь у Кареева и Фихте нашлись точки соприкосновения. Кареев прямо признает, что «Фихте свой план истории определяет по конечной цели, как и мы делаем это по отношению к прогрессу» (там же, т. 2, с. 356). Оказывается, по Карееву, что Фихте, будучи «неправым» в сфере феноменологии исторического процесса, поскольку он игнорировал его фактическую сторону, в сфере «номологии», т. е. науки о законах истории (и природы) поступал верно, оценивая историю по ее конечной цели: «Фихте ищет в истории априорный план независимо от всякого опыта, план, понятный сам по себе и без истории; он хочет *a priori* описать все время и все его возможные эпохи. Замечательно то, что по его мнению, история

в действительности не совершается по этому плану, представляя из себя "постоянно изменяющуюся и колеблющуюся сферу", в которой происходит осуществление плана: с некоторыми поправками... То, что Фихте называет философским отношением к истории, есть в сущности выработка формулы прогресса: все историческое время, о котором говорит Фихте, нужно понимать в смысле всякого прогрессивного процесса на всем его протяжении от начала до конца, и все его, этого времени, возможные эпохи — в смысле отдельных моментов процесса» (там же).

Подчеркивая «родство» идей немецкой философии со своим понятием «об абстрактной формуле прогресса», Кареев делает общий вывод: «Что особенно заслуживает внимания в историософии крупнейших представителей немецкой мысли, это элементы идеализма, априоризма и абстрактности, вполне уместные в номологии: только немецкая философия весьма часто грешила применением их прямо к феноменологии. Идеализм, в смысле творчества идеалов, ставит прогрессу известные цели и дает общий историософический критерий, которого нет в так называемом объективизме позитивных социологов. Априоризм наиболее применим к номологии прогресса, поскольку строго опытным путем простого обобщения фактов мы не можем открывать законов социологии, что так прекрасно было доказано Миллем. Только абстрактность может сообщить формуле прогресса истинно философский смысл» (там же, т. 2, с. 356—357).

На примере Кареева мы еще раз можем убедиться, что негативное отношение к системе Фихте в ее целом еще отнюдь не означает невозможности рецепции отдельных идей: некоторые идеи немецкого философа или заимствуются или, по крайней мере, служат дополнительным мыслительным материалом для отработки собственных концепций русских мыслителей.

В Киевском университете Св. Владимира с 1851 года курс истории философии читал выпускник Киевской духовной академии и десяток лет проработавший там профессором (1841—1851) С. С. Гогоцкий. Гогоцкий защитил докторскую диссертацию по теме «Обозрение системы философии Гегеля» и прославил гегельянцем, но таковым он никогда не был, хотя приспособлял некоторые гегелевские идеи к учению православной церкви. Гогоцкий — автор очень солидного (по отечественным меркам) «Философского лексикона» (т. I—IV, 1857—1873) и ряда других работ по истории философии, естественно, представил в этих трудах философию Фихте весьма пространно: в «Лексиконе» объем статьи «Фихте» — около полутора нынешних авторских листов.

Как знаток и критик философии Канта, Гогоцкий (свою деятельность он начал в 1847 году с работы «Критический взгляд на философию Канта») ставит Фихте прежде всего в оппозицию критической философии, а также «догматическому» и «реалистическому» направлению XVIII века. Именно с Фихте, по Гогоцкому, начинается «умозрительное направление германского идеализма». Недостатком философии Канта было раздвоение между вопросом о знании и вопросом о практической жизни. Фихте направил свои силы на устранение этого раздвоения. В системе Фихте, считает Гогоцкий, различаются общие основные начала знания, вытекающие из них начала теоретической или практической деятельности, и начала деятельности практической или нравственной.

Единым началом теоретической и практической деятельности у Фихте является абсолютное Я (см. 13, с. 99).

Онтологизация философии раннего Фихте (у него усматривается «пантеистический монизм») отличает Гогоцкого от большинства других интерпретаторов, подчеркивавших субъективный идеализм немецкого мыслителя.

Полагая, что наукоучение у Фихте не отрицает, а утверждает метафизику, Гогоцкий считает, что взгляд на эту дисциплину вытекает у него из общего понятия о нравственной или практической деятельности; только в практической части наукословия выступает метафизическое или бесконечное Я. В теоретической же части наукоучения Гогоцкий назвал заслуживающими особого внимания собственно гносеологические идеи, взгляд Фихте на органическое развитие «познавательных отправлениях, начиная от ощущения до умственного созерцания».

Из нравственных идей раннего Фихте составитель «Лексикона» особенно выделил идею долга, по-видимому, для того, чтобы еще раз через Фихте покритиковать кантовскую этику: «У Канта, несмотря на всю твердость его нравственного настроения, не видно было, на чем именно основывалась идея нравственного долга, как она выходила из самой природы человека, то есть не видно было, почему именно человек (или его частное, нравственное Я) должен бороться с не-Я, или темными влечениями природы, если они противоречат долгу» (там же, с. 110). Превосходство Фихте над Кантом Гогоцкий усматривает в том, что тот объяснил основание долга: «Это основание заключается в том, что каждый человек содержит в себе чистое, стремящееся в бесконечность Я, и что самое не-Я, как ограничивающее и стесняющее, есть произведение того же бесконечного Я» (там же, с. 110). Акцентирует Гогоцкий и мысль Фихте о том, что возможно и должно нравственное совершенствование человека.

Развитие начал практического наукоучения Гогоцкий видит прежде всего в «философии права» Фихте, в развитии им идеи естественного права с ее тремя ступенями: «основным правом» как правом лица быть только причиной, а не орудием и не вещью, потом правом принуждения и, наконец, ступенью государства.

Как и в других случаях, отношение Гогоцкого к Фихте лучше просматривается не в изложении его идей, а в их критике. Признавая «возвышенность» философских взглядов Фихте, Гогоцкий считает начала его философии односторонними и даже ошибочными. Существенный недостаток системы Фихте усматривается в идее безусловного Я, «между тем как это Я, в каком бы отрешенном виде мы не представляли его, уже предполагает в себе какую-нибудь определенность, потому что самому образованию его уже предшествует известное отношение к предмету. Производить поэтому все виды двойства как-то: формы и материи, субъекта и предмета, духа и природы и т. д. из одного Я, значит почти тоже, что выводить причину из действия, а не наоборот» (14, т. 2, с. 354—355).

Выходец из духовной академии и сам долгое время бывший профессором духовной академии, Гогоцкий, разумеется, не мог не подвергнуть критике мысль Фихте о Боге и религии. В данном случае он даже явно нелюбимого им Канта



ставит Фихте как бы в пример: «У Канта-де, несмотря на его скептицизм, идея Бога удерживает еще теистический характер, а у Фихте мысли о Божестве, по крайней мере в первый период, отличаются пантеистическим духом, хотя его пантеизм и не сходен с пантеизмом Спинозы» (см. 13, с. 116).

Будучи профессионалом в теологических вопросах, Гогоцкий не мог признать тезиса о том, что у Фихте нравственный порядок — это и есть Бог. Нравственный порядок, по Фихте, не без оснований полагал Гогоцкий, — это «нечто вроде божества». Как говорится, это уже теплее, хотя точнее было бы исходить из факта, что при всем своем изначальном свободомыслии и обвинениях в атеизме, Фихте и в первых своих работах признавал существование Бога как существа, в котором он усматривал законодателя нравственного порядка: он не отождествлял понятия «Бог» и «нравственный порядок», а только как бы обожествлял нравственный порядок, придавая ему божественную силу.

Философия позднего Фихте, ставшая «предметным», по Гогоцкому, идеализмом, на месте прежнего субъективного, не вызывает у него тем не менее симпатии, ибо это философия «с большой примесью пантеистической стихии» (13, с. 117). Но, по-видимому, какого-то эффекта от изложения философии позднего Фихте Гогоцкий ждал; полагая, что эволюция Фихте поучительна для всех «заблудших».

В сочинении «Наставление к блаженной жизни», пишет автор «Философского лексикона» о Фихте, «его философия принимает характер чисто религиозный и имеет целью не систематическое изъяснение знания и жизни, но направление внимания к вечности. Вера и знание, говорит Фихте в этом сочинении, ведут к одному — к единству с Богом. А для того, чтобы Бог возродился в нас, необходимо полное самоотречение» (там же).

Довольно эффектно стало выглядеть сопоставление раннего и позднего периода в деятельности Фихте: «В наукословии все выводилось из Я, а теперь Фихте все начала знания и жизни выводит к идее Бога»; «Прежде идея Бога, как высшей причины мира, заменялась у него только структурой абсолютного Я; теперь в начале и во главе он полагает идею Бога»; «В нравственных правилах вместо прежней строгости является кротость и мягкость; вместо прежнего холодного долга, предстает идея любви, вместо прежнего сжатого логического слова является язык сердца и воображения» (там же).

С очевидностью вырисовывается сверхзадача статьи Гогоцкого о Фихте: она была написана не только ради научных целей, но и в назидание «заблудшим» русским шестидесятникам.

В 1876 году получил приглашение работать в Киевском университете св. Владимира выпускник Московского университета А. А. Козлов (1831—1901). Сначала приват-доцент, а с 1884 года профессор, Козлов придерживался варианта постклассической теории познания и «научной» метафизики, преодолевшей якобы «необузданность чисто спекулятивных направлений ближайших преемников Канта» — Фихте, Шеллинга, особенно Гегеля и их последователей.

В этом списке «спекулятивных» философов Фихте занимает специфическое место. Конечно, в середине 70-х годов XIX века, когда Козлов высказался подробно о Фихте, в России авторитет Гегеля был уже очень поколеблен

сравнительно с предшествующими десятилетиями. И тем не менее очень показательно, что Фихте поставлен Козловым выше Гегеля: он выше «по своим духовным силам и во всяком случае оригинальнее и последовательнее, разумеется, в первой стадии его самостоятельного философствования (иенский период)» (15, с. 44).

«Наукоучение» Фихте, его определение философии как «наукословия», или «наука о науке», о познании вообще, задачи которой сводятся к ответу на вопрос: каково содержание и форма науки вообще, как возможна наука вообще (там же, с. 18) стали для Козлова своего рода стартовой площадкой для отработки его гносеологической позиции в рамках метафизики «панпсихоза».

Трудно сказать, кого имел в виду Козлов, когда утверждал, что понимание предмета и задач философии, высказанное Фихте, имеет немало сторонников и даже более того, что «это понимание сделалось в последнее время господствующим». Но сам тот факт, что Козлов связывает какие-то тенденции в современной ему философии с Фихте, симптоматичен: оказывается, идеи Фихте в России 70-х годов не все считали принадлежащими только истории, не все рассматривали философию Фихте только как звено в цепи немецкой философии конца XVIII—начала XIX века. Оказалось, что, критикуя философию Фихте, из нее можно было еще черпать какие-то идеи.

«Наукословие» Козлов критикует за то, что оно чрезмерно «притязает» на априорную, абсолютную философию, не только не нуждающуюся в науках, но даже обуславливающую самое их существование. Но в нем есть три приемлемых для Козлова «положения»:

1) «Философия есть наука, имеющая своей целью построить понятие мира, привести к какому-либо единству и единством связать в мысли вещи или реальное содержание мира»; 2) Философия Фихте «пыталась связать вещи единством происхождения и единством процесса их развития в акте логической деятельности абсолютного субъекта»; 3) «Философия вовсе не имеет своей задачей сообщать достоверность положениям частных наук и построить их а priori» (там же, с. 44—45).

«Долю истины» в «Наукословии» Козлов усматривает в тезисе о том, что наукословие — это «наука наук»: «Фихте совершенно прав, пока он говорит, что если может быть единство в человеческих познаниях, то должна быть и философия» (там же, с. 47). В чем же не прав Фихте? «...Он не прав, думая, что нет наук без философии, что философия дает достоверность другим наукам, что они выводятся из нее и пр., и пр.» (там же, с. 47).

Если обратиться к трудам самого Фихте, то легко обнаружить, что частично Козлов имел основание упрекать немецкого философа за то, что тот ставил конкретные науки в чрезмерную зависимость от философии. В работе «Ясное как солнце...» читаем: «Наукословие исчерпывает все человеческое знание в его основных чертах... оно подразделяет знания и различает эти основные черты. В нем поэтому находится объект всякой возможной науки; тот способ, которым необходимо трактовать этот объект, вытекает в нем из связи объекта со всей системой человеческого ума и из законов, которые действуют в этой области. Наукоучение говорит работнику науки, что он может знать и чего не может,

о чем он может и должен спрашивать, указывает ему последовательность исследований, которые ему следует произвести, и учит его, как производить эти исследования и как вести свои доказательства. Таким образом, благодаря наукоучению устраняется точно так же и слепое нащупывание и блуждание наук» (16, с. 591). Фихте действительно стремился установить над науками как бы методологический и гносеологический диктат, но он не претендовал на то, чтобы философия решала за науки их проблемы. В этом смысле наукословие не являлось «наукой наук» в том смысле, в каком была, скажем, философия Шеллинга или Гегеля.

Но в любом случае наукоучение Фихте стало для киевского профессора Козлова одной из теоретических предпосылок для формулировки концепции философии как «регулирующего начала в науках», т. е., говоря современным языком, как методология науки: «...Философия является регулирующим началом в науках, коль скоро идет речь о связи между предметами некоторых или всех в данное время существующих наук: помимо вопроса об этой связи каждая наука независима от философии и находится только под контролем логики» (15, с. 48—49). Философия является регулирующей наукой, т. е. наукословием, также потому, что науки принимают в себя предполагающиеся ясными и известными понятия (материя, пространство, время, движение и др.), а потому не исследуют их. Удовлетворяя потребности науки в понятиях «философия *eo ipso*\* неизбежно, по самой сущности дела, дополняет каждую науку, уясняя то, что в каждой науке стояло в тени и что, между тем, было весьма важно не для науки, как таковой, а для духа человеческого в его целом, в котором только и есть каждая наука, как часть. Здесь опять философия выступает в роли наукословия» (там же, с. 49).

\* \* \*

В середине 50-х — середине 90-х годов XIX века университетская философия в России настолько уже дифференцировалась, настолько разошлись в ней течения, тяготеющие к теизму, к модернизированной «научной метафизике», а также к позитивизму и к материализму, что сколько-нибудь однородного отношения к Фихте не могло быть, уже по одной этой причине: что ни профессор философии — то своеобразное понимание, истолкование, критика и взаимодействие отдельных идей. Преобладание в университетской философии теизма, онтологизма не способствовало более внимательному отношению к философии раннего Фихте, к его наукоучению как теории познания и методологии. Но на примере Козлова, поставившего в своей концепции теорию познания перед метафизикой, можно видеть, что множество раз провозглашенная преодоленной система раннего Фихте не исчерпала своих возможностей влияния на философию в России и в рассматриваемые десятилетия. Философия позднего Фихте также отвергалась не всеми университетскими философами, что можно видеть

\* Тем самым (лат.).

на примере Гогоцкого, эффектно противопоставившего позднего Фихте как религиозного философа — Фихте как рационалисту иенского периода. Но даже у тех университетских профессоров, которые отвергали философию Фихте целиком, она выступала творческим материалом для мысли, как бы катализатором их собственных концепций. Кроме Канта, Шеллинга и Гегеля, нельзя назвать ни одного другого мыслителя, о философии которого в России второй половины XIX века писали бы и спорили так много и так горячо.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.
2. Троицкий М. Немецкая психология в текущем столетии. М., 1867.
3. Грот Н. Я. Психология чувствований в ее истории и главных основах. гл. I—II. СПб., 1879—1880.
4. Грот Н. К вопросу о реформе логики. Опыт новой теории умственных процессов. Нежин, 1882.
5. Лопатин Л. Положительные задачи философии. Часть первая: Область умозрительных вопросов. М., 1886.
6. Лопатин Л. М. Настоящее и будущее философии. М., 1910.
7. Лопатин Л. М. Общее мирозерцание Фихте // ВФиП. Кн. 122 (2).
8. Трубецкой С. Н. Собр. соч.: В 6 т. М., 1906—1912.
9. Владиславлев М. И. Современное положение философии и ее задачи // Отечественные записки. 1866. Т. 168. № 9—10.
10. Ланге Н. История нравственных идей XIX века. Критические очерки философских, социальных и религиозных теорий нравственности. Ч. I: Немецкие учения. СПб., 1888.
11. Градовский А. Д. Возрождение Германии и Фихте Старший // Градовский А. Д. Собр. соч. Т. 6. СПб., 1901.
12. Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории. Критика историософских идей и опыт научной теории исторического прогресса. Т. I. М., 1888.
13. Гогоцкий С. С. Фихте // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. Т. 4. Вып. 2. Киев, 1873.
14. Гогоцкий С. С. Гегель // Гогоцкий С. С. Философский лексикон. Т. 2.
15. Козлов А. Философские этюды. Ч. I. СПб., 1876.
16. Фихте И. Сочинения. Т. I. М., 1995.



### *Часть III*

## **ФИХТЕ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XIX—НАЧАЛА XX ВЕКА**

### **Глава 1**

#### **ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АТМОСФЕРА ЭПОХИ. НОВОЕ В РУССКО-НЕМЕЦКИХ ФИЛОСОФСКИХ СВЯЗЯХ**

При рассмотрении темы применительно к двум предшествующим большим историческим периодам — дореформенной и пореформенной России — мы убедились, что на особенности рецепции идей Фихте как одного из выдающихся представителей немецкой классической философии влияли очень многие факторы: общая социально-политическая, социально-психологическая и идеологическая жизнь в стране, ее социально-культурный климат, характер русско-немецких политико-дипломатических, экономических, культурных отношений, социальный статус философии в Западной Европе и России, специфика преобладающих в данный момент философских направлений, общий уровень русско-немецких философских контактов. И применительно к рассматриваемому периоду есть необходимость более или менее подробно остановиться на этих общих проблемах.

Предстоит убедиться, что в этот период о Фихте в России стали говорить особенно много и громко. В начале XX века П. Б. Струве провозгласил лозунг «назад к Фихте!». Но при этом не должно создаваться впечатления, что в эти десятилетия только философию Фихте и обсуждали. Ведь не снят был с повестки дня лозунг «Назад к Канту!». Неокантианство процветало. Для не-

которых «назад» означало фактически «назад к Лейбницу» или «назад к Гегелю», а немец О. Браун позвал «вверх к идеализму», имея в виду прежде всего «возвышенную» философию Шеллинга и был услышан в России прямо или косвенно. Не соглашались с лозунгом «Назад к Фихте!» и те, кто стремился идти «вперед», по пути антиметафизики, сциентизма, позитивизма и материализма разных мастей, вплоть до диалектического.

Очень неоднозначным было отношение к Фихте и в тогдашней русской религиозной философии.

Поэтому необходимо обозначить основные факторы, способствовавшие в новых исторических условиях рецепции философии Фихте и факторы, этой рецепции препятствовавшие, определить «фронты», или участки сопротивления распространению его идей, как со стороны русских шовинистов и националистов, для которых любой немец и даже любой иностранец стал врагом, так и со стороны вполне пристойных ученых и философов, для которых авторитетами были другие философы. С учетом таких условий и обстоятельств необходимо определить, насколько феномен «русского фихтеанства» был возможен в конце XIX—начале XX веков, убедиться, что, как и в прошедшие годы, в стране ни в научной, ни в социальной среде, не было слоев, которые могли бы воспринять принципы философии Фихте в целом и создать фихтеанское направление, аналогичное неокантианству, позитивизму или марксизму.

Современная ситуация в историографии русской философии конца XIX—начала XX веков также стимулирует к «объяснениям» по поводу этого периода.

Остаются в большой моде восторги по адресу некоего «серебряного века». В ходу давно начавшиеся разговоры о некоем «духовном ренессансе» и «философском ренессансе» в России начала XX века. Не говорим уже о более крайних, квазипатриотических толках по поводу русской философии, «превосходящей» западную. Исторические судьбы философии Фихте в конце XIX—начале XX веков будут непонятны, если мы не убедимся, что ни «серебряного века», ни «религиозно-философского ренессанса» в том возвышенном смысле, который вкладывается в эти термины, вообще не было, хотя в эти годы, по сравнению с предшествующими периодами, когда философия жила от погрома до погрома, философская ситуация действительно изменилась к лучшему. Философская жизнь действительно стала богаче и разнообразнее, особенно в количественных параметрах, а в содержательном отношении философская Россия стала хотя и периферийной, но страной европейской. В отечественной философии установился плюрализм мысли, выразившийся в конкуренции самых разных направлений. На одном из ее участков, а именно в движении, которое именовалось «новое религиозное сознание», или «богоискательство», действительно наблюдались «ренессансные» (в собственном культурологическом смысле этого понятия) явления. Но особые восторги по этому поводу неуместны. Ведь это было, по сути дела, движение реформационного типа в пределах российского православия, оказавшегося тогда в глубочайшем кризисе. И в те годы официальная церковь не только без восторга наблюдала за тогдашним «ренессансом» в своих пределах, но наоборот яростно ему сопротивлялась как ереси. А все деятели «религиозного ренессанса» — это религиозные диссиденты, своего

рода «реви́зионисты», те, кто от одного берега отчалил (т. е. фактически вышел за рамки православной ортодоксии), а к другому берегу, к настоящей философии общеевропейского мирового типа и уровня, не пристал.

Не стоит преувеличивать также «самобытность» и «оригинальность» сформировавшейся в период «духовного» и «религиозного» ренессанса русской религиозной философии. Во-первых, это был «XV век в начале XX-го». Давно уже замечено, что «духовный ренессанс» в России был подобен западноевропейскому ренессансу XV века (в Италии он начался даже раньше), когда пересматривались взаимоотношения веры и знания, религии и философии. Так что в содержательном отношении сформировавшаяся тогда «национально-русская», или религиозная философия была в основных своих чертах запоздалым «повторением пройденного». А, во-вторых, это ренессансное направление отечественной философии в значительной степени опиралось опять-таки на философский опыт Западной Европы, только не на классиков рационализма, а преимущественно на классиков средневековой мистики типа Бёме и новейших иррационалистов типа позднего Шеллинга. Сколько бы ни толковали о «школе Соловьева» в начале XX века (впрочем, Булгаков прямо отвергал возможность «соловьевства» как школы), никто не докажет, что Соловьев, публично и горячо отвергавший самую возможность русской национальной философии и опиравшийся на общехристианскую идеологию и мистико-иррационалистические течения западной философии, был вдохновителем именно «национально-русского» религиозного или философского ренессанса начала XX века. Ну а верить в такой «ренессанс», поддерживать квазипатриотическую мифологию никому не возбраняется...

Следует, правда, сказать и о том, что с тогдашними философскими течениями в России, типологически сходными с западноевропейскими, положение было отнюдь не блестящее, несмотря на их возросшие количественные параметры. В эти годы культура и философия переживала во всей Европе кризис: это была эпоха декаданса, расцвета иррационализма, мистики, аморализма, прикрывавшегося именем Ницше, вульгарным толкованием его философского имморализма. Этот декаданс в весьма острых формах распространился и на Россию, беременную революцией.

Только с учетом всех этих условий и обстоятельств мы можем очертить идейную нишу, которую занял Фихте в многосложной философской жизни России эпохи трех великих революций, потрясших не только Россию, но и весь мир.

\* \* \*

На рубеже XIX—XX веков политический строй России развивался в направлении к буржуазной монархии, но реальная политическая власть до февраля 1917 года оставалась в руках самодержавного царя и феодалов. Самодержавие оставалось самым сильным, «азиатски девственным» пережитком средневекового крепостничества, внешне окрашенным в европеизированный цвет.

Превращаясь крайне медленно в буржуазную монархию, самодержавие прикрывало абсолютистский характер своей власти мнимыми конституционными формами вроде Думы, которая стала ручной после резгонов прежних, неудачных. Внешне еще очень могучее самодержавие переживало, однако, глубокий внутренний кризис.

Официальную идеологию самодержавия по-прежнему фактически выражала триединая еще уваровская формула «Православие, Самодержавие, Народность», которая сковывала, ограничивала интеллектуальное развитие страны. Но время неумолимо подтачивало это идеологическое прикрытие абсолютизма. Мистицизм самого Николая II, влияние при дворе шарлатана и мнимого святого «старца» Распутина стали, с одной стороны, символом глубокого кризиса официальной власти и ее идеологии, а с другой, все это ускорило ее разложение.

И тем не менее по сравнению с суровым царствованием Александра III политическая и идеологическая ситуация в стране стала более благоприятной для развития науки, культуры, общественной и философской мысли. Те крайне ограниченные свободы, которые были провозглашены во время революции 1905 года, сделали возможным появление таких направлений мысли, которые были немислимы при прежних режимах.

Коль скоро речь у нас идет о русско-немецких философских связях, то опять напомним, что их уровень зависел, хотя и не прямо и непосредственно, от характера тогдашних политико-дипломатических и даже экономических отношений России и Германии. А эти отношения постоянно ухудшались. Союз во главе с Германией и «Антанта» готовились к войне, которая и разразилась в 1914 году. А до этого шла ее не только «материальная», но и идеологическая подготовка.

Общественно-политические течения в России оказались в очень сложной ситуации. «Правым» Германия виделась не только общепризнанным очагом милитаризма, национализма, германизма, стремления к мировой гегемонии, но страной, возглавляемой родственной Романовым династией, Германией «порядка», не в пример «разлагающимся» демократиям, вроде республиканской Франции. И поэтому в стане «правых» было много сторонников русско-германского союза. Но в лагере «правых» было немало и тех, кто, подобно панславистам, смотрели на Германию как на главного врага и «смутьяна среди всего остального белого человечества» и доказывали «необходимость обезвредить и смирить непомерно разрастающуюся и всех давящую Германию». Среди «центристских» течений встречались сторонники Союза России—Германии—Франции. Либералы же — например, Милюков, — полагали, что «естественное место России» в одних рядах с демократической республиканской Францией, и, соответственно, против Германии.

Немалое значение имел характер тогдашних русско-немецких экономических отношений: одни, осознавая технико-экономическую и культурную отсталость России, ее бедность капиталами, смотрели на Германию как на хорошего торгово-экономического партнера, другие изображали ее эксплуататором, опасаясь превращения России в экономическую колонию Германии.



На рубеже XIX—XX веков обострилась ситуация в регионах России с компактным немецким населением (в Курляндии — 7,6 % всего населения, в Эстляндии — 5,4 %, в Лифляндии — 7,7 % при 5,1—5,7 % русских — к общему числу коренного населения). В городах Прибалтики немецкое население доходило до 40 %. Много немцев было в Поволжье и на юге России и Украины.

И надо сказать, что далеко не все «интеллектуалы» из российских немцев вели себя лояльно по отношению к стране проживания. Широко распространился тезис: немцы в России — подданные царя, но не России. Более трети немецких колонистов не пожелали даже формально принять российское подданство. В «немецких» регионах появлялись книги, статьи, даже стихи с идеями особого культуртрегерства немецких колонистов, презрением к русской культуре, идеями «немецкой стражи на Востоке», «старо-германской земли» — «родины благородных готов», прославлением тех, кто прогнал «варваров из страны», «нового Крестового похода», «чтобы снова завоевать мирным оружием то, что было наследием отцов» и т. п.

В свою очередь царское правительство настойчиво, порой просто «топорно», стремилось сделать немцев вполне лояльными гражданами, но все это воспринималось только как политика русификации.

Как бы то ни было, в России конца XIX—начала XX веков умножились факторы, способствовавшие еще больше, чем в прежние десятилетия, росту в определенных кругах русского общества антинемецких настроений. Крайние «немцееды» публично называли немецкую колонизацию в России «форменной оккупацией», а самих колонистов стратегическим резервом Германии в будущей войне с Россией.

Одной из важнейших особенностей социально-психологической и идеологической ситуации в России конца XIX—начала XX веков стала «национализация» всей страны, в смысле превращения ее в страну с националистическими и шовинистическими настроениями в огромнейших, несопоставимых ни с каким другим периодом, масштабах.

Некоторым общественным деятелям XIX века, в частности К. Д. Кавелину и Н. К. Михайловскому, показалось, что борьба западников и славянофилов потеряла смысл. Но к концу XIX века стало ясно, что великое противостояние этих идеологических платформ не только не закончилось, но еще больше обострилось. «Московские ведомости», ставшие со временем органом черносотенства, опять заговорили о преобразовании «Петербургской Руси» в «Русь Московскую», о необходимости возврата к «историческим корням». Началось организационное оформление русского национализма. В 1900 году возникло антизападническое, ура-патриотическое, самобытническое, националистическое общество, назвавшееся «Русское собрание», поставившее своей целью провести «русскую идею» во все сферы жизни общества.

Либералы разных оттенков забили тревогу: раздались призывы оказать сопротивление «антипетровской реакции», лозунгам «назад в Москву, к Византии и монголам». Критика национализма стала одной из важных тем не только социал-демократов и других радикалов, но и многих русских либералов. В 1910 го-

ду князь Е. Н. Трубецкой писал о «националистической политике» в международных делах и использовал термин «нынешняя националистическая Россия». И князь был прав. Не только черносотенный «Союз русских людей» ратовал за «русскую национальную государственность» и «народную самобытность», за «мировое призвание России». В прокламациях «Александровской русской боевой дружины» под лозунгами «за царя, родину и веру православную» раздавались призывы отразить «нашего врага, социал-демократов и жидов».

Многие крупные религиозные деятели, забыв евангельскую заповедь, которой пользовался несколькими десятилетиями раньше митрополит *Филарет* (В. М. Дроздов, 1782—1867), «Обходяй страны умножить хитрость» (Сир. 34 : 10), толковавшуюся тогда как разрешение заимствовать «кое-что» с Запада, поскольку-де на полях Западной Европы сеются не только много плевел, но «частью прозябает и пшеница и некоторые — врачевные травы», открыто заняли воинственно-антизападнические позиции.

Один из активистов «Русской монархической партии» и вождей черносотенного движения *Иоанн Восторгов* ратовал за «православно-русское» «государственное» мировоззрение. Правда, «русскость» *Иоанн* распространял не на все сферы. Ссылаясь на «вясние пророчества славянофилов», он призывал создать «чисто-христианскую философию и культуру», сочетать начала «божественные» и «человеческие», веру и знание, плоть и дух, любовь и эгоизм, национальное и общечеловеческое, примирить Восток и Запад.

Еще один идеолог черносотенства, будущий лидер зарубежной православной церкви *Антоний Храповицкий*, в речах «О национализме и патриотизме», ожесточенно воюя против «космополитической подражательности», тем не менее подчеркивал, что русское народное самосознание — это самосознание не расовое, не племенное, а религиозное, православно-христианское.

Национализм деятелей типа *Иоанна Восторгова* и *Анония Храповицкого* покоился не на этническом основании, не на идее «русскости» как таковой, а на религиозно-мессианской, теократической основе.

Но активно вели себя представители и еще более крайних течений в русской церкви, вроде иеромонаха *Илиодора* (С. М. Труфанова) — лидера так наз. «Союза православного русского народа», который открыто призывал к «чистке» России за всех «внутренних врагов», в том числе от «безбожников», «злых инородцев — поляков», «жидовского быдла», «жидовского хабара» и т. д. и т. п.

Для осознания степени распространения в России конца XIX—начал XX веков национализма неплохо познакомиться также с сочинениями главного идеолога черносотенного «Союза русских людей» *С. Ф. Шарпова*, с его идеей о мировом признании России; немца и протестанта по происхождению *В. А. Грингмута*, ставшего идеологом черносотенства и пытавшегося соединить мессианские идеи славянофилов с национализмом *Каткова*, стремившегося доказать превосходство России над всеми европейскими и азиатскими государствами; черносотенного публициста *П. Ф. Булацеля*, не хотевшего «отдавать себя в услужение немцам, армянам, чухнам и евреям», клеймившего «русско-жидовскую освободительную печать», «революционных подонков», масонов, а

также «немецкую дворянскую партию». Некий *Г. Шечков* в брошюре «О русской России» провозглашал: «Россия должна быть русской, а не чухонской или еврейской»; «Петербург — это Северная Блудница, которая кланялась чужим богам, прелюбодействовала с чужеземцами»; «не быть более Петрову творению ни Санктом, ни Петерсом, ни бургом».

Можно вспомнить о менее оголтелом, более тонком, но все-таки национализме *В. В. Розанова* в период его сотрудничества в газете «Новое время», а также *М. О. Меньшикова*, еще одного «нововременца»-националиста, и т. п.

Широко распространившийся в России воинствующий национализм, особенно черносотенного разлива, — это не просто факт общественного сознания какой-то части русского общества начала XX века. Это был один из определяющих факторов общественного сознания в стране. *С. Ю. Витте* (1849—1915), в некотором смысле примиренчески относившийся к черносотенству, усматривая в «черносотенной партии» патриотические «положительные» и «симпатичные стороны» («при нашем космополитизме»), тем не менее считал, что большинство ее вожаков — это политические проходимцы, «люди грязные по мысли и чувствам», которые «не имеют ни одной жизнеспособной и честной политической идеи и все свои усилия направляют на разжигание самых низких страстей дикой, темной толпы». Беда России была, однако, даже не в этом, а в том, что черносотенная партия, по словам Витте, в душе пользуется полной симпатией царя и в особенности «несчастной для России императрицы» И Николай II мечтал, опираясь на эту партию, «восстановить величие России». А уж кто-кто, а Витте знал об умонастроениях при дворе.

В последние годы у нас много носились с «реформаторством» *П. А. Столыпина* (1862—1911). Стоит, однако, напомнить, что, по Столыпину, «наши реформы должны черпать свою силу... в русских национальных корнях». В своем «патриотизме» Столыпин «соревновался» с одним из лидеров «Союза русского народа» черносотенцем *В. М. Пуришкевичем* (1870—1920).

Выше упоминался критик русского национализма из либеральной среды князь *Е. Н. Трубецкой*. Еще более последовательным в критике национализма был лидер левого крыла в русском либерализме *П. Н. Милюков* (1859—1943), исходивший из тезиса: «И национализм, и социализм были принципиально враждебны либерализму как направлению космополитическому и недемократическому» (2).

Но далеко не все либералы начала XX века придерживались такой позиции. В 1910 году *П. Б. Струве* (1870—1944) опубликовал статью «Два национализма», в которой открыто противопоставил «свободный, открытый, завоевательный национализм» «великой России» официальному национализму бюрократии, национализму «закрытому», «оборонительному», старого «европейского типа» (3, с. 299). Правда, «истинный национализм» Струве продолжал связывать с идеей уважения к человеку, отвергал наиболее дикие, агрессивные формы национализма. Лозунг «Россия для русских» отвергал также *Н. А. Бердяев* (1874—1948). Выступая против «реставрации дурного славянофильства», он тем не менее исповедовал более утонченный, умеренный национализм. Не желая видеть Россию буржуазной и атеистической, Бердяев ратовал за «рус-

скую», мессианскую идею исключительного исторического призвания христианской России в мире. В начале XX века еще более стал колебаться между западничеством и славянофильством С. Н. Булгаков (1871—1944), сделавший национализму гораздо больше уступок, чем Бердяев.

Останавливаясь на картине разгула национализма в России начала XX столетия, на ее превращении в «Россию националистическую», если пользоваться термином кн. Е. Н. Трубецкого, нас побуждает желание акцентировать не просто разгул национализма самого по себе, но наличие в нем особого антинемецкого пласта, что создавало специфический социально-психологический климат русско-немецких культурных отношений вообще, философских связей в частности.

Если мы хотим адекватно представить идеологическую и социально-политическую атмосферу в России конца XIX—начала XX веков, в которой складывались русско-немецкие философские связи, необходимо принять во внимание и тогдашнюю ситуацию в господствующем официальном религиозном сознании. А то читаешь нынешние некоторые труды об этом периоде и видишь, что в них на первое место выпячивается так называемый религиозный и философский «ренессанс», да еще «серебряный» век...

Между тем современные апологеты «духовного», «религиозного» и «философского» ренессанса не учитывают то бесспорное обстоятельство, что весь этот «ренессанс» был продуктом кризиса господствующего религиозного сознания: он объединял течения и направления «диссидентско-ревизионистские». И как бы ни было распространено в интеллигентской по преимуществу среде «ново-религиозное сознание», не оно определяло общий духовный климат в стране. Официальная православная церковь с ее огромным «пропагандистским» аппаратом продолжала духовно господствовать в обществе и, между прочим, во многом определять статус философии и характер русско-немецких философских связей.

Исходя из основ своей доктрины, российская церковь на протяжении веков враждебно относилась к любым проявлениям сознательного, умственного, философского отношения к религиозным догматам. В сознательном отношении к вере она усматривала религиозную слепоту. Она требовала, наоборот, развивать чувство веры, поощрять «бескорыстное», «самоотверженное», попросту бессознательное отношение к ней. Церковь раздражало положение, когда у каждого «вольного пророка» возникала «новая вера», когда каждый «смел» представить себе Бога как вздумается. Естественно, что официальная церковь враждебно относилась ко всяким попыткам создать философскую догматику православия, представить христианские «истины» истинами философского ума, дать догматике философское и систематическое изложение, создать «единую религиозно-философскую систему христианского знания», связать положения веры внутренней логической связью и т. п.

Наиболее рьяные из охранителей православия не хотели признать даже средневековой теории «двойственной истины», усматривая в этой «жалкой теории» лицемерие, за которым скрывается отрицание сверхъестественного. Никакого разграничения областей веры и науки в деле исследования даже мир

явлений они не признавали. Проповедники обскурантизма клеймили «идолопоклонников знания», «фанатиков» веры во «всеисцеляющую силу науки». Они призывали религиозных деятелей перейти в контрнаступление и указать наукам их «истинное и чрезвычайно скромное место» в сокровищнице человеческого духа. Они требовали от науки отказаться от выхода в «трансцендентальную область». Идеальная задача науки усматривалась ими в истолковании свидетельств наших органов чувств и объяснения «повествований Библии». Отнюдь не рядовой, темный священник, а солидный деятель церковной иерархии, член Государственного Совета, епископ Вологодский и Тотемский Никон, призывал во имя борьбы с «освободительными бреднями» вновь обратиться к таким старым, «столь любимым нашим народом» книгам, как Часослов и Псалтирь.

С особым усердием богословы-охранители искореняли «заразу рационализма» в своей собственной «науке». Давление рационализма на официальную доктрину православия стало столь заметным, что охранители подняли буквально вопль о «преобладании» в русском богословии «католической» тенденции. Воспрянули духом и проповедники старообрядчества. Они обрушились на богословие господствующей церкви как систему, проникнутую якобы началами латинства, протестантизма и даже атеизма. С особой яростью консервативно настроенные богословы обрушились на тенденцию «философизации» православия, на «спекулятивное богословие», в котором «живой Бог» религиозного сознания исчезает в тумане метафизических абстракций и превращается в «абсолют», в такие отвлеченные понятия как «всеединство», «разум» и т. д. Они заявляли, что на прокрустовом ложе философских систем догматы веры лишаются свойственного им смысла и остаются христианскими лишь по названию; богословие же принимает вид трусливого компромисса между верою и разумом, порождающего в нем на каждом шагу неясности, колебания и противоречия. Перевести христианство в рационалистические формы — это один из вернейших шагов к атеизму, считали наиболее ретивые богословы.

Охранители не очень жаловали и явно мистические «упражнения» внутри церкви и в светском богоискательстве. С точки зрения охранителей мистика — явление ненормальное, ибо, мол, чувство — неустойчиво; в одном и том же субъекте оно может видоизменяться до бесконечности. Если чувство мало проверяется рассудком, оно весьма легко может сделаться болезненным, и тогда субъект теряет под собой реальную почву и начинает жить картинками своего собственного воображения, а не согласно учению церкви. Охранители православия подчеркивали, что церковь нуждается не в мистических построениях философствующего разума или возбужденного чувства, а в твердых и ясных программах изменения, приспособления и улучшения предлагаемых самой церковью.

Какими бы симпатичными в глазах церкви ни казались в некоторых отношениях построения «богоискателей», апологетов «нового религиозного сознания», обновленцев, и как бы много комплиментов ни расточали отдельные деятели церкви в адрес, например, сочинителей знаменитых «Вех», церковь вполне отдавала себе отчет в том, что прочный союз с «обновленцами»-«богоискателя-

ми» невозможен, что возможен лишь временный флирт в общих интересах борьбы с революционным движением, с материалистическими, атеистическими и рационалистическими идеями. Лишь некоторые представители монархического и церковно-клерикального лагеря призывали церковь пойти навстречу светскому религиозному «богоискательскому» движению с целью овладеть им. Они не усматривали в этом движении настоящей ереси.

Преобладала точка зрения, считавшая, что «богоискательство» — это не церковное, а вне — и даже антицерковное движение, род опаснейшей ереси и даже «духовного блуда». «Всякая попытка вступить на “Новый путь”, — остря монархист И. Г. Айвазов по поводу основного печатного органа «богоискателей» и их религиозной доктрины, — будет не “Религиею конца”, а “Концом религии”» (4, с. 31).

Изменения в общей духовной атмосфере в стране, кризис официального православного сознания, упрочение позиции обновленческих, реформационных и диссидентско-ревизионистских, «богоискательских» течений и сопротивление всему этому официальной церкви и «охранителей» — все это противоречиво отражалось на духовно-академической философии, представленной такими именами, как М. И. Каринский (1840—1917), Н. Г. Дебольский (1842—1918), С. С. Глаголев (1865—1937), Алексей И. Введенский (1861—1913), В. И. Несмелов (1863—1937), М. М. Тареев (1866—1934), П. А. Флоренский (1882—1943) и др.

Ситуация в духовно-академической философии конца XIX—начале XX века определялась столкновением двух тенденций — теологически-рационалистической, направленной на «философизацию» православия, и мистической, адепты которой усматривали в философизации, в придании христианству рационалистических форм вернейший шаг к атеизму.

В духовных академиях влияние «антифилософской партии» в православии ощущалось не в такой степени, как вне ее стен. Но оно все-таки имело место. В академиях защищались диссертации, в которых ставилась под вопрос самая «правоспособность философии как науки», возможность ее согласия с другими науками и с религиозным откровением.

Но набирала силу и противоположная, «профилософская» тенденция. Одна из официальных комиссий по реформе духовных школ рекомендовала поставить философское образование «возможно полнее и шире».

Отражалось все это и на отношении духовно-академической профессуры к немецкой философии. С оглядкой на «антифилософскую партию» преподаватели философии в духовных академиях так или иначе обращались к немецкой философии, и можно сказать, что в начале XX века некоторые направления немецкой философской мысли оказали большее влияние на духовно-академическую философию, нежели в предшествующие периоды.

Примечательно, что несмотря на сопротивление «антифилософской партии» в духовно-академической среде продолжали появляться сторонники использования в борьбе с атеизмом даже идей Канта. Профессор московской духовной академии С. С. Глаголев писал в 1904 году: «Автор считает себя глубоко и много обязанным Канту, и он полагает, что вся русская богословская и фило-

софская наука, русская богословская школа многим обязаны великому немецкому мыслителю. Каждому должно воздавать то, что должно. Трудно уплатить наш долг Канту» (5, с. 1—2).

Чем конкретно Кант должен был помочь религиозной философии? В философии Канта «немало доброго»: «Из четырех основных истин религии, которые обыкновенно принимаются человеческим сознанием, две Кант утверждает без колебания. Четыре истины суть бытие Божие, провидение, свобода и бессмертие человека. Относительно первой и последней Кант безусловно не выражает никаких сомнений. Он принимает и третью (свободу), но в суждениях о ней он обнаруживает неясность и какую-то неустойчивость... Вторую истину религии (провидение) Кант, по-видимому, отрицает...» (там же, с. 23). Такой «селективный подход» к немецкой философии применяли и другие профессора.

С Московской духовной академией связал свою жизнь богослов и философ нового поколения П. А. Флоренский. На стиль философствования Флоренского дух новейшего времени тоже сказался исключительно своеобразно: публично порицая западную философию и ратуя за философию «русско-православную», он все-таки немало заимствовал из западной и особенно немецкой философии. В свой мыслительный материал Флоренский включал идеи Бэме, Лейбница, Вольфа, Мендельсона, Канта. Поскольку Флоренский высоко ценил идею противоречия, антиномизма, полагая, что «мир познаваемый надтреснут», то на «золотую доску истории антиномизма» он нанес вслед за великими именами Гераклита, элейцев и Платона также «глубоких и творчески мощных представителей антиномизма» — Николая Кузанского, Гегеля, Фихте, Шеллинга (см. 6, т. I, ч. I, с. 156). Не чурался Флоренский и некоторых новейших немецких идей, заимствуя их, например, у немецкого математика Г. Кантора, родоначальника теории множеств, у которого он усматривал «религиозный материализм», из «философии техники» и даже у главы марбургской школы неокантианства Г. Когена.

Наряду с диссертациями, написанными в духе «антифилософской партии», в духовных академиях защищались диссертации, в которых немецкая философия анализировалась. Так, в диссертации на казалось бы сугубо религиозную тему «О значении самопознания и самоиспытания по святоотеческому учению», защищавшейся в самом конце XIX века, «идея самопознания» рассматривалась в сократовой и платоновой философии, в критической философии Канта и в «философско-метафизических построениях Фихте, Шеллинга и Гегеля» (7, с. 324).

Иначе говоря, в общих рамках изучения немецкой философии некоторый простор для изучения и критики философии Фихте в духовных академиях был, но не очень большой, — в силу тех многих общих причин, о которых сказано выше.

Университетская философия конца XIX—начала XX века также существенно изменилась по сравнению с предшествующим периодом. Если во второй половине XIX столетия она частично перекрещивалась с духовно-академической и формально (несколько бывших профессоров духовных академий стали университетскими профессорами), и их по существу, содержательно, то в рассматриваемый период она стала по-настоящему светской. В рамках нашей темы

особое значение имеет тот факт, что преобладали теперь в университетской философии течения, ориентирующиеся на немецкую философию — на неокантианство (Александр И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, Б. В. Яковенко), на идеал-реализм и интуитивизм ремкеанской разновидности (Н. О. Лосский), на фиктеанство (Б. П. Вышеславцев), гегельянство (Г. Г. Шпет), позитивизм (В. Н. Ивановский) и др. При этом надо иметь в виду, что все эти мыслители находились также и под влиянием других немецких философов: Лосский заимствовал ряд идей у Лейбница, Шуппе, Риккерта, Когена, Фолькельта, у классиков немецкой философии — Фихте, Шеллинга, Гегеля, у Вл. Соловьева и С. Н. Трубецкого. Введенский опирался также на идеи Фихте. Яковенко соединял неокантианство с некоторыми гегелевскими идеями. Профиктеанские симпатии Вышеславцева выросли на базе марбургской школы неокантианства и интуитивизма. Не был чистым гегельянцем Ильин: Гегеля он толковал с религиозных позиций, используя также идеи Гуссерля и Когена. Мыслительным материалом у Г. И. Челпанова были Гербарт, Лотце, Липпс, Вундт, Кант, Геринг, Риль, Кюльпе, Гельмгольц и ряд других немецких философов. Позитивистская концепция В. Н. Иванковского была близка к философии Эйслера, Корнелиуса, частично Паульсена.

Более «почвенной» была концепция кн. *Е. Н. Трубецкого*, профессора сначала Киевского, а с 1906 года — Московского университета. Его «Метафизика и гносеология Всеединого или Безусловного» во многом примыкала к философии всеединства Вл. Соловьева. Однако немецкую философию *Е. Н. Трубецкой* также использовал в своих трудах.

Скорее формально, нежели по существу, к университетской философии относилась неославянофильская, антизападническая концепция *В. Ф. Эрн*, доцента, а затем профессора кафедры всеобщей истории Московского университета. Но даже Эрн не отрицал всей немецкой философии целиком.

Если говорить о некоторых общих тенденциях в университетской философии конца XIX—начала XX века, то прежде всего следует сказать о колебаниях университетской профессуры между знанием и верой, наукой и религией, рационализмом и мистикой.

В эти годы вполне определенно проявились также наметившиеся уже к концу XIX века разнонаправленные тенденции: к «новой метафизике», с одной стороны, и тенденция к увеличению в философских исследованиях объема ранее недостаточно разрабатывавшейся в России гносеологической проблематики, с другой. Нарастали сциентистско-позитивистские умонастроения. Наблюдалось также сближение трансцендентизма с имманентизмом и интуитивизмом.

Наконец, как и в неакадемической философии, одной из тенденций в университетской философии была «национализация» философии, попытки создания самобытной «национально-русской» или «православно-русской» философии.

В исторической ретроспективе ясно, что стремление к самобытной именно «русской национальной» философии не было, как и на протяжении всего XIX столетия, процессом прогрессивным, как не были прогрессивными попытки создания философии «национальной немецкой» и т. д. По сути дела «русская философия», как «русская физика» и аналогичные явления — это продукт



русского традиционализма, продукт общества, вставшего на болезненный путь модернизации и пытавшегося подняться над его противоречиями и болезнями; а попросту — это продукт нашей отсталости, перехлеста за края нормального самосознания, мнимый результат многолетней, чаще всего бессмысленной борьбы русских националистов с западными влияниями.

Самое удивительное, если не сказать парадоксальное, во всей истории безуспешной «борьбы за русскую философию» состоит в том, что все предпринимавшиеся с 30-х годов XIX века попытки создать оригинальную, принципиально отличную от западной, национально-русскую, православную философию вступали в непримиримое противоречие не только с логикой и закономерностями развития мировой философии, но и с идеей наднациональной по природе христианской философии вообще, с ценностными установками православной доктрины, ориентирующейся на вселенскую роль, а не на какую-то одну нацию. В конце XIX—начале XX века даже такой рьяный ура-патриот как Иоанн Восторгов ратовал за «чисто-христианскую философию» и за сочетание национального и общечеловеческого.

Впрочем, следует признать, что во всякой в целом ошибочной системе идей могут быть идеи верные хотя бы частично. Или разумна их постановка. По отдельным проблемам сторонники самобытной национальной «русской» философии добились некоторых успехов, например, в анализе философско-исторической проблемы прошлого и будущего русского народа, его роли в мировой истории.

Понятием «русская» философия, как и понятиями «немецкая», «французская» и т. д. философия, пользоваться правомерно, но лишь в том смысле, что это философия — разрабатывавшаяся у русских и русскими по культуре, философия, не отличающаяся в принципе по предмету, по содержанию, по методам от западноевропейской, но имеющая свои специфические особенности, в ряде случаев весьма значительные в истории становления, темпов и интенсивности развития, в наборе изучаемых проблем, по статусу в обществе, по месту в культуре и т. д. В этом смысле и мы в данной работе пользуемся по сути синонимичными понятиями «философия в России» и «русская философия».

В конце XIX—начале XX века авторитетные и компетентные современники весьма скромно оценивали философские успехи России вообще, надеясь на создание самостоятельной русской философии лишь в будущем. Н. О. Лосский пользовался понятием «русская философия», но считал, что «до сих пор в России не было самостоятельной истории философии, не было преемственного ряда философских мирозерцаний, развившихся друг из друга так, как это было в древней Греции или Германии (8, с. 186, 193—194). Свою надежду на русскую философию Лосский связал с процессом сближения и органического слияния в русской философии точек зрения и методов мышления Лейбница, с одной стороны, и Шеллинга и Гегеля, с другой.

Специализировавшийся в изучении философского процесса в России Э. Л. Радлов был более оптимистичен, но не очень: «Русский народ пока не внес в общую сокровищницу философского творчества нового принципа. У русских нет вполне оригинальной самостоятельной философской системы; тем

не менее было бы несправедливо утверждать, что существует лишь философия в России и нет русской философии» (9, с. 3).

Продолжавшиеся в начале XX века безуспешные попытки создать самобытную, независимую от западной «национально-русскую», или «православно-русскую» философию — это ко всему прочему один из результатов тогдашнего действительного кризиса мировой философии, а еще более — превратных представлений о характере этого кризиса и путей выхода из него.

В речи к 25-летию основания первого философского общества в России, читанной на торжественном заседании Психологического общества 21 марта 1910 года, под названием «Настоящее и будущее философии», московский профессор Л. М. Лопатин говорил: «Философия переживает очень смутную эпоху. Вл. Соловьев около сорока лет назад в своей первой большой работе указал, что для европейской философии наступил момент великого кризиса, что основные ее направления договорились до своих окончательных выводов и тем самым натолкнулись на неразрешенные внутренние противоречия, и что вполне уже наметились общие черты того нового философского мирозерцания, которое выведет философскую мысль из ее больного состояния внутреннего распада. Оптимистическое пророчество Соловьева до сих пор не оправдалось. Кризис затянулся; он принял даже особенно серьезный вид» (10, с. 3—4).

Кризис в философии признавал также С. Л. Франк — одна из наиболее заметных философских величин среди тогдашних либералов. В 1915 году он писал: «Философская мысль находится в настоящее время, как все это ощущают, в состоянии кризиса. Проторенные пути и методы господствующего германского направления — «критицизма» во всех его подвидах, «идеализма» и т. п. — начинают явственно ощущаться как некоторый тупик, из которого нужно выбраться и из которого осторожно, полуощупью начинает выбираться даже и сама немецкая философия» (11, с. 32). Но Франк сугубо критически отнесся к тогдашним наиболее типичным вариантам «выхода» из кризиса: на путях чистого иррационализма или интуитивизма типа бергсоновского — в западной философии, а в России — в возрождении славянофильской философии, в тенденции огулом отрицать всю новую западную философию и слить философию с «восточной мистикой» (там же, с. 33).

Сам Франк ратовал за то, чтобы «показать единство философской традиции», вскрыть «связь, которая соединяет животрепещущие разногласия и чаяния современной мысли как с проблемами классического немецкого идеализма, так и с древними, полузабытыми умозрениями Платона, Аристотеля, Плотина и платонизма эпохи возрождения (самым гениальным представителем и вождем которого является Николай Кузанский)...» (там же). Франк стоял за то, чтобы, не подчиняясь немецкому идеализму, по существу преодолевая его, но исходя из идеализма, придти к платонизму и идеал-реалистической философии абсолютно; вскрывая односторонность идеализма, показать его глубочайшее внутреннее сродство с истинным, всеобъемлющим реализмом.

Примечательно, что Франк стал поучать даже современную ему немецкую мысль за забвение своих классиков: «Как в других областях культуры и духовной жизни, современная немецкая мысль забыла свои собственные национальные

традиции, по крайней мере самые глубокие и универсальные из них. Как это ни странно, но они не только не понимают, но даже просто не знают ни подлинного Фихте, ни Шеллинга, ни Гегеля, ни даже идолопоклоннически обоготворяемого Гете, — не знают потому, что не в силах признать узости теперешнего горизонта своей мысли и необходимости расширения его через восприятие прежних глубочайших достижений немецкого гения» (там же).

Написано это было в 1915 году, в разгар мировой войны и в разгар антинемецкой истерии в националистических кругах русского общества. Это высказывание Франка, деятеля и мыслителя, отнюдь не самого крайнего западника, лишний раз свидетельствует о том, что в условиях кризиса мировой философии среди русских философов было немало тех, кто не хотел отказываться от немецкого «философского наследства», в том числе от «подлинного Фихте».

Кроме Франка, наиболее заметными, хотя и довольно разными, философами, в либеральном лагере предоктябрьского периода были П. Б. Струве, Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков. Если Франк, как мы только что видели (а также Струве), на протяжении всех предоктябрьских лет негативно относился к возрождению «славянофильской философии» и к огульному отрицанию всей западной философии, и даже написал специальную статью против национализма в философии, то Бердяев и Булгаков с 1910-х годов радикально отказались от либерализма кадетского толка и резко пошли навстречу как раз философии славянофильского типа — правда, Бердяев в меньшей степени, чем Булгаков.

Но при всех этих различиях, на счет всех наиболее философствующих деятелей русского либерализма начала XX века следует записать и немалые заслуги в деле утверждения на русской почве идей немецкой философии. Струве много заимствовал и у Маркса, и у Канта, и у Фихте, и у других немецких мыслителей. В начале своего творческого пути Бердяев опирался на Р. Штаммера, А. Рилля, Зигварта, Зиммеля, Вольтмана, Паульсена, Иеринга, Зомбарта, Г. Когена. Покончив с былым своим увлечением «легальным марксизмом» и немецкими неокантианцами и перейдя целиком на позиции либерализма, близкого к кадетскому, а затем к либеральному консерватизму и религиозной философии, Бердяев при построении своего тогдашнего антропоцентрического мировоззрения весьма активно опирался опять-таки на немецких философов — Шопенгауэра, Ницше, Бёме, Баадера, Шеллинга. Молодой Булгаков черпал многие идеи из сочинений не только Маркса, но также Канта, Шопенгауэра, Штаммера и Зиммеля. Отойдя от своего либерализма в форме «легального марксизма» и сделав вывод о том, что философия — это прежде всего метафизика, Булгаков сосредоточился на борьбе с гносеологизмом неокантианства, которым увлекался в молодости.

Крупнейший философ эсеров *В. М. Чернов* разрабатывал, по примеру Михайловского и Лаврова, антропоцентрическую систему, которая была бы одновременно философией действительности и философией действия, в которой сливались бы воедино реальное и идеальное, объективное и субъективное, теоретическое и практическое. Симпатизируя позитивизму, Чернов толковал его расширительно, включая в него эмпириокритиков и неокантианцев, склон-

ных к «реализму». Отсюда его симпатии к «реалистам» Лаасу, Герингу, Рилу, хотя он не обходил своим вниманием также «имманента» Шуппе.

Очень сложно складывалась философская атмосфера в среде российских социал-демократов. С оформившейся в начале XX века школой Г. В. Плеханова (Л. И. Аксельрод-Ортодокс, А. М. Деборин) единым блоком против сторонников неокантианства в западноевропейском и российском социал-демократическом движении выступил В. И. Ленин («Материализм и эмпириокритицизм» и др.). Затем все сторонники диалектического материализма Маркса—Энгельса, включая Плеханова и Ленина, провели общую кампанию по критике увлечений идеями австрийца Э. Маха и швейцарца Р. Авенариуса, а также их немецких последователей (И. Петцольд) в среде российских социал-демократов (А. А. Богданов, А. В. Луначарский, В. Базаров, Н. Валентинов, П. Юшкевич). Постепенно однако выявилось, что в понимании и истолковании философского наследия К. Маркса и Ф. Энгельса есть также принципиальные различия между В. И. Лениным и «школой» Г. В. Плеханова, которые, правда, вполне раскрылись уже в советское время и во многом определили атмосферу, в которой создавалась в 20-е годы молодая советская философия.

Теперь, имея в виду общую идеологическую и социально-психологическую атмосферу, в которой развивалась философия в России конца XIX—начала XX века, посмотрим на основные формы и направления тогдашних русско-немецких философских связей.

Таких направлений и форм можно выделить несколько. Самая элементарная, но отнюдь не маловажная, — это учеба в Германии ряда будущих российских философов.

В семинаре у Р. Авенариуса премудрости эмпириокритической философии постигал в 1896 году А. В. Луначарский (1867—1939).

В 1900 году Бернский университет закончила сторонница Г. В. Плеханова, будущий известный советский философ Л. И. Аксельрод (Ортодокс) (1868—1946).

В 1900—1903 годах за границей учился будущий известный русский и советский философ В. Н. Ивановский (1867—1939). В Берлине, в частности, он слушал лекции Ф. Паульсена, В. Дильтея, Г. Зиммеля.

А. М. Деборин (1881—1968) окончил в 1908 году философский факультет Бернского университета.

В 1909 году после окончания Лейпцигского университета защитил докторскую диссертацию будущий известный советский философ Д. Н. Узнадзе (1886/87—1950).

В 1910-1911 годах в Марбурге и Берлине учился у Когена, Наторпа, Зиммеля, Дильса и Кассирера В. Э. Сеземан (1884—1963), впоследствии приват-доцент Петербургского и профессор Ковенского университета.

В Гейдельберге слушал лекции Виндельбанда, Еллинека и Кантора, а затем занимался под руководством Риккерта и Мейнеке во Фрейбурге, С. И. Гессен (1887—1950), будущий доцент Петроградского и профессор Томского университета (с 1923 года эмигрант). В 1910 он защитил во Фрейбурге диссертацию.

В Германии получил философское образование *В. А. Савальский*.

Совершенствовали свое образование в Германии *П. И. Новгородцев* (1861—1924) и *Б. П. Вышеславцев* (1877—1954).

Русские, учившиеся в Германии, или наблюдавшие тамошнюю жизнь, отмечали высокий профессионализм немецкой профессуры, результативность учебы, но в то же время отмечали и неприглядные стороны в общей духовной атмосфере, воцарившейся в Германии после ее объединения — особенно повальную зараженность милитаризмом, в отличие от прежней Германии с ее напряженной научной деятельностью, с благотворной атмосферой маленьких университетских городов (*К. А. Тимирязев*).

Как бы наперекор нарастанию напряженности в русско-немецких отношениях, распространенности в России антинемецких настроений, в научных кругах продолжали отдавать дань уважения немецкой философии и ее представителям. Так, в январе 1897 года *Куно Фишер* и *Ф. Паульсен* были избраны почетными членами Московского психологического общества.

В 1904 году в Московском университете состоялось торжественное заседание, посвященное памяти Канта. На заседании выступили *Л. М. Лопатин* («Теоретическая философия Канта»), *В. И. Вернадский* («Кант и естествознание XVIII века»), *П. И. Новгородцев* («Кант как моралист»).

В 1914 году Российское философское общество отметило столетие со дня смерти *И. Г. Фихте*.

Переводы на русский язык немецких философов и, наоборот, русских на немецкий всегда были одной из важнейших форм русско-немецких философских связей. В этом отношении период конца XIX—начала XX века, точнее, до начала первой мировой войны в 1914 году, радикально отличается от предшествующих и количественно и качественно.

Если раньше переводы русских авторов в Германии были редкостью, то в рассматриваемый период их стало несравнимо больше. Наибольший интерес немцы проявляли к таким представителям русской художественной культуры как *Ф. М. Достоевский* и *Л. Н. Толстой*. До пика интереса к Достоевскому в Западной Европе вообще и в Германии в частности, пришедшегося на 20—30-е годы XX века, было еще далеко, но в начале XX столетия некоторые интеллектуалы стали руководствоваться лозунгом: «Кто хочет знать Россию, должен изучать Достоевского». В Германии появлялись новые переводы сочинений русского писателя, а с 1908 года началось издание полного собрания его сочинений. В 1901 году в Лейпциге началось издание собрания сочинений *Льва Толстого*, причем в первые серии этого издания были включены его социально-этические и теологические сочинения, которые давали некоторое представление и о философии писателя.

Выдающуюся посредническую роль между русской и немецкой культурой играли на рубеже XIX—XX веков австрийский поэт *Р. М. Рильке* (1875—1926), который во время своих поездок в Россию в 1899 и 1900 годах встречался со *Львом Толстым*, а также известный немецкий писатель *Томас Манн* (1875—1955). Манн с детства исповедовал культ *Л. Толстого* и *Ф. Достоевского*, называл русскую литературу «святой» и считал, что наряду с Шопенгау-

эром и Ницше, именно русская литература оказала на него наибольшее влияние.

Кроме творений Достоевского и Толстого, в Германии начала XX века переводились сочинения писателей *Л. Н. Андреева*, *П. Д. Боборыкина*, *Д. С. Мережковского*, в том числе его труды о Толстом, Достоевском и Гоголе.

В 1898 году в России отметили 50-летие со дня смерти *В. Г. Белинского*. Это «мероприятие» заметили в Германии. Для подавляющего большинства даже образованных немцев имя Белинского было неизвестно, и теперь многие узнали, что в 30—40-х годах XIX века в России изучали философию Гегеля. В немецкой печати появились первые очерки о литературной деятельности Белинского.

В конце XIX—начале XX века в Германии стали гораздо больше, чем прежде, переводить сочинения русских ученых. Среди этих ученых были «естественники» *Д. Н. Анучин*, *В. М. Бехтерев*, *И. И. Мечников*, *И. П. Павлов*; экономисты *С. Ю. Витте*, *А. А. Мануилов*, *П. П. Маслов*, *М. И. Туган-Барановский*; литературоведы *А. Н. Пыпин*, *А. И. Соболевский*, *А. Н. Веселовский*; историк *П. Г. Виноградов*. Из деятелей православной церкви переводились труды *К. П. Победоносцева* и еп. *Антония Храповицкого*. В число «переводимых» попали деятели разных общественно-политических направлений: либералы *П. Б. Струве*, *С. Н. Булгаков* и *П. Н. Милюков*; социал-демократы *Б. Кричевский*, *С. Н. Прокопович*, *Г. В. Плеханов*, *П. Б. Аксельрод*, *Л. Мартов*, *Н. И. Бухарин*, *В. И. Ленин*, *Л. Д. Троцкий*.

Для нашей темы, конечно, интереснее знать о переводах с русского собственно философской литературы.

Отметим сначала интерес немцев к некоторым экзотическим явлениям в русской философии: мало известный ныне русский спирит *А. Н. Аксаков* (1832—1903) издавал в Лейпциге «*Psychische Studien*», где опубликовал много статей по спиритизму. Переводились в Германии статьи о медиумических явлениях *А. М. Бутлерова* и теософские работы *Е. П. Блаватской*.

В Германии, как и в других странах Западной Европы, с эпохи, начавшейся 14 декабря 1825 года, проявлялся интерес к русским «диссидентам». Мы уже упоминали о переводах на немецкий сочинений *А. И. Герцена* и *М. А. Бакунина*. В начале XX столетия очередь дошла до философско-исторических и социально-философских сочинений идеолога народничества *П. Л. Лаврова* и идеолога анархизма *П. А. Кропоткина* (12). Известно об одной диссертации, специально посвященной социальной философии *Н. К. Михайловского* (13).

Первую солидную обобщающую информацию о философии в России немцы получили из опубликованных в Германии работ *Э. Л. Радлова* и *Я. Н. Колубовского* (14). А первыми русскими философами-метафизиками, сочинения которых стали переводиться в Германии, стали *В. С. Соловьев* (с 1884) (15) и *Б. Н. Чичерин* (с 1899) (16). В начале XX века в Германии опубликовано несколько новых переводов сочинений *Вл. Соловьева* (17).

Из русских философов-идеалистов нового поколения наиболее известным в Германии стал *Н. О. Лосский*. Были переведены его труды «Основные учения психологии с точки зрения интуитивизма» (1904), «Основания интуити-

визма» (1908), «Учебник логики» (1912) (18). Лосский участвовал в немецкой «Энциклопедии философского знания» (19).

В 1902 году в Штуттгарте была опубликована диссертация Л. Аксельрод «Мировоззрение Толстого и его развитие» (20), а в 1909 году в Галле вышла из печати диссертация Д. Н. Узнадзе «Вл. Соловьев, его теория познания и метафизика» (21).

В конце XIX—начале XX века в Германии опубликованы многие философские труды Г. В. Плеханова (22).

Из опубликованной в «Neue Zeit» статьи А. Богданова «Эрнст Мах и революция» немецкий читатель мог узнать о совершенно отличной от плехановской концепции философии, претендующей на статус марксистской в российском социал-демократическом движении (23).

В деле ознакомления немецкого читателя с особенностями русской философии немалую роль мог бы сыграть фундаментальный труд «Россия и Европа» профессора философии Пражского университета, будущего первого президента независимой Чехословакии Томаша Масарика (1850—1937) (24), вышедший в 1913 году. Но грянула Первая мировая война, и в обстановке русофобии, возобладавшей в Германии, эта работа вряд ли успела сыграть ту роль, которую она заслуживала.

В России немецкой философской литературы переводили гораздо больше, нежели русской в Германии. В числе переведенных немецких философов представлены самые различные периоды, направления, персоналии. Средневековые мыслители Т. Парацельс, Э. Мейстер, Я. Бёме (25); Кант (27), Фихте (28), Шеллинг (29), Гегель (30), Якоби (31), младогегельянцы Д. Штраус и М. Штирнер (32), Л. Фейербах (33), вульгарный материалист Л. Бюхнер (34), философ бессознательного Э. Гартман (35), Ф. Ницше (36), частично примыкавшие к неокантианству Г. Гельмгольц, А. Риль, О. Кюльпе (37), представители Марбургской школы неокантианства П. Наторп и Н. Гартман (38), представители баденской школы неокантианства В. Виндельбанд, Г. Риккерт и Х. Зигварт (39), имманенты В. Шуппе и И. Ремке (40), философы жизни В. Дильтей и Г. Зиммель (41), волюнтарист В. Вундт (42), пантеист Ф. Паульсен (43), полупозитивист В. Оствальд (44), эмпириокритики Э. Мах, Р. Авенариус, Э. Лаасс, И. Петцольд (45), Э. Гуссерль и близкий к нему Т. Липс (46), З. Фрейд (47) и др.

В переводе появились даже «коллективные» труды немецких философов (48).

Значительно прибавилось чисто переводных обобщающих историко-философских трудов, из которых особенно выделялись сочинения К. Фишера и В. Виндельбанда (49), а также переводных трудов, посвященных отдельным немецким философам — Канту (50), Шеллингу (51), Шопенгауэру (52), Фейербаху (53), Ницше (54), Маху (55). Вышли переводы основных философских сочинений Ф. Энгельса (56), а также близкого к диалектическому материализму И. Диггена (57).

Когда переводы исчисляются не единицами, не десятками, а сотнями, — это уже не простое явление в каких-то научных сферах, а феномен всей отечествен-

ной культуры и российско-германских культурных взаимосвязей, реализация на практике одной из важнейших форм этих взаимосвязей.

Русская философская мысль до конца XIX—начала XX века не была, однако, только пассивной потребительницей продукции страны философов. В этот период продолжались начатые в XIX столетии самостоятельные исследования русскими мыслителями немецкой философии.

Вышло несколько работ, посвященных общим проблемам истории немецкой философии (58), влиянию немецкой философии на русскую (59), отдельным немецким философам — Лейбницу (60), лейбницеанцу Г. Тейхмюллеру (61), Гегелю (62), гегельянству на Западе и в России (62), Шлейермахеру (63), Канту (64), Шеллингу и шеллингянству в России (65), Шопенгауэру (66), Гербарту (67), Э. Гартману (68), Лотце (69), Штирнеру (70), Ницше (71), неокантианству (72), имманентам (73), Гуссерлю (74), эмпириокритикам (75), философии Маркса и Энгельса (76).

Поскольку к данному исследованию приложена подробная библиография изданий трудов Фихте и работ о нем, мы не будем говорить здесь об этом, ограничившись одним общим замечанием: из обзора переводной литературы с немецкого и трудов русских авторов о немецкой философии вытекает, что интерес к философии Фихте в конце XIX—начале XX века должен рассматриваться в тогдашнем контексте весьма широких русско-немецких философских связей — только так можно выявить адекватно причины обращения русских мыслителей персонально к Фихте, определить характер истолкования его философии, ее критики и ассимиляции ее отдельных идей.

Все, о чем говорилось выше, касается главным образом периода до начала Первой мировой войны в 1914 году. Русско-германская война нанесла философским связям двух сторон колоссальный урон. В Германии, где достигла апогея русофобия, в ней приняли активное участие некоторые философы. Так, В. Вундт всячески настаивал на том, что «Россия — деспотическая, варварская страна, несмотря на ее великую культуру». В России, в свою очередь, невиданные масштабы приобрела антинемецкая истерия. Как бы отвечая на еще довоенное требование черносотенного публициста, чтобы «Петрово творение» не было ни Санктом, ни Петерсом, ни бургом, Санкт-Петербург переименовали в Петроград. С началом мировой войны в лагере «правых» началась кампания, одним из лозунгов которой стал расистский по сути лозунг войны «славянской души» с «душой тевтонской».

Вскоре после начала войны публицист Т. Ардов в статье «Новое мщение», напечатанной в газете «Утро России», объявил, что «»мы» воюем не с правительством, не с Вильгельмом, не с прусскими лейтенантами, не с «измами» германского рейха, а с немецким народом, который-де очень давно «озверел», «оскотинился», причем он «зверел»-де, в числе прочего, «со своими учениками и философами, воспитывавшими эти толпы посредственностей в хамской морали сильного...»

Дурной пример оказался заразительным. Антинемецкая истерия не ограничилась социальной психологией, но захватила сферу идеологии и философии.



С началом войны по распоряжению Министра народного образования из Московского психологического общества исключаются немцы-философы, которые были раньше его почетными членами.

6 октября 1914 года славянофильствующий философ В. Ф. Эрн выступил с речью на заседании религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва, вызвавшей шумную полемику. Эрн назвал речь «От Канта к Круппу». Полемизируя с очевидным тезисом о том, что немецкая культура — это одно, а немецкий милитаризм и жестокости немецких войск — это другое, Эрн пытался доказать, что «бурное восстание германизма предрешиено *Аналитикой* Канта», что «внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходится с внешней транскрипцией того же самого германского духа в орудиях Круппа», и поэтому, мол, «орудия Круппа полны глубочайшей философичности», в том смысле, что «генеалогически орудия Круппа являются... детищами, т. е. внуками философии Канта» (77, с. 21, 27). Не желая прослыть тотальным германофобом, Эрн заявлял, правда, что он воюет не против «субстанции немецкого народа», а против «его дурной, чудовищной модальности».

В. В. Розанов также обрушился не только на «Германию Бисмарка», но и на «умственную Германию» Мошотта, К. Фохта, Бюхнера, Фейербаха, Штирнера, Маркса и Энгельса, Вирхова и Гельмгольца, даже богословов Гарнака и Баура, не забыв, правда, упомянуть, что была еще Германия «Гете и Шиллера, Шеллинга, Фихте и Гегеля», которую он не посмел связать с Германией Бисмарков. «Пуская под откос» немецкую науку и философию, Розанов призвал русских учиться другой, «новой науке», по «новым книгам». Это «Творения» Киреевского, Константина Аксакова, Ивана Аксакова, Хомякова, Тютчева, «Россия и Европа» Данилевского, «Борьба с Западом» Страхова, «Восток, Россия и Славянство» Леонтьева (78, с. 70).

М. О. Гершензон, в свою очередь, утверждал, что «в грубом и глупом материализме немецких властей» «есть какое-то странное соответствие с новейшими немецкими учениями по теории познания» (79).

Публицист В. Случевский нашел более «конкретную» причину германского милитаризма, обнаружив связь между «духовным развитием» Вильгельма II и «антиморальной, антисоциальной, антидемократической и антирелигиозной» философией Ницше (80).

И такого рода инвектив в адрес немецкой философии было множество.

Не все российские интеллектуалы, однако, поддались антинемецкой истерии.

В брошюре «Национальный вопрос. Константинополь и Святая София», подаренной, в частности, Эрну с надписью «Владимиру Францевичу Эрну на добрую память от автора», Е. Н. Трубецкой в явной полемике с автором националистической речи «От Канта к Круппу» писал: «...Национализм представляет собою именно *отрицание*... всеединства человечества, ибо он утверждает *один народ против всех*» (81).

В защиту Канта от наветов выступал приват-доцент М. Рубинштейн, доказывая, что немецкий философ, автор трактата о «Вечном мире» и носитель

нравственного закона, был идейным врагом всего, что совершила милитаристская Германия.

*П. Б. Струве*, объясняя причины германского милитаризма, доказывал, что послебисмарковская Германия не то чтобы забыла своих великих мыслителей, но органически изжила ту духовную стихию, которой были порождены Лессинг, Гете, Шиллер, Кант, Фихте, Шеллинг. Тем самым он как бы отводил удар от немецких классиков.

Особо стоит сказать о позиции, занятой во время войны *Н. А. Бердяевым*, который, как мы уже говорили, примерно с 1910 года резко эволюционировал вправо, к национализму, хотя и утонченному.

Оставаясь на позициях теоретического отрицания немецкой философии, Бердяев тем не менее воспротивился попыткам увязать германский милитаризм, завоевательный дух и жестокости немецких войск с Лютером и протестантизмом, Кантом и критической философией, Марксом и «экономическим материализмом», с Ницше и его учением о сверхчеловеке и даже с мистицизмом Экхарта. Вот некоторые довольно яркие высказывания Бердяева в защиту Канта, Ницше и немецкой философии в целом.

О *Канте*: «...Расправа над Кантом в данный момент мне кажется слишком выгодной и легкой. Я не последователь германской философии и давно уже вскрыл ее грехи, но погром германской философии сейчас может быть слишком улично популярен. Суд над Кантом должен твориться вне уличного шума и базарных страстей».

О *Ницше*: «Нужно заметить, что Ницше не любил немцев, всегда подчеркивал, что он славянин, поляк, отрицал существование в Германии подлинной культуры и любил французскую культуру, как единственную в Европе. Он бежал от Шопенгауэра и Вагнера к Монтеню и Стендалю. Он стремился к солнцу, к югу, исповедовал религию солнца. Поистине в духе Ницше было больше славянского, чем германского: есть в нем что-то конечное, последнее, родственное нашему Достоевскому. Как близок Ницше по своему пафосу русским религиозным исканиям» (82).

«Так говорил Заратустра» — великая символическая книга. В ней — «глубина, глубь эта дно едва видна». Слова Заратустры нужно уметь разгадывать. Когда Заратустра говорит «война», — это совсем не означает крупповской пушки, когда он говорит «воля и власть», это не означает территориальных захватов для Германской империи. Когда он говорит «будьте жестоки», это не означает германских зверств в Калише и в Лувене».

«...Чудовищно, несправедливо и просто неумно делать сопоставления между Ницше и современным германским милитаризмом с его окончательным растворением человека в стадности».

«...В германской культуре нет явления более сверхнационального, всечеловеческого по своему значению, чем явление Ницше. И из любви к своей родине хотел бы я, чтобы у русских людей были некоторые добродетели Заратустры: дарящая добродетель, творческая избыточность, мужественность, солнечность, горой восходящий дух. Мы долго, долго нисходили. Пора, время уже начать восходить, перейти от жизни необъятных равнин к жизни горной. В восхожде-

нии раскроется нам другой, тайный лик Христа, которого так страстно искала душа великого слепца Нитцше».

Русским Бердяев пожелал «благородного и свободного отношения ко всему ценному и всемирному в германском духе и германской духовной культуре. Мы, славяне, — другого духа, мы не можем и не должны быть не только рабами, но и учениками германцев. У нас свои задачи в мире. Но не хорошо, не красиво будет, если рабье отношение к германской культуре, которое было болезнью русских, сменится столь же рабым погромом германской культуры».

В статье «К спорам о германской философии» (1915) Бердяев весьма глубоко проанализировал теоретические доводы В. Эрна в его наскоках на Канта и германскую философию, противопоставив обвинениям «неославянофилов» против германизма свое понимание немецкой философии, для которой, по его мнению, характерны не феноменализм, как утверждал Эрн, а онтология и метафизика, иррациональное начало — волюнтаризм, а также и имманентизм. В неославянских тезисах о германизме, доказывал Бердяев, схвачены некоторые черты германской мысли, но в них есть и «большая неправда». Неославянофилам Бердяев противопоставил не менее ошибочную, крайне одностороннюю трактовку сути немецкой философии. Но его открытые, горячие выступления в разгар русско-германской войны в защиту «величия германского духа», «великой германской философии», «великих явлений германского искусства» свидетельствуют о том, что даже жесточайшая война, принесящая так много горя русскому народу, не затмила глаза наиболее мыслящей части русской интеллигенции, в том числе и отнюдь не космополитически настроенной. А это значит, что даже в годы первой мировой войны, нанесшей русско-немецким философским связям колоссальный урон, остались кое-какие возможности для изучения немецкой философии. Пусть это были, например, не очень дальновидные попытки апологии Шеллинга позднего периода в лекциях преподавателя Московского университета А. Огнева. Огнев противопоставил Шеллинга Гегелю, немецкому позитивизму и материализму, сблизив его с симпатичным ему иррационалистом Бергсоном, «интуиция которого, по-видимому, готовят новый период философского творчества». Тем не менее и такие попытки имели определенное значение для поддержания русско-немецких философских контактов.

В годы Первой мировой войны остались небольшие возможности и для изучения философии Фихте: в 1916 году под редакцией либерального общественного деятеля и непримиримого критика национализма Е. Н. Трубецкого и со вступительной статьей рационалиста и воинствующего противника национализма и мессианства Б. В. Яковенко, вышел первый том «Избранных сочинений Фихте».

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Трубецкой Е. Н.* Национализм и славянское единение // Московский еженедельник, 1910. № 27.
2. *Милюков П. Н.* Интеллигенция и историческая традиция // Вопросы философии. 1991. № 1.

3. Струве П. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. Сборник статей за пять лет (1905—1910). СПб., 1911.
4. Айвазов И. Г. «Религиозное обновление наших дней» («Новопутейцы», «Вехи»). 3-е изд. М., 1910.
5. Глаголев С. С. Религиозная философия Канта. Харьков, 1904.
6. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. I. Ч. I. М., 1990.
7. Христианское чтение. 1898. Июнь.
8. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906.
9. Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии. СПб., 1912.
10. Лопатин Л. М. Настоящее и будущее философии. М., 1910.
11. Франк С. Л. Русская книга о Фихте // Русская мысль. 1915. № 5. Отд. XIX.
12. Lavroff P. Historische Briefe. Berlin; Bern, 1901; Kropotkin P. Moderne Wissenschaft und Anarchismus. Berlin, 1904; Kropotkin P. Ideale und Wirklichkeit in der russisch. Literatur. 1906.
13. Frangian E. Michailowsky als Soziolog und Philosoph. Eine sozial-philosophische Studien. Berlin, 1913.
14. Radlov E. Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Philosophie in Russland // Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. III; Kolubowsky J. Die Philosophie in Russland // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1894. Bd. 104. Nr. 1, 2.
15. Solovev W. Judentum und die Christentum. Dresden, 1911.
16. Cicerin B. Philosophische Forschungen. Heidelberg, 1899.
17. Solowjew W. Die relig. Grundlagen d. Lebens. Leipzig, 1907; *Idem.* Ausgewählte Werke. Jena, 1914; *Idem.* Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie. Jena, 1916.
18. Losskij N. Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte d. Voluntarismus. Leipzig, 1904; *Idem.* Die Grundlegung des Intuitivismus. Eine propädent. Erkenntnistheorie. Halle, 1908; *Idem.* Handbuch der Logik. Tübingen, 1912.
19. *Idem.* Die Umgestaltung des Bewusstseinsbegriff in der modernen Erkenntnistheorie // Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften. Bd. 1. Tübingen, 1912.
20. Axelrod L. Tolstoi's Weltanschauung und ihre Entwicklung. Stuttgart, 1902.
21. Usnadse D. Wl. Solowiew, seine Erkenntnistheorie und Metaphysik. Halle, 1909.
22. Plechanow G. N. G. Tschernyschewsky. Eine litterar.-historische Studie. Stuttgart, 1894; *Idem.* Anarchismus und Sozialismus. Berlin, 1894; *Idem.* Beiträge zur Geschichte des Materialismus. I. Holbach. II. Helvetius. III. Marx. Stuttgart, 1896; *Idem.* Bernstein und der Materialismus // Die Neue Zeit. Stuttgart, 1897—1898. Jg. VI. Bd. II. Nr. 44; *Idem.* Konrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels // Die Neue Zeit. Stuttgart, 1898—1899. Jg. XVII. Bd. I. Nr. 5; *Idem.* Materialismus oder kantianismus // Die Neue Zeit. Stuttgart, 1898—1899. Jg. XVII. Bd. I. Nr. 19, 20; *Idem.* Josef Dietzgen // Dietzgen J. Erkenntnis und Wahrheit. Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Stuttgart, 1908; *Idem.* Grundprobleme des Marxismus. 1910.
23. Bogdanov A. Ernst Mach und die Revolution // Die Neue Zeit. Stuttgart, 1907—1908. 26 Jg. Bd. 1. Nr. 20.
24. Masaryk T. Russland und Europa. Bde. 1—2. Jena, 1913.
25. Парацельс Т. Химическая псалтырь, или Философские правила о камне мудрых. СПб., 1912; Эххарт Мейстер. Избр. проповеди. М., 1912; Бёме Я. Аура, или утренняя заря в восхождении. М., 1914.

26. Лейбниц Г. В. О свободе // Фишер К. О свободе человека. СПб., 1900; Он же. Письмо к Косту «О необходимости и случайности» // Фишер К. О свободе человека. СПб., 1900; Он же. Избр. филос. соч. М., 1908; Он же. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань, 1913; Он же. Неизданное сочинение Лейбница «Исповедь философа». Казань, 1915; Он же. Неизданные заметки о душе. Казань, 1917.
27. Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н. М. Соколова. СПб., 1896—1897; Он же. Критика практического разума. СПб., 1897; 2-е изд. 1908; Он же. Критика способности суждения. М., 1898; Он же. Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского. СПб., 1907; 2-е изд. СПб., 1915; Он же. Прологомены / Пер. В. С. Соловьева. 2-е изд. М., 1905; Он же. Основположения к метафизике нравов. М., 1912.
28. Фихте И. Г. Назначение человека. СПб., 1905; Он же. Факты сознания. СПб., 1914; Он же. Первое введение в наукознание // Новые идеи в философии. Сб. 12. СПб., 1914; Он же. Наукознание в его общих чертах // Новые идеи в философии. Сб. 12. СПб., 1914; Он же. Избр. соч. Т. I. М., 1916.
29. Шеллинг. Философские письма о догматизме и критицизме // Новые идеи в философии. 1914. № 12; Он же. Иммануил Кант // Новые идеи в философии. 1914. № 12; Он же. Философские исследования о сущности человеческой свободы; Бруно или о божественном и естественном начале вещей. СПб., 1908.
30. Гегель Г. Феноменология духа. СПб., 1913; Он же. Наука логики. Пг., 1916.
31. Якоби Ф. Г. О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. Сб. 12. К истории теории познания. I. СПб., 1914.
32. Штраус Д. Ф. Ульрих фон Гуттен. СПб., 1896; Он же. Старая и новая вера. СПб., 1906; Он же. Жизнь Иисуса. Кн. 1—2. Лейпциг; СПб., 1907; Он же. Чудеса Христа. СПб., 1907; Он же. Вольтер. СПб., 1909; Штирнер М. Единственный и его достояние. М., 1906.
33. Фейербах Л. Сущность христианства. Лейпциг; СПб., 1905; СПб., 1907; СПб., 1908 и др.
34. Бюхнер Л. Психическая жизнь животных. СПб., 1902; Он же. Сила и материя. СПб., 1907; Он же. Дарвинизм и социализм. СПб., 1907.
35. Гартман Э. Современная психология. М., 1902; Он же. Истина и заблуждения в дарвинизме. СПб., 1909; Он же. К понятию бессознательного // Новые идеи в философии. Сб. 15. Бессознательное. СПб., 1914.
36. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. СПб., 1899 и 1900; Он же. По ту сторону добра и зла. СПб., 1899; Он же. Собр. соч.: В 8 т. Изд. Ефимова, 1900—1901.
37. Гельмгольц Г. Соч. Вып. 1—5. СПб., 1895—1897; Риль А. Введение в современную философию. М., 1903; Кюльпе О. Современная философия в Германии. М., 1903; Он же. Введение в философию. СПб., 1901; 2-е изд. СПб., 1908; Он же. Современная психология мышления // Новые идеи в философии. СПб., 1914. № 46; Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. 1—4. М., 1901—1910.
38. Натопф П. Философская пропедевтика (Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии). М., 1911; Он же. Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. Сб. 5. Теория познания II. СПб., 1912; Он же. Философия и психология // Логос. 1914. Т. 1. В. 1; Гартман Н. Систематический метод // Логос. 1912—1913. Кн. 3, 4.
39. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904; Он же. О свободе воли. М., 1905; Он же. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Логос. 1910. Кн. 2; Он же. Основы логики // Энциклопедия

- философских наук. 1913. Вып. 1; *Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1903; *Он же.* Введение в трансцендентальную философию. Предмет знания. Киев, 1904; *Он же.* Философия истории. СПб., 1908; *Он же.* О понятии философии // *Логос.* 1910. Кн. 1; *Он же.* Ценности жизни и культурные ценности // *Логос.* 1912—1913. Кн. 1 и 2; *Он же.* Суждение и процесс суждения // *Логос.* 1913. Кн. 3 и 4; *Он же.* Психофизическая причинность и психофизический параллелизм // *Новые идеи в философии.* Сб. 8. Душа и тело. СПб., 1913; *Он же.* Два пути теории познания // *Новые идеи в философии.* Сб. 7. Теория познания III. СПб., 1913; *Он же.* О системе ценностей // *Логос.* 1914. Т. 1. Вып. 1; *Зигварт Х.* О моральных основах науки // *Вестник воспитания.* 1904. № 9; *Он же.* Борьба против телеологии. СПб., 1907; *Он же.* Логика. Т. 1—3. СПб., 1908—1909; *Он же.* Основные вопросы этики // *Новые идеи в философии.* Сб. № 14. Этика 1. СПб., 1914.
40. *Шуппе В.* Солипсизм // *Новые идеи в философии.* Сб. 6. СПб., 1913; *Он же.* Понятия психологии и ее границы // *Новые идеи в философии.* Сб. 4. СПб., 1913; *Ремке И.* Душа человека. СПб., 1906; *Он же.* О достоверности внешнего мира для нас // *Новые идеи в философии.* Сб. 6. СПб., 1913.
41. *Дильтей В.* Типы мировоззрения // *Новые идеи в философии.* СПб., 1912. Сб. 1; *Зиммель Г.* Проблемы философии истории. М., 1898; *Он же.* Проблемы социологии // *Научное обозрение.* 1899. № 3; *Он же.* Кант и современная эстетика. СПб., 1904; *Он же.* Социальная дифференциация. М., 1909; *Он же.* К вопросу о метафизике смерти // *Логос.* 1910; *Он же.* Истина и личность // *Логос.* 1912—1913. Кн. 1—2.
42. *Вундт В.* Лекции о душе человека и животных. Т. 1—2. СПб., 1894; *Он же.* Система философии. СПб., 1902; *Он же.* Введение в философию. СПб., 1903; *Он же.* Очерки психологии. М., 1912; *Он же.* Введение в психологию. М., 1912; *Он же.* Психология в борьбе за существование // *Новые идеи в философии.* Сб. 10. Методы психологии II. СПб., 1913; *Он же.* Естествознание и психология. СПб., 1914.
43. *Паульсен Ф.* Введение в философию. М., 1894. 2-е изд. М., 1908; *Он же.* Основы этики. М., 1900.
44. *Оствальд В.* Энергетический императив. СПб., 1913; *Он же.* Несостоятельность научного материализма. СПб., 1896; *Он же.* Философия природы. СПб., 1903.
45. *Мах Э.* Анализ ощущений... 2-е изд. М., 1908; *Он же.* Познание и заблуждение. М., 1909; *Он же.* Популярно-научные очерки. М., 1909; *Он же.* Механика. СПб., 1909; *Он же.* Принцип сохранения работы. СПб., 1909; *Он же.* Основные идеи моей естественно-научной теории познания и отношение к ней моих современников // *Новые идеи в философии.* Сб. 2. Борьба за физическое мировоззрение. СПб., 1912; *Авсариус Р.* Критика чистого опыта. Т. 1—2. СПб., 1907—1908; *Он же.* Человеческое понятие о мире. М., 1909; *Он же.* О предмете психологии. СПб., 1911; *Он же.* Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил. СПб., 1911; *Петцольд Й.* Проблема о мире с точки зрения позитивизма. СПб., 1909; *Он же.* Введение в философию чистого опыта. 2-е изд. Т. 1. СПб., 1910; *Лаас Э.* Идеализм и позитивизм. Ч. 1. М., 1907.
46. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1. СПб., 1909; *Он же.* Философия как строгая наука // *Логос.* 1911. Кн. 1; *Липпс Т.* Основы логики. СПб., 1902; *Он же.* Самосознание. СПб., 1903; *Он же.* Основные вопросы этики. СПб.,

- 1905; Он же. Руководство к психологии. СПб., 1907; Он же. Эстетика // *Философия в систематическом изложении...* СПб., 1909; Он же. Основы психофизики. СПб., 1913.
47. Фрейд Э. Толкование сновидений. М., 1913; Он же. Психопатология обыденной жизни. М., 1910; Он же. Бред и сны в «Градиве» Иенсена. М., 1912; Он же. Три статьи о теории полового влечения. М., 1911.
48. Дильтей В., Риль А., Вундт В., Оствальд В., Паульсен Ф. и др. *Философия в систематическом изложении.* СПб., 1909.
49. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1886, 1912, 1913; Фалькенберг Р. История новой философии. От Николая Кузанского до нашего времени. СПб., 1894; СПб., 1898; М., 1910; Фишер К. История новой философии. Т. I—VIII. М., 1901—1909 (т. 1 — Декарт; т. 2 — Спиноза; т. 3 — Лейбниц; т. 4 и 5 — Кант; т. 6 — Фихте; т. 7 — Шеллинг; т. 8 (ч. 1—2) — Гегель); Иберверг-Гейнце. История новой философии. Вып. 1—2. СПб., 1899; Кюльпе О. Современная философия в Германии. М., 1907; Кирхнер Ф. История философии с древнейшего до настоящего времени. СПб., 1895; Йодль Ф. История этики в новой философии. Т. 1—2. М., 1896—1898; Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящем. Изд. 2. Т. 1—2. Киев; Харьков, 1899—1900; Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1898; Он же. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1—2. СПб., 1902—1905; Он же. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1910; Герфдинг Г. Учебник истории новой философии. СПб., 1910; Вундт В., Ольденберг Г., Арним Г., Виндельбанд В. и др. *Общая история философии.* Т. 2. СПб., 1912.
50. Паульсен И. Кант, его жизнь и учение. 2-е изд. СПб., 1905; Форлендер К. Кант и Маркс. Очерки этического социализма. СПб., 1909; Целлер Э. Кантовский принцип морали и противоположность формальных и материальных принципов морали // *Новые идеи в философии. Этика I.* СПб., 1914; Натопф П. Кант и Марбургская школа // *Новые идеи в философии. Сб. 5 (Теория познания II).* СПб., 1913.
51. Браун О. Шеллинг и наше время. М., 1913.
52. Фишер К. А. Шопенгауэр. М., 1896; Фолькельт И. Шопенгауэр, его личность и учение. СПб., 1902.
53. Йодль Ф. Л. Фейербах. Его жизнь и учение. СПб., 1905.
54. Файхингер Г. Ницше как философ. 1902; то же. СПб., 1911 и др.; Риль А. Ф. Ницше как художник и мыслитель. СПб., 1909.
55. Планк М. Теория физического познания Эрнста Маха // *Новые идеи в философии. Сб. 2.* СПб., 1912.
56. Энгельс Ф. Философия. Политическая экономия. Социализм (Переворот в науке, произведенный Дюрингом). СПб., 1904; Он же. Анти-Дюринг. СПб., 1907; Он же. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии (изд. 1905 и 1906 гг.)
57. Дицген И. Завоевания (Аквизит) философии и письма о логике. М., 1906; Он же. Эскурсии социалиста в область теории познания. СПб., 1907; Он же. Сущность головной работы человека. Новая критика чистого и практического разума. М., 1907; Он же. Мелкие философские статьи. 2-е изд. М.; Пг., 1913.
58. Введенский А. И. Современное состояние философии в Германии и Франции. СПб., 1894; Шулятиков В. Оправдание капитализма в западноевропейской

- философии. От Декарта до Маха. М., 1908; Яковенко Б. О современном состоянии немецкой философии // Логос. 1910. Кн. 10; Новгородцев П. И. Лекции по истории философии права. Учение нового времени. XVII—XVIII и XIX вв. 2-е изд. М., 1912; Шпет Г. История как проблема логики. Критическое и методологическое исследование. М., 1916.
59. Грузенберг С. Очерки современной русской философии. Опыт характеристики современных тенденций русской философии. Гегельянство — Неокантианство — Солипсизм — Интуитивизм — Неопозитивизм — Объективная психология. СПб., 1911; Клитин А. М. Немецкое направление православного русского богословия. Одесса, 1915.
  60. Бобров Е. Новая реконструкция монадологии Лейбница. Юрьев, 1896; Серебренников В. С. Лейбниц и его учение о душе человека. СПб., 1908; Каринский В. Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1918; Ягодинский И. И. Философия Лейбница. Казань, 1914; Беляев В. А. Лейбниц и Спиноза. Историко-критические исследования системы Лейбница как опровержение системы Спинозы и как попытка дать философское обоснование христианского теизма. СПб., 1914; Блонский П. Телеология Лейбница // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 107; Сырцов А. И. Из неизданных произведений Лейбница // ЖМНИ. 1912. № 9—10.
  61. Козлов А. Т. Г. Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 24—25.
  62. Новгородцев П. Реставрационный идеализм Гегеля в изображении Гайма // Помощь. 2-е изд. СПб., 1903; Дебольский Н. Логика Гегеля в ее историческом основании и значении // ЖМНП. 1912. № 6, 8; Амещукая Е. Д. Введение к изд.: «Гегель. Феноменология духа». СПб., 1913; Ильин И. Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2; Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. Т. 1—2. М., 1918; Он же. О возрождении гегельянства // Русская мысль. 1912. № 6; Алексеев Н. Русский гегельянец Борис Николаевич Чичерин // Логос. 1911. Кн. 1.
  63. Степун Ф. Рец. на кн.: Ф. Шлейермахер. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи // Логос. 1911. Кн. 2—3; Франк С. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Рус. мысль. 1911. № 9; Ильин И. Шлейермахер и его «Речи о религии» // Рус. мысль. 1912. № 2.
  64. Введенский Алексей И. Учение Канта о пространстве (Разъяснение и критика). Сергиев Посад, 1895; Богдашевский Д. Философия Канта. Вып. 1. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». Киев, 1898; Тихомиров П. В. Проблема и метод кантовой критики познания. Харьков, 1899; Лежнев М. Н. Маркс и Кант (Критико-философская параллель). Николаев, 1900; Ланге Н. Н. Великие мыслители XIX века. Лекция первая. Кант и критика чистого разума. Одесса, 1901; Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. М., 1901; Он же. Нравственные проблемы в философии Канта. М., 1903; Ивановский В. Н. Памяти И. Канта (По поводу столетней годовщины со дня кончины) // Известия физико-математического общества при имп. Казанского ун-те. Сер. 2. Т. XIV. № 2. Казань, 1904; Щербина А. М. Учение Канта о вещи в себе. Киев, 1904; Лопатин Л. М. Учение Канта о познании // Вопросы философии и психологии. Кн. 76. 1904; Глаголев С. С. Религиозная философия Канта. Харьков, 1904. Библиография о Канте на рус. языке // Виндельбанд В. История новой философии. Т. 2. СПб.,



- 1905; *Давыдов И.* Исторический материализм и критическая философия. СПб., 1905; *Вернадский В. И.* Кант и естествознание в XVIII столетии // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. 76; *Глаголев С. С.* Кант // Богословская энциклопедия. Т. VIII. СПб., 1907; *Шпет Г.* Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма? Киев, 1907; *Бергман А.* Учение Канта о пространстве и времени // ЖМНП. 1907. № 8; *Флоренский П.* Космологическая антиномия Иммануила Канта. Сергиев Посад, 1909; *Глаголев С. С.* Религиозная философия Фихте. Сергиев Посад, 1911; *Знаменский Д. В.* Философия Канта в освещении г. Зиммеля. Киев, 1912; *Он же.* Из этюдов о Канте. Киев, 1912; *Сотонин К.* Словарь терминов Канта. Казань, 1913; *Продан И. С.* Правда о Канте (Тайна его успеха). Харьков, 1914; *Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917.
65. *Зеленогорский Ф. А.* Влияние натурфилософии Шеллинга на профессоров Харьковского университета. Харьков, 1893; *Бобров Е.* Шеллинг и Чаадаев // Бобров Е. Философия в России. Вып. 4. Казань, 1901; *Ковалевский М.* Шеллигианство и гегельянство в России. — К истории немецких культурных влияний // Вестник Европы. 1915. Ноябрь.
66. *Грузенберг С. О.* Артур Шопенгауэр. Личность, мышление, миропонимание. Критика нравственной философии Шопенгауэра. СПб., 1912.
67. *Музыкаченко А. Ф.* Иоганн Фридрих Герbart и его школа // Очерки по истории педагогических учений. М., 1911; *Болтунов А.* Методологические принципы психологии Гербарта // Вопросы философии и психологии. 1913.
68. *Лапшин И.* Эдуард фон Гартман // Рус. мысль. 1905. № 4, 5; *Радлов Э. Л.* Князь Д. Н. Цертелев (Некролог и письма Э. Гартмана к Д. Н. Цертелеву // ЖМНП. 1911. № 9—10; *Дебольский Н. Г.* Трансцендентальный реализм Э. Гартмана // Новые идеи в философии. Сб. 13. Современные метафизики. 1. СПб., 1914.
69. *Райнов Т.* Гносеология Лотце // Новые идеи в философии. Сб. 7. СПб., 1913; *Миртов Д. П.* Учение Лотце о духе человеческом и духе абсолютном (Из истории борьбы с материализмом и опытом примирения веры и знания к философии XIX в.) // Уч. труды Имп. С.-Петербургской Духовной Академии. Вып. 3. СПб., 1914.
70. *Саводник В.* Ницшеанец 40-х годов. Макс Штирнер и его философия эгоизма. М., 1902; *Ильин И.* Идея личности в учении Штирнера // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 106.
71. *Франк С. Л.* Фр. Ницше. Критический очерк. М., 1904; *Неведомский М.* Предисловие к кн.: *Лихтенберже А.* Философия Ницше. 1901; *Миртов Д.* Нравственная автономия по Канту и Ницше. СПб., 1905; *Знаменский С.* «Сверхчеловек» Ницше // Вера и разум. 1906. № 1, 2; *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. СПб., 1907; *Он же.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии). СПб., 1908; *Бердяев Н. А.* Ницше и современная Германия // Биржевые ведомости. 1915. № 14650. 4 февр.
72. *Софронов Ф. Г.* Риккерт и его книга «Границы естественно-научного образования понятий» // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 78. Вып. 2; *Рубинштейн М.* Генрих Риккерт // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 86. Вып. 2; *Савальский В. А.* Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др. Т. 1. М., 1908; *Перцов П.* Гносеологические недоразумения (по поводу классификации

- наук Генрихом Риккертом) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 96. Вып. 2; *Селитренников А. М.* Новая система панлогизма. М., 1910; *Яковенко Б.* О теоретической философии Германа Когена // Логос. 1910. Кн. 1; *Вокач Н.* Зигварт и проблема логики // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 109—110; *Сеземан В. Э.* Теоретическая философия Марбургской школы // Новые идеи в философии. Сб. 5. Теория познания II. СПб., 1913; *Яковенко Б.* Вильгельм Виндельбанд // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 132—133; *Плеханов Г. В.* О книге Г. Риккерта // Совр. мир. 1911. № 9; *Яковенко Б.* Учение Риккерта о сущности философии // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119—120; *Трубецкой Е. Н.* Борьба против психологизма в учении Риккерта // Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. М., 1917; *Он же.* Борьба с психологизмом в теории познания Когена // Там же; *Он же.* Кризис кантианства в учении Ласка // Там же.
73. *Рысс С. Я. (Борецкая Э.).* Имманентная философия и трансцендентальная метафизика // Научное обозрение. 1902. № 5 и 7; *Он же.* Солипсизм и «сознание вообще» в имманентной философии // Научное обозрение. 1902. № 8, 9; *Челпанов Г. И.* Об имманентной школе // Киев. Унив. изв. 1902; *Лосский Н. О.* Преобразование понятия сознания в современной гносеологии и роль Шуппе в этом движении // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 116; *Он же.* Имманентная философия В. Шуппе // Новые идеи в философии. Сб. 3. М., 1913; *Франк С. А.* Вильгельм Шуппе // Русская мысль. 1913. № 5; *Яковенко Б.* Философия Вильгельма Шуппе // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 116.
74. *Яковенко Б. В.* Философия Эд. Гуссерля // Новые идеи в философии. Сб. 3. СПб., 1913.
75. *Филиппов М. М.* О философии чистого опыта // Научное обозрение. 1898. № 5; *Мокиевский П. В.* Несколько слов об одной из новейших философских систем // Рус. богатство. 1898. № 7 (Об Авенариусе); *Луначарский А. В.* Критическое изложение «Критики чистого опыта» Р. Авенариуса. М., 1905; *Шарвин В. В.* Как создается наука (Воззрения Эрнста Маха) // Рус. мысль. 1905. № 10; *Лесевич Вл.* Эмпириокритицизм и импрессионизм // Рус. мысль. 1905. № 7; *Богданов А. А.* Чего искать русскому читателю у Эрнста Маха? // Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1907; *Аксельрод Л.* Мещанский мистицизм (Критика эмпириокритицизма) // Совр. мир. 1908. № 11—12; *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. М., 1909; *Аксельрод Л. И.* Два течения. Неокантианство и эмпириокритицизм как основы буржуазного либерализма и мещанского революционаризма // На рубеже. СПб., 1909; *Викторов Д. В.* Эмпириокритицизм, или философия чистого опыта. М., 1909; *Аксельрод Л. И.* Субъективный материализм (Критика Авенариуса) // Совр. мир. 1910. № 2, 4; *Викторов Д.* Психологические и философские воззрения Рихарда Авенариуса // Новые идеи в философии. Сб. 3. СПб., 1913; *Аксельрод Л. И.* Э. Мах как философ // Дело. 1916. № 2.
76. [*Брусиловский И. К.*] Нечто о диалектическом методе // Рус. богатство. 1895. № 4; [*Житловский Х. И.*] Материализм и диалектическая логика // Рус. богатство. 1898. № 6; *Чернов В. М.* Марксизм и трансцендентальная философия // Чернов В. М. Философские и социологические этюды. М., 1907; *Деборин А.* Введение в философию диалектического материализма. Пг., 1916.

77. Эрн В. Меч и крест. Статьи о современных событиях. М., 1915.
78. Розанов В. В. Война 1914 года и русское возрождение. Пг., 1915.
79. Гершензон М. О. Уроки войны // Рус. ведомости. 1914. Ноябрь. № 240.
80. Случевский В. Психологический генезис Вильгельма II // Биржевые ведомости. 10 и 18 февр. 1915 г.
81. Трубецкой Е. Н. Национальный вопрос. Константинополь и Святая София. М., 1915.
82. Бердяев Н. А. Ницше и современная Германия // Биржевые ведомости. 1915. 4 февр.

---



## Глава 2

### ФИХТЕ КАК ИНДИКАТОР ПРОТИВОРЕЧИЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX— НАЧАЛА XX ВЕКА

На конец XIX—начало XX века приходится наиболее содержательный, интересный и вместе с тем противоречивый период в истории отечественной философской мысли. Отвлекаясь от общих характеристик или оценок данного периода и не вдаваясь в его всесторонний анализ, остановимся на двух моментах, наиболее, пожалуй, существенных для нашей темы.

Во-первых, именно на эти годы приходится бурный всплеск русской философско-религиозной традиции, получивший название религиозного Ренессанса в России. В ее русле возникает целый ряд вполне оригинальных, достаточно зрелых религиозно-философских концепций, впитавших и развивших наиболее интересные идеи и находки русских мыслителей предшествующих поколений. Во-вторых, в указанный период еще более усилились и окрепли традиционные связи русской мысли с современной ей западной философией, с многочисленными и весьма разнообразными направлениями и течениями европейской мысли. Не останавливаясь на фактической стороне этого процесса (прямые и тесные контакты со многими видными представителями европейской философии, активная и оперативная публикация их работ на русском языке, в частности, в таких периодических изданиях, как журнал «Логос» и др.), отметим лишь, что важным его результатом стало заметное повышение культуры философского мышления в России, более глубокое изучение и освоение наследия мировой философской мысли, умение ассимилировать и использовать ее достижения для обоснования собственных идей и концепций, а также для более предметной и конкретной полемики со своими оппонентами.

Необходимо отметить, однако, что указанный процесс протекал не столь гладко и безболезненно, как это может показаться на первый взгляд, но породил и немало новых и трудноразрешимых проблем. Стремление к преодолению

нию известного изоляционизма и традиционализма национальной мысли вступало в определенный конфликт с задачами ее самоидентификации, сохранения самобытности, уяснения ее «особого пути» или предназначения и самостоятельной позиции по отношению к западной философии. Столкновение этих тенденций проявлялось по-разному: иногда оно приводило к существенному уточнению и качественному углублению и даже пересмотру собственной позиции, позволяло вступать в продуктивный диалог с европейскими мыслителями прошлого и настоящего; нередко же это порождало усиление и обострение конфронтации с западной философией, абстрактное и огульное отрицание ее основных установок и принципов, поверхностные и необоснованные обвинения в ее адрес и т. п.

Все сказанное весьма наглядно и отчетливо проявилось, в частности, в отношении русских мыслителей рассматриваемого периода к философскому наследию И. Г. Фихте. В силу случайного, но весьма печального и даже трагического стечения исторических обстоятельств Фихте оказался в центре внимания русских исследователей в последний год довоенной и предреволюционной истории России. В 1914 году исполнилось сто лет со дня смерти мыслителя, и это событие отмечалось русскими философами столь же достойно, как и их европейскими коллегами. В честь этой даты был организован ряд философских собраний, специальных лекций и семинаров, на которых многие видные русские философы выступили с докладами, посвященными творчеству немецкого классика. На основе этих докладов был подготовлен специальный номер журнала «Вопросы философии и психологии» (см. 1), ряд других публикаций, а также первое монографическое исследование на русском языке Б. П. Вышеславцева «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» (см. 2).

«Юбилейный» характер отдельных публикаций в какой-то мере сказался на их содержании и тональности: их авторы стремились обходить острые углы, быть более сдержанными и уравновешенными в своих оценках и т. п. Тем не менее, эти материалы достаточно адекватно отражают общий характер отношения русских философов к наследию Фихте: в целом весьма непростое, а порой и противоречивое.

Показательно, что такое отношение в немалой степени соответствовало тому месту и воспроизводило ту роль, которую творчество Фихте играло в составе немецкой классической философии, где ему выпала функция своего рода промежуточного и переходного звена от кантовского критицизма к объективному и абсолютному идеализму Шеллинга и Гегеля. Такого рода переходный характер имела и сама философская деятельность Фихте: в своем творчестве он проделал весьма существенную эволюцию, в какой-то мере предвосхитив общий процесс трансформации немецкой классики от кантовского трансцендентализма, дуализма и агностицизма к объективно-идеалистическому монизму ее поздних представителей.

Нет, думается, особой нужды подробно говорить о том, что все эти моменты имели принципиально важное значение для значительной части русских философов с их весьма негативным отношением к кантианству и куда более одобри-

тельным отношением к Гегелю и, особенно, к Шеллингу [см. об этом работы: Гегель и русская философия. М., 1974; Кант и философия в России. М., 1994; Философия Шеллинга в России XIX века. СПб., 1998; статью Ахутина «София и черт» (ВФ. 1990, № 1), и др.]. Поэтому нет ничего удивительного, что философия Фихте с ее переходным и внутренне противоречивым характером вызывала у русских исследователей весьма настороженное, неоднозначное, а порой и противоречивое отношение, оказалась крайне неудобным предметом для анализа, предопределила широкий спектр ее оценок и т. п.

Именно этими обстоятельствами в какой-то мере объясняется, в частности, тот факт, что философия Фихте пользовалась в России куда меньшей популярностью, чем философия Канта, Шеллинга или Гегеля. Однако по тем же самым причинам именно Фихте стал своеобразным индикатором, или пробным камнем, для обнаружения некоторых общих особенностей и основных тенденций русской философской мысли. В ходе исследования эволюции воззрений немецкого мыслителя, сравнительно-сопоставительного анализа его ранних и поздних идей как нельзя лучше обозначились главные полюса пристрастий и антипатий самих русских исследователей, доминирующие установки и привязанности одних, колебания и внутренняя двойственность в ориентации других и т. д.

Следует отметить, что сама проблема периодизации творчества Фихте остается достаточно спорной: большинство исследователей выделяют в нем два периода, некоторые — три, но есть и такие (как, например, русский философ Б. Яковенко, о котором пойдет речь ниже), которые вообще склонны отрицать какое-либо принципиальное различие между ними (см. анализ этой проблемы: 3, с. 8—12). Не менее спорной и условной остается датировка указанных периодов, а главное — понимание и оценка их теоретического и мировоззренческого содержания, а также их места и значения в составе общего философского наследия Фихте. Сама по себе постановка этих вопросов вполне оправдана, поскольку их основания следует искать внутри самой философии Фихте, в ее неоднозначном и противоречивом характере, в недостатках изложения, терминологии и т. д. Однако анализ и интерпретация указанных вопросов у русских мыслителей нередко осуществлялись в крайне субъективной и неадекватной форме, что весьма затрудняет объективное понимание и оценку как их собственной философской позиции, так и их отношения к Фихте. Поэтому прежде чем обратиться к непосредственному анализу конкретных трактовок и оценок русскими философами наследия Фихте, представляется полезным остановиться на этих вопросах, особенно на тех моментах его раннего и позднего творчества, которые оказались для них наиболее важными и значимыми.

Признавая приблизительность, условность, относительность расчленения творчества Фихте на ранний и поздний периоды, необходимо, тем не менее, учитывать несомненные различия теоретического, методологического и мировоззренческого порядка, существующие между ними. Для первых вариантов его Наукоучения характерна подчеркнутая ориентация на активную, свободную, творчески-продуктивную деятельность человеческого Я, во многом еще сохраняющего «родовые» признаки кантовского понимания трансцендентального субъекта и способов его теоретической (познавательной) и практической (нравствен-

ной) деятельности. Несмотря на весьма существенные отклонения от ряда принципиальных моментов критической философии своего учителя, вызвавшие резкую критику со стороны последнего (4, с. 624—626), Фихте не только сохраняет, но и с несколько прямолинейной настойчивостью пытается реализовать кантовские установки относительно ясности и отчетливости, строгой доказательности и обоснованности, систематичности и завершенности философского знания.

В работах же позднего периода (примерно с 1800 года) Фихте заметно уходит от кантовского трансцендентализма и критицизма в сторону трансцендентно-идеалистического онтологизма, религиозно-метафизического объективизма и несколько подновленного (по форме), но вполне традиционного (по сути) догматизма. Место свободного и активного человеческого Я в его конкретной, вполне земной и светской жизнедеятельности заступает некий пассивный и покорный субъект, жаждущий слияния с Божеством посредством его мистического созерцания, любви, повиновения и веры. Правда, неверно было бы считать, что поздний Фихте отказывается от принципов рационально-логического мышления и переходит с языка знания на язык религиозной веры, однако понятия «ясности» и «света» теперь приобретают у него новый смысл, весьма далекий от их рассудочно-просветительского значения, равно как и понятия «назначения человека», «высшего блага» и даже «свободы» оказываются ближе к их религиозно-христианскому толкованию, нежели к романтическим идеалам раннебуржуазного «революционаризма» и «наполеонизма».

Эволюцию Фихте в каком-то смысле можно считать образцово-показательной моделью эволюции едва ли не всей немецкой философии послекантовского и даже — шире — постпросветительского и постреволюционного периода. Начав с «незначительных» «исправлений» и «улучшений» критической философии Канта, с устранения из нее «остатков догматизма» (т. е. вещи в себе), с преодоления агностицизма и дуализма (в форме разграничения чувственного и сверхчувственного миров, необходимого (познавательного) и свободного (нравственного) применения разума, Фихте руководствовался вполне благими намерениями. Он стремился «всего лишь» преодолеть чрезмерную академическую робость и «бюрократическую» осторожность кенигсбергского старца, этого человека «трех-четвертей головы» (5, с. 102), который слишком ограничил возможности и способности человеческого разума и чересчур умерил его силы и притязания.

С безапелляционным пылом молодого неопита Фихте превращает учение своего престарелого учителя в дедуктивно-монистическую систему Наукоучения, где трансцендентальный субъект обретает статус Абсолютного Я, способного не только к познанию самого себя и мира посредством интеллектуального созерцания, но и к их порождению в качестве Я и не-Я посредством своей бессознательно-продуктивной деятельности. В первых вариантах Наукоучения подобное понимание Я и его способностей было еще только неправомерно гипостазированным воплощением трансцендентальной субъективности и гипертрофированным истолкованием особенностей теоретического и практического применения разума, т. е. бессознательно-синтезирующей деятельности продук-

тивного воображения, с одной стороны, и стремления свободной и доброй воли к неукоснительному исполнению долга и нравственного закона, с другой.

Не имея возможности специально и сколь-нибудь подробно останавливаться на всех этих, казалось бы, не столь уж значительных преувеличениях и отклонениях ученика от учителя, отметим лишь, что для последующей эволюции воззрений Фихте они сыграли не только решающую, но даже роковую роль. Их странная и удивительная трансформация в поздних работах может показаться случайной или парадоксальной только на первый или поверхностный взгляд, на самом же деле здесь имел место вполне закономерный, необходимый и в чем-то даже типичный для многих мыслителей послекантовской философии процесс. Превращение трансцендентального субъекта или Абсолютного Я в трансцендентное существо, а по сути в традиционного религиозного Бога, отказ от идеалов свободы и принципов активной, целеполагающей, творчески-продуктивной деятельности человека, направленной на преобразование себя и окружающего мира, с одной стороны, и проповедь пассивно-созерцательной любви к Богу, покорно-рабского повиновения его воле или якобы выражающему ее государственному порядку власти, с другой, — таков печальный финал творчества одного из самых ярких индивидуалистов-бунтарей и героев-одиночек в истории философской мысли Нового времени.

Подробного рода метаморфозы фихтеанских воззрений сделали их крайне «неудобным» объектом для анализа и оценки со стороны русских мыслителей, особенно представителей религиозно-философского направления. Их отношение к Фихте определялось, как мы увидим далее, в первую очередь тем, насколько симпатии к его поздним идеям могли превозмочь резкую и прочную неприязнь к идеям раннего периода с их подчеркнутым субъективизмом, индивидуализмом, рационализмом и т. п. Мы уже не говорим о том, что для многих славянофилов и антизападников, идеологов православия, всеединства, соборности и прочих установок так называемой «русской идеи», даже поздний Фихте с его протестантской и внецерковной субъективной верой оставался достаточно чуждым мыслителем, так и не сумевшим преодолеть «грехи» молодости и постичь «истинного» Бога.

Переходя к более конкретному анализу отношения русских философов к наследию Фихте, следует отметить такую любопытную деталь. Едва ли не единственным пунктом, в котором сходились и были единодушны почти все русские исследователи Фихте, была его критика в адрес философии Канта. Для религиозно-идеалистической мысли в России Кант всегда оставался (и остается поныне) исчадием ада, самым ярким выразителем греховности и зла западной философии вообще и потому любая критика в его адрес воспринималась как живительный бальзам для страждущей «русской души».

Разумеется, с наибольшим единодушием и одобрением была воспринята критика Фихте кантовского учения о вещи в себе как объективной реальности, существующей вне субъекта, воздействующей на его душу и доставляющей для чувственного познания материю ощущений. Не случайно уже Вл. Соловьев называл Фихте «великим» именно за то, что тот «уничтожил» материализм и освободил дух от влияния внешнего мира (6, т. 2, с. 38, 426). Л. М. Лопатин в



статье «Общее мирозерцание Фихте», опубликованной в «юбилейном» выпуске журнала «Вопросы философии и психологии» (см. 15) также с сожалением констатирует «причастность» кантовского понятия природы или внешнего мира к независимой от сознания вещи в себе. Такая точка зрения, по мнению русского мыслителя, не способна объяснить происхождение духовного строя нашей души, а также возможность согласования субъективных форм познания с чувственным материалом, подчинения второго первым. Для решения этой проблемы Кант должен был либо отказаться от своего агностицизма и признать, что в вещах в себе есть нечто аналогичное пространству и причинности, либо отбросить вещь в себе вообще и вместе с Фихте признать, что существует только сознающее Я, которое и является единственным создателем мира, источником всякого бытия и познания (1, с. 124, 129). С устранением кантовской вещи в себе Лопатин связывает первый и необходимый, хотя еще и недостаточный и далеко не совершенный, шаг Фихте к признанию абсолютного бытия Бога как вечной реальности и единого истинно-сущего духовного начала человеческого Я и Вселенной (там же, с. 137; 7, с. 134, 290).

С принципиально иных позиций, более близких к современным ему неокантианству и феноменологии, соглашается с фихтеанской критикой кантовской вещи в себе Б. Яковенко. Он также считает это понятие выражением догматизма, который препятствует свободе человеческой мысли, обуславливает ее деятельность данными опыта и необходимыми законами природы и потому не позволяет ей обрести истинное и живое знание (1, с. 151, 300—305). По мнению русского исследователя, устранение вещи в себе позволило Фихте дать первое подлинно спекулятивное обоснование христианского убеждения в ответственности истины и истинности подлинного действия (там же, с. 164).

И. Ильин и Б. Вышеславцев склонны к более мягкому варианту оценки фихтеанской полемики с Кантом по поводу вещи в себе. Оба мыслителя, по их мнению, вели свои поиски в одном направлении, стремясь преодолеть противоположность объекта и субъекта, бытия и свободы, конечного и бесконечного и т. д. и обосновать возможность их единства посредством понятия Абсолюта (Ильин) или идеи бесконечного продвижения познания к достижению совершенного знания (Вышеславцев). Вместе с тем оба исследователя признают приоритет Канта только с точки зрения постановки проблемы, усматривая в позиции Фихте несомненный прогресс как на пути преодоления кантовского догматизма и дуализма, так и на пути утверждения перспектив постижения Абсолюта как основания единства указанных противоположностей (8, с. 1—2, 7—9; 2, с. 33, 37, 49 и др.).

Как уже отмечалось, в целом фихтеанская критика в адрес Канта воспринималась русскими философами весьма позитивно, независимо от того, из какой позиции или установки они при этом исходили. Однако конкретный характер оценки этой критики, равно как и оценки философии Фихте вообще и его места в составе немецкой классики, целиком определялись общими и исходными установками того или иного русского исследователя. Так, для одного из наиболее непримиримых критиков западной философии вообще, В. Ф. Эрнэ, фихтеанская критика Канта не является сколько-нибудь существенной и достойна внимания

лишь постольку, поскольку благодаря ей вскрылись глубинный и внутренний феноменализм и имманентизм, присущие как кантовской, так и всей немецкой философии вообще (9, с. 49, 309—310). Другой не менее ортодоксальный антизападник и антирационалист Л. Шестов видит в Фихте представителя научной философии, механицизма, спинозизма и даже атеизма, т. е. по существу не противника, а продолжателя кантовской философии, главной особенностью которой он считает греховное поклонение разуму, неверие в чудо и отрицание Бога (10, т. 1, с. 190, 393—394, 412, 455, 624). В «предательстве и убийстве Бога» (там же, т. 2, с. 19) Шестов обвиняет Фихте в одной связке с Кантом, считая, по-видимому, «рационалистическим предрассудком» необходимость считаться с фактами или просто читать тексты.

Конечно, позицию двух последних из рассмотренных русских мыслителей трудно воспринимать всерьез, поскольку на точке зрения Эрна сказались шовинистические настроения, охватившие российское общество в начале первой мировой войны, а Шестова можно отнести к сторонникам крайнего догматически-религиозного обскурантизма и антирационалистического нигилизма. Тем не менее, с заслуживающей известного уважения прямолинейностью и достойной простотой оба они выразили некоторые парадоксальные, но достаточно типичные особенности восприятия русскими религиозными мыслителями философии Фихте, а заодно и Канта.

В самом деле, в целом одобряя фихтеанскую критику элементов догматизма (читай — материализма) у Канта, большинство из них не могло согласиться с неизбежным следствием этой критики, а именно — с субъективно-идеалистическим характером философии Фихте, с ее индивидуализмом, эгоизмом и даже солипсизмом сознающего Я, характерных для ранних работ мыслителя. Более того, для многих русских философов по своим разрушительным результатам это следствие оказывалось более разрушительным и глобальным, нежели породившие его причины: выбросив из кантовской философии догматическое значение вещи в себе, Фихте, по их мнению, устранил из философии ее онтологический аспект, пришел к отрицанию всякой объективности, понятий сверхчувственного, трансцендентного бытия, универсально сущего и т. п. В каком-то смысле для русских философов он оказался «штучкой» страшнее Канта, поскольку став по сравнению с последним более последовательным идеалистом, он одновременно стал и более последовательным субъективистом и феноменалистом и еще более последовательным, а точнее — беспредельным рационалистом, не признающим никаких границ для познающего разума и не допускающим за его пределами никакого сверхчувственного и недоступного ему мира.

Иначе говоря, антиметафизический агностицизм Канта, т. е. его критически сдержанное отношение к сверхчувственному или интеллигибельному миру noumenальных сущностей, осторожное и взвешенное обращение с понятиями или идеями разума относительно существования Бога, бессмертия души и свободы человеческой воли, должно было бы быть для русских религиозных философов куда более приемлемым, нежели несколько прямолинейный и оголтелый рационалистический субъективный идеализм раннего Фихте. Не произошло этого потому, что, как уже говорилось выше, Фихте довольно быстро осознал свои

ошибки или грехи молодости, а точнее, вынужден был признать, что сумев без вещи в себе «войти» в свое Наукоучение, он не мог без нее в нем сколько-нибудь долго оставаться. Поэтому, говоря словами Канта, он и принялся за «напрасный» и «никогда не выполнимый труд», а именно начал «выковыривать» из понятия Я не только не-Я, т. е. реальный объект или «материальный момент познания», но и саму вещь в себе, правда взятую уже в значении Абсолютного Я, некоего сверхчувственного бытия, а в конечном итоге — Бога (ср. 4, с. 625). Правда, Кант еще не знал и не мог подозревать о столь умопомрачительных замашках своего бывшего ученика, однако вряд ли можно сомневаться, что он отмежевался бы от них еще более решительно (как, впрочем, и в том, что он вряд ли причислил бы к своим единомышленникам и других представителей немецкой классики).

И именно по причине этой, во многом вынужденной и неизбежной эволюции Фихте от крайнего субъективизма и рационализма к объективно-идеалистической точке зрения с явно выраженными элементами мистико-метафизической и религиозной философии, его наследие сумело приобрести определенное признание у русских исследователей. Правда, конкретный характер их оценок определялся прежде всего тем, какой период в воззрениях немецкого мыслителя признавался наиболее важным и адекватным для его философии в целом или, напротив, случайным, преходящим и не соответствующим общему духу его Наукоучения. Кант же, в отличие от Фихте, оставался обреченным на однозначно-негативную оценку со стороны русских религиозных философов. Более того, самые резкие нападки на Фихте звучали со стороны тех, кто видел в нем не критика, а прямого наследника Канта, как это делал, например, уже упомянутый здесь Л. Шестов.

В своих одиозных, крайне некорректных и даже грубых нападках на обоих немецких мыслителей, между которыми якобы не существовало никаких принципиальных различий, Шестов делает одну весьма забавное замечание. Причисляя Канта и Фихте к представителям едва ли не атеистического материализма и обвиняя обоих за утверждение существования непознаваемой вещи в себе, Шестов рассматривает это понятие в качестве некоторой «области», куда они «пернесли» возможность чуда и тем самым «предали» Бога (10, т. 2, с. 19). По сути дела, согласно логике Шестова, Кант и его последователи отнюдь не стремились «ограничить знание, чтобы освободить место вере» (11, т. 3, с. 95); а напротив, ограничивали веру, дабы освободить место автономному разуму и Логосу, самозаконной морали и т. п. Как ни парадоксально, но в этих своих откровениях Шестов, пожалуй, в чем-то ближе к истине, нежели некоторые наши отечественные исследователи последнего времени.

Тем не менее, основным объектом критики для русских философов оставался именно крайний субъективизм воззрений Фихте, его отказ от «скрытого онтологизма» и «остатков платонического трансцендентализма» кантовского учения о вещи в себе. Именно это, по их мнению, привело к торжеству абсолютного имманентизма в немецкой философии, к устранению мира «истинно сущего» и «живого Бога», а в конечном итоге породило агрессивный и угрожающий существованию всего человечества «германский дух» (9, с. 49, 309—311). Мы

не случайно вновь обратились здесь к одиозной и в общем-то не очень значительной фигуре Эрна, идеи которого не отличались ни новизной, ни оригинальностью, но несли на себе резкий отпечаток конкретной исторической ситуации.

Все дело в том, что на примере Эрна хорошо видно, к каким опасным последствиям могут приводить достаточно, казалось бы, академическая полемика по поводу весьма абстрактных и далеких от жизни философских идей и принципов. Конечно, учитель не отвечает за своего ученика, тем более не очень последовательного и умного, но как бы то ни было, Эрн основывал свои не очень-то, мягко выражаясь, корректные выводы именно на тех идеях и принципах, которые задолго до него высказывали и развивали весьма серьезные и уважаемые представители русской философской мысли и в их числе такие значительные мыслители, как В. С. Соловьев и С. Н. Трубецкой.

Как мы видели, именно Соловьев назвал Фихте «великим» за полное уничтожение материализма и освобождение духа от внешнего влияния, но именно он стал одним из первых русских критиков фихтеанского субъективизма, формального и одностороннего понимания сущности человеческого самосознания, попыток выведения всего содержания знания из чистого разума и понимания природы как негативного понятия или *не-Я* (6, т. 2, с. 28—31, 38, 426; 12, т. 2, с. 164). Аналогичным образом и С. Н. Трубецкой усматривает в субъективизме, в отрицании «вселенского бытия, объективного и универсального» основной порок не только «германского идеализма», но и английского эмпиризма как общих порождений новоевропейского протестантизма (13, т. 2, с. 5).

Исходя из этих общефилософских соображений, Соловьев уже за несколько десятилетий до Эрна также связывал отвлеченный философский эгоизм или солипсизм Наукоучения Фихте с его более поздними «Речами к немецкой нации», где тот перешел на почву «более широкого, но все-таки произвольного эгоизма национального» (12, т. 1, с. 335). Правда, в отличие от Эрна, Соловьев в данном случае оперирует с действительными историческими фактами и дает им вполне объективную оценку (там же, с. 359), однако само по себе подобное увязывание философских идей с пусть даже с прогрессивной, но национальной идеей смотрится несколько искусственным привнесением, всегда чреватым далеко идущими идеологическими выводами, что мы и видели у Эрна.

Показательно, что и в критике рационализма как одного из источников всех «бед и грехов» немецкой философии, Эрн во многом воспроизводил критику своего именитого предшественника. Для последнего рациональное мышление с его «прямолинейностью» не способно постичь трансцендентное и в своих бесплодных попытках сделать это приводит к «отвлеченной фантастике» и «идеалистической мифологии», а в конечном итоге к софистическому уничтожению и отрицанию трансцендентной действительности Сущего, т. е. Бога (9, с. 442—443). Эрн в данном случае прямо ссылается на В. С. Соловьева и вслед за ним ратует за необходимость, с одной стороны, ограничения гордых притязаний и самоуверенности разума, а с другой — за дополнение последнего неким принципом «вселенской диалектики» в качестве условия «позитивного преодоления трансцендентности», т. е. постижения Абсолюта, или Бога. Правда, Эрн основной акцент делает на свободный, динамический и творческий аспект этого акта

постижения трансцендентности, Соловьев же акцентирует внимание на творческом бесплодии формального мышления и логической диалектики (возникших, по его мнению, из протестантского субъективизма и рационализма). Без некоего дорефлективного и внерационального постижения Сущего самого по себе, трансцендентного и недоступного нашему мышлению и разуму, последние оказываются бессильными в практической области, т. е. перед чувственными эффектами и страстями и хаосом социального безумия и насилия. Более того, наше чистое мышление и отвлеченный рассудок без «трансцендентного Логоса сущего» и его «живой действительности» оказываются бессильными и в области теоретического познания, неспособного овладеть богатством эмпирических фактов, а потому и приводящего к системе пустых и отвлеченных понятий, а не к построению «универсальной науки» (9, там же, с. 442—443; 12; т. 2, с. 227—228, 164—165).

В своей критике рационального мышления и познающего разума Соловьев и Эрн не менее одиозны, чем Шестов с его нападками на принцип научности вообще как греховное поклонение разуму и «предательство» Бога. Более того, в их рассуждениях можно найти и определенный «момент истины», касающийся критики односторонне-преувеличенного рационализма традиционной немецкой метафизики в ее как докантовском, так и «классическом» вариантах. Однако их попытки преодоления ограниченности метафизики посредством апелляции к принципам религии и телогии были отнюдь не лучшим лекарством для выздоровления философии и оборачивалось критикой не безусловных и чрезмерных притязаний разума, а его познавательных возможностей вообще, что в конечном итоге вело к утверждению весьма коварного синкретического смешения науки и религии, знания и веры.

Нет нужды доказывать, что сама по себе эта проблематика проходила красной нитью едва ли не через всю мировую историю философской мысли, принимая порой весьма крайние и причудливые формы решения и выражения. С этой точки зрения и история русской философской мысли отнюдь не была каким-то особым явлением и не отличалась «исключительностью», на чем так любят настаивать многие новомодные реставраторы русского религиозного «ренессанса» и современные адепты «русской православной идеи». Ее «исключительность» (да и то с существенными оговорками) заключалась разве что в ее запоздалом, по сравнению с европейскими мерками, и весьма претенциозном и агрессивном характере. Попытки же современной реанимации этой идеи можно объяснить реакцией на серьезный духовный кризис, охвативший наше общественное сознание, а также на длительное господство марксистской идеологии, на не до конца преодоленный ее дурман, тем более, что между нею и русской религиозно-патриотической идеей существует весьма глубинное внутреннее сродство.

И именно по этим причинам представляется значимой и актуальной задача серьезного и непредвзятого анализа непосредственного содержания традиционной русской религиозно-идеалистической философии, ее непреодоленных внутренних противоречий и тупиков, которые обнаружились в том числе и на таком частном, но очень наглядном и показательном примере, каковым, как уже го-

ворилось, является отношение русских мыслителей к философскому наследию Фихте.

В данном исследовании, как уже мог убедиться читатель, мы придерживаемся не столько хронологически-последовательного, сколько проблемно-тематического подхода к интересующему нас вопросу. С этой точки зрения позиции русских мыслителей, о которых пойдет речь ниже, за небольшими исключениями, во многом совпадают с основными установками и идеями уже рассмотренных здесь философов. Тем не менее, в этих позициях можно найти немало любопытных нюансов и содержательных оттенков, весьма ценных с точки зрения конкретизации и уточнения общей проблемы.

Один из наиболее оригинальных, а главное, отнюдь не антизападнически настроенных и религиозно мыслящих русских философов, Н. О. Лосский в своих оценках Фихте, как это ни странно, не отличался особой оригинальностью по сравнению с рассмотренными выше мыслителями. Он также критикует Фихте за абстрактный субъективный идеализм, основу которого составляет деятельность Я как бесконечного движения к идеалу не достигающего его осуществления, т. е. достижения состояния целостности бытия в чувственном и живом переживании Бога как сущего совершенства (14, с. 479—480). Правда, в отличие от рассмотренных выше мыслителей, Лосский признает у Фихте определенный прогресс в направлении к признанию Бога как творца мира и всего живого, а также к единству универсального и индивидуального, идеального и реального как некоего духовного начала в человеке и основания конкретной этики и т. п. На этом основании он считает Фихте (а также Шеллинга и Гегеля) представителем мистического рационализма или интуитивного критицизма, оговаривая, однако, что тому не удалось завершить свои искания Бога, постичь его во всем величии и преодолеть остатки механистического детерминизма (там же, с. 185—186, 148—154, 489—503).

С собственно философской точки зрения, наибольший интерес представляет трактовка Лосским фихте-гегелевского рационализма как мистического или интуитивного, что, на наш взгляд, представляется более корректным и интересным, нежели прямолинейная и однозначно-негативная оценка рационализма у Соловьева и других мыслителей, о которых шла речь выше. Рассмотрение этого вопроса выходит, однако, за рамки нашей темы, и мы вынуждены обойти его стороной. Однако, что для нас важно, так это несомненно более адекватная и объективная (по сравнению с многими, уже рассмотренными выше) общая оценка Лосским наследия Фихте, учитывающая несомненную эволюцию его воззрений и существенное различие между его ранними и поздними воззрениями. Именно такой подход характерен для целой группы русских исследователей Фихте, к более подробному рассмотрению которых мы и переходим.

Как уже говорилось выше, в своей работе 1889 года «Аксиомы философии» Л. М. Лопатин справедливо утверждал, что отказ Фихте от кантовской вещи в себе неизбежно приводил к признанию Абсолютного Я, или Бога, как единственного творца вселенной и человеческого Я (7, с. 290). В статье «Общее мирозерцание Фихте», опубликованной в уже упомянутом нами выпуске

«Вопросов философии и психологии», Лопатин подчеркивает, что у раннего Фихте (1800 г.) этот принцип Я рассматривается еще не в качестве Абсолютного духа, или Бога, и выступает не как бытие, или данность, а как непрерывная деятельность, творческий процесс, который проявляется в безграничном ряде конечных сознаний и присутствует во всех нас (1, с. 128). В этот период Бог выступает у Фихте лишь в качестве идеала и нравственного миропорядка, определяющего деятельность бесконечного и бессознательного Я и подразумевающего возможность самоопределения и осуществления свободы каждого, что одно только и придает смысл нашей деятельности и нашего существования в мире, а отнюдь не удовлетворение чувственных склонностей или отказ от всякой деятельности (там же, с. 134—135).

После 1800 года, считает Лопатин, Бог понимается Фихте уже как вечная реальность, единое и истинно-сущее, а свобода и нравственная деятельность подчиняется закону любви и направлены не к недостижимому идеалу, а на религиозное общение с Богом, на его блаженное созерцание. При этом весь мир и его необходимые законы выступают у Фихте как самораскрытие Бога, а человек в их познании должен уподобиться Богу и таким образом самораскрыться, без чего его самосознающее Я остается пустым призраком, ничто (там же, с. 137—138). Именно в этом, по мнению Лопатина, заключается подлинное и «задушевное» мирозозерцание Фихте, которое не было понято в немецком рационалистическом идеализме, целиком растворившем Бога в разуме и познании. Последнее имело место и у раннего Фихте, однако, считает русский исследователь, это было всего лишь эпизодом в его творчестве (там же, с. 140—142).

В отличие от ряда рассмотренных выше исследователей Лопатин подходит к творчеству Фихте более дифференцированно и отдавая явное предпочтение его позднему периоду, достаточно сдержан в оценке «эпизодического» первого периода и его противоположности ко второму. В этом, возможно, проявился несколько «юбилейный» характер статьи, опубликованной в специальном выпуске журнала «Вопросы философии и психологии», авторы которого вынуждены были как-то реабилитировать Фихте и оградить его от чрезмерно резких критических нападок со стороны ортодоксов. Думается, однако, что уже само появление подобного рода выпуска было характерной чертой времени: во-первых, как уже говорилось, наступления определенной стабилизации и либерализации, ознаменовавшей завершение послереволюционной реакции, а во-вторых, выражением общего подъема русской философской мысли, да и духовной культуры в России вообще, в начале XX века.

Если в отношении литературы и искусства эту эпоху принято называть «серебряным веком», то в отношении философии следовало бы говорить о «золотом веке», в рамках которого так называемый «религиозный ренессанс» занимал достойное, но отнюдь не доминирующее место. Мы уже не говорим о других весьма специфических и противоречивых чертах этого явления, в котором было слишком много признаков субъективной оригинальности, декадентской изысканности и рафинированности и других особенностей, свидетельствующих скорее о цивилизованности мысли, нежели об ортодоксальном и догматически-авторитарном безмыслии. Думается, что именно в этот период русская фило-

софская мысль впервые реально стала претендовать на место равноправного участника, вполне достойного и самостоятельного партнера в общеевропейском историко-философском процессе, активно включаясь в его жизнь и события. Во всяком случае столетие со дня смерти Канта (в 1904 г.) и Фихте (в 1914 г.) отмечалось в России вполне на «европейском» уровне, и эти факты сами по себе говорят о многом.

Возвращаясь к работе Лопатина, заметим, что ее сдержанный и вполне благосклонный по отношению к Фихте характер был во многом выражением общего духа эпохи, приметой времени, а не данью конкретной дате. Именно поэтому заявленную в ней позицию можно считать весьма показательной и характерной для ряда других русских исследователей данного периода, для уяснения их отношения ко многим болевым вопросам философии и истории философии. И среди этих вопросов, как уже говорилось, проблема общей оценки фихтеанского наследия занимала далеко не последнее место, поскольку заставляла, что называется «определиться» в своих позициях и ориентациях, сделать выбор между одиозным ортодоксальным догматизмом русской религиозно-православной философии и элементарными требованиями адекватного и корректного анализа конкретного материала, его критической, но непредвзятой оценки и т. п.

Сделать такой выбор и разобраться в этих вопросах было тем более нелегко, поскольку, с одной стороны, сам «предмет», т. е. фихтеанская философия с ее неоднозначным составом и парадоксальной эволюцией был весьма «неудобен» для беспристрастного рассмотрения, а с другой — весьма неоднозначными и противоречивыми оставались сами исходные позиции и установки русских исследователей. Именно поэтому в их работах о Фихте чувствуется некоторая явная или приглушенная напряженность, скрытая или явная полемика с ортодоксальной русской религиозно-православной философией, осторожная на нее оглядка или, напротив, вполне определенная ориентация на некоторые идеи современной им западной философии, не приводящая, впрочем, и к открытой конфронтации с российскими оппонентами.

Такого рода ориентация наиболее заметное выражение получила, пожалуй, в работах А. Кубицкого и Г. Ланца, опубликованных в том же выпуске журнала «Вопросы философии и психологии». Первый из них в статье «Фихте в йенский период» подчеркивает иденную близость Фихте к кантовской философии, особенно в понимании практического разума, причем, что особенно показательное, оценивает этот факт положительно. Не останавливаясь на каверзном вопросе о вещи в себе, Кубицкий сразу переходит к рассмотрению понятия Бога, подчеркивая, что в системах обоих мыслителей он выступает в качестве гаранта не чувственного счастья, а нравственного удовлетворения, которое состоит в освобождении разума от внешнего принуждения и всякой зависимости и обретении абсолютного «самодовления» разума (1, с. 219).

Аналогичные мотивы, как мы видели, имели место и у Лопатина, однако в отличие от него, Кубицкий отнюдь не торопится апеллировать к трансцендентному Богу позднего Фихте. Напротив, по его мнению, и в работе 1804 года «Назначение человека» у Фихте предметом веры выступает не потусторонний Бог, а возможность достижения успеха моральной деятельности и деятельного



долга, гармонии моральной веры и хода явлений в чувственном мире, а тем самым установления нравственного миропорядка. В постоянной причастности человека к такому миропорядку Кубицкий усматривает основание для замены веры «моралью покоящейся любви» и «вечной жизни», которая устремлена не в потусторонний мир, а позволяет достойно вести именно земную жизнь и служит источником радости свершения в ней добрых и правых дел (там же, с. 220—222).

В такого рода рассуждениях нетрудно заметить отголоски протестантско-субъективистской «ереси», о которой с таким негодованием отзывался Вл. Соловьев, да и многие другие русские религиозные философы. В аналогичной «ереси» можно уличить и Б. Яковенко, опубликовавшего в том же выпуске журнала две обстоятельные статьи: «Основная идея творческой философии И. Г. Фихте» и «Наукоучение». Вторая из них, при всем ее несколько описательном характере, посвящена обоснованию довольно «крамольной» идеи относительно сущностного единства раннего и позднего периодов в творчестве Фихте. Между ними, считает Яковенко, нет никакого противоречия, но оба они представляют собой попытку построения всей сферы знания на основе одного и общего принципа или осуществления единой идеи науки о науке (там же, с. 409—410). Наличие же у Фихте нескольких вариантов Наукоучения он объясняет не изменением воззрений мыслителя, а стремлением к большей ясности изложения, к уточнению понятий, которые в поздних работах получили лишь свое формальное завершение без каких-либо принципиальных в них привнесений (там же, с. 309—310, 340, 395—409 и др.).

Следует, однако, отметить, что осторожность русских исследователей, их нежелание вступать в открытую полемику ни с ортодоксальным православием, ни с его философскими адептами, о чем говорилось выше, — все это весьма любопытным образом проявилось и в исследованиях Яковенко. Прделанный им в статье «Наукоучение» скрупулезный и в целом достаточно корректный анализ основных проблем и понятий фихтеанской философии, ее общей структуры, метода и т. д., а главное, утверждаемая здесь идея сущностного единства обоих периодов в творчестве Фихте, заключала в себе все-таки некоторую одностороннюю тенденциозность. Дело в том, что попытка полного и безболезненного примирения или объединения различных периодов творчества Фихте осуществима только при условии определенного истолкования, уяснения неоднозначного и двойственного содержания каждого из них и предпочтительного выбора одного из них. Яковенко в своей попытке доказательства единства раннего и позднего периодов принимает за основу именно второй, оставляя, однако, не достаточно определенным (по крайней мере в рассматриваемой статье) свое понимание этого последнего периода.

По его мнению, в своей ранней философии, в учении о Я, не-Я и их синтезе у Фихте имеет место молчаливое предположение или неявно выраженная предпосылка относительно существования не только Абсолютного Я, но и Абсолютного знания и Абсолютного бытия. Последнее обладает особой — сверхсубъективной и сверхобъективной природой и сущностью, составляет генетическое основание самих понятий Я и не-Я и вместе с тем снимает или устраняет

самостоятельный статус каждого из них, т. е. превращает их противопоставленность в первом периоде в кажущуюся, мнимую или иллюзорную (там же, с. 385, 409—410). На этом основании Яковенко делает вывод, что переход Фихте от идеализма к реализму, от субъективизма и психологизма первого периода к объективному идеализму второго был не более чем прояснением и более последовательной реализацией изначального замысла его Наукоучения.

Такая интерпретация эволюции воззрений Фихте представляется чрезмерно сильной и односторонне спрямляющей ее внутренне-противоречивый характер. Однако к чести Яковенко следует отметить, что он стремится придерживаться принципов строгого и корректного научного анализа и избегает каких-либо идеологических передежек или явных подтасовок и натяжек. Во-первых, он все-таки не склонен ставить знак равенства между Абсолютным Я и Абсолютным знанием и бытием, а главное, отождествлять последнее с бытием Бога: речь идет о некоем «сверхчеловеческом и сверхприродном начале», невнятный и смутный призрак которого действительно можно обнаружить у раннего Фихте в качестве неизбежного следствия устранения кантовской вещи в себе.

Во-вторых, Яковенко не склонен трактовать эволюцию Фихте как некоторый предзаданный имманентно-телеологический процесс; он признает важную роль внешних факторов и обстоятельств, оказавших большое влияние на формирование идей позднего периода (в частности, так называемого «спора об атеизме» конца 90-х годов, критики ранних вариантов Наукоучения со стороны Шеллинга и Гегеля и др.) (там же, с. 389).

В-третьих, некоторые рассуждения Яковенко звучат довольно двусмысленно и неопределенно, во всяком случае они вполне могли вызвать несколько настроенное отношение со стороны ортодоксов православия. В самом деле, как следует понимать утверждение Яковенко будто «любовь к Богу», о которой идет речь в работе 1806 года «Наставление к блаженной жизни» есть не что иное как «прояснение и уточнение» идей раннего периода относительно способности Абсолютного Я к полаганию или порождению природы и человеческого Я. Не меньшее сомнение вызывает трактовка этой «любви» в качестве основного пути человека к «чистому бытию» и уж тем более в качестве «прояснения» понятий «стремления» или «побуждения», которые в ранних работах Фихте означали способность человеческого сознания к преодолению своей конечности и ограниченности, а также снятия или преодоления внешней природы как своего не-Я в «высшем синтезе» (там же, с. 393—394). В такого рода сближениях больше протестантского субъективизма и даже европейского «наполеонизма», нежели российского православия, да и религиозно-христианского смирения вообще.

В рассмотренной нами статье Яковенко по каким-то причинам не расставляет все точки над *i*, однако вполне определенно он делает это в своей первой статье, опубликованной в том же номере журнала. Анализируя здесь преимущественно ранний период творчества Фихте, автор именно в нем усматривает попытку первого и подлинно спекулятивного обоснования христианской идеи или метафизической разработки христианского убеждения в действительности истины и истинности подлинного действия (там же, с. 163—164). Основным

же содержанием Наукоучения он считает учение о блаженстве и мудрости, в котором Фихте якобы продолжил и развил дело Сократа и Христа, а также выразил свои личные душевные устремления и потребности эпохи, направленные на преобразование жизни путем преодоления ее внешних форм и раскрытия свободной и разумной жизни культуры (там же, с. 162—163). Здесь Яковенко не только расставляет все точки, но и не оставляет никакого убежища для иррационализма и обскурантизма, утверждая, что антидогматизм Фихте был направлен не столько против вещей в себе, сколько против их обуславливающего воздействия на человеческую мысль, устранивающего ее свободу. С такой интерпретацией точки зрения Фихте мог согласиться, пожалуй, и сам Кант, тем более, что с точки зрения Яковенко Наукоучение признает необходимость опираться в сфере науки на факты и данные обыденного опыта, а также следовать естественно-необходимым законам причинности и т. п. (там же, с. 151).

Здесь, как говорится, комментарии излишни, хотя трактовка Яковенко немецкого идеализма как внутренне-непрерывного и законченного развития единой философской идеи, его апелляция к принципу интеллектуальной интуиции, а также к христианским понятиям любви, блаженства и т. п. (там же, с. 158, 163, 284 и др.) не только спорны, но и не вполне последовательны. В этом, однако, скорее сказались его собственные феноменологические пристрастия, но отнюдь не желание «реабилитировать» Фихте в глазах русских религиозно-идеалистических ортодоксов.

Влияние феноменологии и философии ценностей начала XX века можно обнаружить в статье Г. Ланца «Бытие и знание в философии Фихте», опубликованной в том же выпуске журнала. Он также рассматривает эволюцию воззрений Фихте как движение от одностороннего имманентизма и субъективного идеализма сознания к реализму и объективизму. Однако в этом процессе у Фихте имела место не апелляция к объективному сверхчувственному субстрату или к трансцендентному существованию Бога, а углубление в «логическую значимость истины», в смысл или содержание понятия и знания. Последнее, согласно Ланцу, обладает специфическим бытием, статусом особого «бытия знания» или его существования в качестве «что» (Was) знания, которое и определяет его генезис или «почему» (Weil) (1, с. 228—229, 246).

Вместе с тем, если «бытие знания» или «истина в себе» обладает рациональным и необходимым характером, то их генезис или процесс возникновения в деятельности сознания обладает признаками иррациональности, свободы и случайности. Абсолютное знание выступает как единство этих противоположностей, в котором преодолевается и противоположность единого и множественного, мыслимого и данного, а в конечном итоге бытия и сознания, или объективной «истины в себе» и субъективной деятельности сознания (там же, с. 252—255). Именно Фихте, по мнению Ланца, удалось обосновать подобное понимание природы абсолютного знания и тем самым устранить дилемму трансцендентального дуализма и субъективного имманентизма, выводящего бытие и знание из сознания (там же, с. 260, 271). Обвиняя в последнем Спинозу, Гегеля и других представителей классической философии, Ланц приходит к неожиданному выводу о том, что именно идеи позднего Фихте могут служить исходным

пунктом для реставрации спекулятивной философии (там же, с. 282). По всей видимости, в понятие последней равно как и в свою критику классического рационализма Ланц вкладывает специфический феноменологический смысл, хотя делает он это не вполне внятно и корректно. Для нас, однако, важнее сам факт такой попытки феноменологической интерпретации наследия Фихте как свидетельство тех принципиальных изменений, которые имели место в русской философии начала XX века.

Упомянутая выше монография Б. П. Вышеславцева остается, пожалуй, и по сей день лучшим в России исследованием философии Фихте, причем как с точки зрения обстоятельности и корректности анализа, так и с точки зрения взвешенности и обоснованности оценок (и хотя некоторые из них представляются спорными, но с ними именно можно спорить).

Основная идея работы Вышеславцева выражена им в Введении к труду, где главное достоинство философии Фихте усматривается в решении антиномии свободы и необходимости, устранении параллелизма причинного и телеологического взгляда на мир, но в первую очередь — в преодолении формальности и абстрактности, «бледности и холодности» этического учения Канта и создании «конкретной и жизненной» морали. В силу этого, считает автор, Фихте оказывается «глубже, фундаментальнее и современнее» Канта (2, с. XV—XVII).

Вместе с тем, Вышеславцев признает, что у Фихте, особенно в ранний период, имели место «отклонения» в сторону догматического априоризма и попыток выведения всего опыта из понятия Я. Однако уже во втором периоде его усилия были направлены на уяснение соотношения факта и его основания, наличного и генетического, данного и созданного, обыденного и трансцендентального и т. п., а в конечном итоге — на установление единства бытия и свободы (там же, с. 9—11, 21). Причем, считает Вышеславцев, если во втором периоде (между 1801 и 1804 годами) Фихте стремился обосновать возможность знания, способы его построения из небытия и незнания или конструирования из некоего принципа «первоначала» (Ursprung), то в третьем периоде (после 1804 года) его понимание этого генезиса приобретает более объективный и безличный характер (там же, с. 19 и др.).

Таким образом, Вышеславцев признает у Фихте наличие не двух, а трех периодов, различие которых заключается в переходе от субъективного идеализма первого периода к объективному идеализму второго, а затем — к абсолютному идеализму третьего периода. Если в ранний период на первое место выдвигалось понятие Я — «малого» или «большого», человеческого или абсолютного, сознающего или бессознательного, но в любом случае субъективного и самодельного, то во второй период на передний план выходит проблема обоснования полного или абсолютного знания, предпосылку которого составляет некое утратившее признаки человеческой, а тем более психологической субъективности, абстрактное и безличное, трансцендентально-гносеологическое «первоначало». Третий же период можно охарактеризовать как преимущественно онтологический, когда ставится вопрос о бытии Бога со всеми вытекающими отсюда «следствиями», т. е. творением действительного мира, человеческого знания и сознания и т. п.

В эту общую схему периодизации творчества Фихте, об условности и приблизительности которой говорилось уже выше, Вышеславцев вносит ряд существенных нюансов и дополнений. Ранний период истолковывается им в неокантовском духе: устранив кантовское понятие вещи в себе в качестве «материальной абстракции», Фихте наделяет ее, а вместе с ней и чувственно данное многообразие, значением иррационального бытия или проблемы для рационального познания (там же, с. 33, 37, 49). Тем самым, по мнению Вышеславцева, Фихте пытается преодолеть антиномию конечного и бесконечного, данности и идеала, а также достичь искомого совмещения замкнутой и завершенной системы с ее открытостью, то есть способностью к бесконечному движению по пути решения задач или постоянно возникающих проблем, и тем самым к достижению идеала совершенного знания. В этом, считает Вышеславцев, заключалась одна из основных проблем немецкого классического идеализма, к решению которой ранний Фихте только подошел, сделав основной шаг к ее решению во второй период творчества в работе «Назначение человека» (там же, с. 115—127).

Именно в этот период Фихте сумел развести и достаточно отчетливо различить понятия теоретического Я как теоретического субъекта и Абсолютного Я как этическую идею, где оно выступает как некое иррационально-бесконечное тождество объекта и субъекта, равное «X». В свою очередь этот «икс» в своей беспредельности и иррациональности приближается к значению понятия Бога, по отношению к которому конечное Я выступает лишь как ступень на пути самораскрытия Бога (там же, с. 132). Наряду с этим, по мнению автора, во второй период Фихте удается преодолеть и присущий его ранней философии субъективный идеализм (иллюзионизм или нигилизм), превращающий бытие и реальность вещей в ничто, в чисто отрицательное понятие не-Я. Свое позитивное значение понятие реального бытия обретает только в качестве предмета моральной веры в реальность вещей и человеческого Я, в чем Вышеславцев усматривает влияние на Фихте Юма и Якоби (там же, с. 217, 235—237 и др.).

Однако решающий шаг на пути преодоления субъективизма Фихте, по мнению автора, смог осуществить лишь в поздний период творчества, после 1804 года. Только здесь ему удалось прийти к понятию сверхиндивидуального субъекта, духовности как таковой, Абсолютного разума, или Я как некоего идеал-реального образования, в котором снимаются все противоположности конечного и бесконечного, рационального и иррационального, понятия и жизни, имманентного и трансцендентного и т. д. (там же, с. 239). Это понятие выступает как абсолютное единство указанных противоположностей, как их всеполнота, всеприсутствие и т. д. и есть не что иное, как Бог, правда, понимаемый скорее в духе неоплатонической, т. е. философской, а не собственно религиозно-христианской традиции (там же).

Общая интерпретация эволюции творчества Фихте, которую дает Вышеславцев, не отличается особой оригинальностью. Главной ее особенностью является настойчивое и убедительное проведение мысли о том, что вся философия Фихте была ничем иным, как попыткой обоснования конкретной и объективной этики (там же). Мы не имеем здесь возможности более подробно входить в обсуждение этой темы, однако, как нам представляется, Вышеславцев придер-

живается несколько завышенной оценки фихтеанской этики, а в ряде случаев сглаживает глубокие внутренние противоречия его моральной концепции. И именно к этим моментам учения Фихте обращается другой крупный русский мыслитель и серьезный исследователь наследия Фихте И. Ильин в статье «Философия Фихте как религия совести», опубликованной в «юбилейном» выпуске журнала «Вопросы философии и психологии» и в большой статье «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте старшего», увидевшей свет двумя годами раньше (см. 8).

Обе свои статьи Ильин начинает с выражения весьма высокой оценки немецкой философии классического и романтического периода и, что особенно показательно, — философии Канта. В отличие от многих своих российских коллег он усматривает наличие определенного позитивного пафоса в кантовской философии, которая знаменовала собой отказ лишь от старых форм постижения Абсолютного, но одновременно ставила вопрос о необходимости поиска новых путей к нему. Кантовский критицизм, считает Ильин, был не столько всеотрицающим агностицизмом, сколько трагическим воздержанием от догматических и необоснованных постулатов и нес в себе семена нового утверждения (8, с. 1—2; 1, с. 165—168).

Впрочем, во избежание недоразумений сразу следует отметить существенные различия между статьями Ильина 1912 и 1914 годов. Последняя из них отличается несколько «юбилейным» характером и куда более благосклонна к немецкой классике и к философии Фихте в особенности. Их общей задачей и даже «религиозным заданием» Ильин считает создание разумного и самостоятельного учения о Боге, мире и человеке на основе освобожденного духовного опыта и познавательной очевидности, а также раскрытия внутри человека способности к безусловному самоопределению и абсолютной свободе (1, с. 165—170). При этом автор не касается вопроса о каких-либо противоречиях и даже различиях между Фихте и другими представителями немецкой классики, а главное, дает его Наукоучению такую трактовку, которая разительно отличается от той, что имела место в статье 1912 года (это наглядно проявляется даже в заголовках обеих статей).

В поздней статье точка зрения Ильина во многом перекликается с позициями Кубицкого, Яковенко и других исследователей, которые, как мы видели, считали Фихте философом протестантско-субъективистской ориентации, сторонником внецерковной религии и т. п. Ильин также говорит о философии Фихте как религии совести, основанной на разумной и свободной воле человека и т. д. и опирающейся на традиции, идущие от Иисуса Христа, евангелиста Иоанна, немецких мистиков (1, с. 172—173, 182—185). При этом автор не только оставляет в стороне вопрос об эволюции воззрений Фихте и каких-либо различиях между его поздними и ранними идеями, но и без какой-либо серьезной аргументации сводит их к идее совпадения философии с «истинной» религией разума и откровения (1, с. 170—171). В голосе совести и долга Фихте, по мнению Ильина, видит обнаружение сущности Божества, его проявление внутри человека, свидетельство о слиянии человеческой души с Богом или «благовестие» о их существенном единстве, «реальности богочеловечества». Более того,

даже самосознание человека оказывается ничем иным как знанием о Боге или откровением, в котором присутствует сам Бог как жизнь, творчество, единство, целостность и любовь (1, с. 173—178, 181—183 и др.).

Мы не беремся судить, чем вызвана трансформация позиции Ильина, сменившего гнев на милость и перешедшего от критики идеи субъекта в первой статье к ее утверждению как основания фихтеанской религии совести в статье 1914 года. Во всяком случае перемена воззрений была разительной, и не в последнюю очередь она коснулась трактовки кантовской философии. В последней статье Кант без каких-либо оговорок причисляется к сонму мыслителей, которые утверждали способность человеческого духа к свободе и самоопределению в качестве сверхчувственного начала, свидетельствующем о божественной природе человека (1, с. 168, 174—176). В статье же 1912 года некоторые реверансы в сторону Канта оказываются всего лишь прелюдией к вынесению окончательного приговора его критицизму как философии, для которой идеи Бога и его абсолютного бытия была совершенно чужда и недоступна. Усматривая в этом недостатке не столько вину, сколько трагическую беду Канта, Ильин, тем не менее, утверждает, что в философии последовательного кантианца идея Бога в принципе не может найти себе места (8, с. 332).

Но что особенно характерно, этот порок критицизма имеет своим основанием то, что идея Бога приравнивается в нем с идеей свободы и понятием вещи в себе и потому должна была разделить их участь, т. е. отмереть. Свобода оказывается, таким образом, скорее антиподом идеи Бога, а отнюдь не его обнаружением внутри человека. Более того, в идее свободы и вещи в себе Ильин усматривает противоречие основным установкам критической философии, согласно которым вне субъекта якобы «ничего нет» (там же). Последнее заявление можно оставить на совести Ильина, следующего в данном случае той традиции русской философской мысли, которая трактовала кантовскую философию в духе субъективистского феноменализма, имманентизма и т. п.

Но что уж совсем трудно понять, так это то, что невозможность построения «объективной» концепции Божества и выхода за пределы субъективного отношения человеческого духа к самому себе к его «единственно верному» религиозному отношению к Богу Ильин считает тупиком не только кантовской, но и фихтеанской философии. Попытку же Фихте перенести Бога в недра человеческого духа он расценивает как сращение чужеродных элементов, т. е. гносеологического и религиозного подходов, что является источником бесконечных антиномий и ведет к разрушению систематического единства Наукоучения (8, с. 332—333). Само стремление решить проблему Божества посредством выведения «объективного» религиозного отношения из субъективного гносеологического автор считает глубоким, но парадоксальным и насильственным посягательством Фихте (там же, с. 344).

Необходимо, однако, отметить, что и в статье 1912 года отношение Ильина к философии Фихте было куда менее резким, нежели отношение к Канту, а главное, более корректным и объективным по сравнению с ее преувеличенно-комплиментарными оценками в «юбилейной» статье 1914 года. Точку зрения раннего Фихте он определяет как «антропоцентрический пантеизм», который

далек от атеизма и имеет «переходный характер», поскольку в ней относительное Я объясняется из абсолютного, а последнее совпадает с божественным Я (там же, с. 333—334). Однако в первых вариантах Наукоучения единая концепция Божества еще отсутствует: идея Бога здесь раздваивается на перво-реальность и регулятивную идею, причем первое является необходимым условием фихтеанской теории познания, а второе — его практического или этического мировоззрения. Сущность последнего Ильин усматривает в том, что Бог выступает в качестве идеи Человеко-Бога, или человека, равным Богу, к которому человек обязан стремиться, но который остается недостижимым идеалом и может вести лишь к «частичному» совпадению человека с Богом (там же, с. 335—336, 306—307).

Таким образом, по мнению автора, процесс нисхождения от Абсолютного Я к относительному, конечному и множественному Я приводит Фихте к умалению и распаду Божества, а процесс воссоединения малого Я с Божеством оказывается недостижимым идеалом, бесконечным процессом борьбы Я и не-Я, неспособным привести к искомому слиянию с Божеством (там же, с. 290—296). Тем самым вместо построения монистической системы Фихте создает внутренне противоречивое учение, где различные значения Я оказываются рядом-положенными понятиями, между которыми не может существовать единства или искомого «слияния» человека с Богом, что, в свою очередь, оборачивается неизбежной делимостью понятия самого Бога, а следовательно, признанием его не-реальности (там же, с. 336—337).

Все эти противоречия являются, по мнению Ильина, следствием попыток решения проблем практического мировоззрения посредством рациональных терминов и построений, обоснования религиозного отношения человека к Богу в рамках дедуктивно-диалектической концепции и в форме научно-метафизических рассуждений (там же, с. 308). Помимо этого, исходные религиозно-практические мировоззренческие установки Наукоучения пришли в противоречие с пониманием его собственного содержания или предмета, каковым у Фихте в конечном итоге остается малое Я и его свободная деятельность как в области познания, так и нравственного поведения. В таком понимании своего предмета Фихте еще во многом сохранял верность традиции кантовского критицизма с его однозначной ориентацией на логический идеал научного знания и понимания категорического императива в качестве единственного, а главное — самодостаточного основания и критерия нравственного сознания и поведения личности.

Но именно такое понимание предмета своего Наукоучения требовало от Фихте сохранения верности кантовской традиции и в методологическом отношении, т. е. приверженности принципам научного обоснования его идей и понятий, рационально-доказательной формы его построения именно в качестве науки о науке. Трудно согласиться с мнением Ильина, будто Фихте с самого начала исходил из религиозно-практических установок и стремился к обоснованию объективно-религиозного отношения человека к Богу. Думается, что его изначальный пафос был другим и скорее лежал в плоскости активно-деятельного, даже революционно-преобразующего мировоззрения, а отнюдь не пассив-



ного смирения, созерцания Бога и любви. Более того, для революционного азарта раннего Фихте кантовский агностицизм и дуализм, трезвая рассудительность и критическая сдержанность в решении любых — как познавательных, так и нравственных проблем — человеческого бытия и деятельности оставались слишком тесными и узкими, чрезмерно осторожными и непоследовательными, ограничивающими свободу человека, его продуктивно-творческий потенциал и т. д. И именно по этим соображениям для Фихте оказалась неприемлема кантовская вещь в себе с ее ограничивающим и обуславливающим воздействием на чувственность и душу человека.

Парадокс заключался, однако, в том, что отказавшись от «буквы» кантовского критицизма, его «догматизма» и агностицизма, Фихте выпустил джина из бутылки, а точнее — впустил в свою систему такие спекулятивные понятия и предпосылки, которые в конечном итоге разорвали его систему изнутри и привели к неизбежной замене свободного и деятельного субъекта понятием Бога и превращением человека в пассивно-созерцающего послушника, религиозного аскета и раба. Иначе говоря, религиозно-мистический характер практического мировоззрения Фихте был не исходной предпосылкой, а конечным и вынужденным результатом эволюции его воззрений. Источники же этой эволюции следует искать в противоречиях не между мировоззренческим содержанием и научной формой Наукоучения, а во внутренних противоречиях самой этой формы, сначала в «незначительных» отступлениях от принципов строгого и доказательного мышления, а затем во все большем отказе от них и их подмене вне- и сверхнаучными постулатами метафизики и религии. В этих же противоречиях следует искать и причины радикальной смены мировоззренческой ориентации философии Фихте, для которой послереволюционные события истории были всего лишь благоприятным фоном, но отнюдь не «движущей силой».

Следует, впрочем, отметить, что этот процесс перехода от трансцендентально-критической к религиозно-мистической позиции протекал у Фихте в крайне противоречивой и мучительной форме и, как справедливо признает Ильин, остался у него не до конца завершенным — философ так и не преодолел остатки субъективизма и индивидуализма даже в «объективно-пантеистическом» варианте Наукоучения 1810 года (там же, с. 340—343). Позитивным достижением последнего Ильин считает признание возможности бессознательной деятельности Абсолютного Я, остающейся за пределами его мышления и недоступной для познания. Это сверхчувственное, трансцендентное и непостижимое начало и есть подлинная вещь в себе, вне которой нет ничего, но которая сама впервые и создает или творит в своей бессознательной деятельности как малое Я, так и не-Я, или внешний мир. По существу, это непостижимое начало выполняет в системе Фихте функции Бога и само является предметом не знания, а веры (там же, с. 323—327). Однако основным недостатком такого понимания Бога у Фихте остается, по мнению Ильина, его субъективный характер, в силу чего само отношение Бога и человека остается внутри субъекта и не достигает их единства, возможного лишь внутри объективного религиозного отношения (там же, с. 330).

Существенный шаг вперед по сравнению с фихтеанским субъективизмом и антропоцентризмом сделали, по мнению Ильина, Шеллинг и Гегель, которые пытались обновить религиозную концепцию посредством истолкования процесса становления абсолютного в отношении как объективного процесса (шеллинговское учение об объективирующем мистическом созерцании и метафизическая логика Гегеля, там же, с. 338—341). Любопытно, что Ильин практически не затрагивает у позднего Фихте учения об абсолютном бытии как «живого состояния света», «субстанционального внутреннего видения» и «бытия свободы», а также идеи полного слияния с Богом посредством мистического созерцания и т. д. По-видимому, Ильина не устраивал субъективистский и мистический, а главное внецерковный, характер такого понимания Божества и религиозного отношения к Богу.

Остается, однако, не вполне ясным — какая же из двух статей Ильина выражает его собственную позицию: первая, выполненная с точки зрения более ортодоксального философско-религиозного православия, или вторая, более близкая к установкам протестантского субъективизма или, по меньшей мере, оставляющая за кадром существенные различия между индивидуалистической религией совести и долга и православной религией любви и соборности. Впрочем, справедливости ради необходимо заметить, что и в своей поздней статье Ильин подспудно проводит мысль о том, что религия совести и долга есть не более чем путь и возвращение к божественной абсолютности, затемненной субъективной формой сознания. Иначе говоря, в тоне благосклонной снисходительности Ильин готов признать в фихтеанской религии совести и в протестантизме вообще некое «благовестие о существенном единстве Бога и человека», своего рода переходную или предварительную ступень к «объективному религиозному отношению» и к подлинной вере в реальность богочеловечества (1, с. 178—180).

И тем не менее, общие оценки Ильиным философии Фихте оставляют впечатление непоследовательности, двойственности и внутренней противоречивости. Впрочем, подобное впечатление остается от оценок, даваемых большинством рассмотренных выше русских мыслителей, причем касается оно не только Фихте, но и Шеллинга, Гегеля, да и многих других немецких и европейских мыслителей, так или иначе затрагивающих религиозную проблематику. По-видимому, такое впечатление возникает от того, что при всех иногда существенных и радикальных различиях, русские религиозные философы воспринимали и ставили эти вопросы во многом иначе и в каком-то ином измерении, нежели это делали западные философы.

Из этого не следует делать вывод о какой-то особой исключительности русской религиозно-философской мысли, а тем более «российского менталитета» вообще. Речь в данном случае может идти о некоторых дисбалансах или диспропорциях в понимании соотношения знания и веры, науки и религии, о специфическом синкретическом смешении философского и религиозного подходов. Именно это не позволяло многим из русских мыслителей придерживаться какого-либо одного из этих подходов и сколько-нибудь последовательно и непротиворечиво проводить в своих собственных философских построениях или в своих исследованиях учений западных мыслителей. Последние почти всегда и

неизбежно оказывались для русских коллег «слишком» философами, рационалистами, субъективистами и т. д. и т. п., недостаточно религиозными и уж во всяком случае весьма далекими от православной веры. Однако точно в таком положении оказывались и сами русские философы перед лицом ортодоксально-церковного православия, что оборачивалось для них весьма серьезными конфликтами, как внешними, так и внутренними.

Особенно остро и наглядно это проявлялось в тех случаях, когда исследуемый мыслитель в своих философских исканиях и построениях шел к Богу, к религиозной вере, к утверждению и обоснованию ее правоты и величия и т. д. (как это имело место у Фихте). В таких случаях для русских религиозных философов возникала весьма дискомфортная ситуация, поскольку критикуя мыслителя за те или иные недостатки его философских идей, трудно было отделаться от мысли о возможности аналогичной критики в свой адрес со стороны религиозный ортодоксов. Еще труднее было не усомниться в своей собственной религиозной лояльности и нужности своей философии и всякой философии вообще, поскольку любое философствование есть все-таки греховное суетудрие...

В этой связи нельзя не привести забавный пример мнимого отказа от философии и попыток окончательного разрешения всех ее проблем на основе «чистой» религиозной веры, который имел место у С. Л. Франка в работе 1937 года «Непостижимое». Будучи представителем так называемого «христианского реализма», он пытается преодолеть трагическую противоположность между Я и не-Я или миром, нашим самобытием и предметным бытием путем своеобразного «объективного религиозного отношения», аналогичного тому, к какому апеллировал Ильин.

Приведя ехидное замечание Гете по поводу субъективного идеализма Фихте и произнеся немало громких и печальных слов по поводу отчаянного и трагического раскола между нами и миром, Франк задается сакраментальным вопросом о тех глубинах бытия, общей почве или основаниях, которые способны преодолеть эту противоположность и помочь человеку найти примирение с миром. Этим основанием, по его мнению, может служить только религия, или вера, утверждающая метафизический монизм бытия, или укорененность всех противоположностей в некоей «общей почве» (15, с. 417—418). При этом вера понимается им как утверждение возможности достижения их последнего единства и объяснение их возникновения из общего первоисточника. Неверие же трактуется также в качестве религиозной установки, но утверждающей метафизический дуализм, неустранимую противоположность между внутренней жизнью и предметным миром (там же).

Не говоря уже о чудовищной некорректности подобного сопоставления веры и неверия, нельзя не заметить очевидной нелепости тех философских выводов, которые логически следуют из подобных установок Франка. Ведь согласно его установкам к числу «верующих» следует отнести... вульгарных материалистов, которые в отличие от эмпирических реалистов утверждают принцип абсолютного монизма бытия, отрицая за сознанием какой-либо самостоятельный статус и значение и рассматривая его лишь в качестве одной из форм

существования материи. С большой натяжкой к категории верующих можно отнести и объективных идеалистов, которые в отличие от «мечтательного идеализма» не выводят бытие из сознания, но признают их абсолютное тождество.

Можно сколь угодно долго потешаться над всеми возможными выводами, которые допускает такая точка зрения. Интерес здесь может представлять только одно: из «непостижимого» религиозного отношения можно вывести что угодно: объясняя все, оно не объясняет ничего, а потому здесь возникает два варианта ответа. Либо ничего объяснять и не нужно, достаточно успокоиться в самом «религиозном отношении», настолько самодостаточном, что, кроме него, человеку для жизни вообще ничего уже и не требуется. Либо нет нужды в самом этом «отношении», поскольку никакого отношения к реальности как предмету познания, да и вообще ни к чему на свете, оно не имеет и в качестве такой «самодостаточности» вполне может оставаться в себе или при себе.

Вывод из этого можно сделать только один: религиозная вера не может составлять основание философского, да и всякого вообще познавательного объяснения мира, для этих целей она не нужна. Сама же вера не нуждается в каких-либо философских обоснованиях или научных объяснениях; для нее самой и ее подлинных функций этого не требуется. Однако это не исключает возможности ее превращения в предмет философского рассмотрения, но не с точки зрения ее «внутренней сущности», а с точки зрения ее фактической данности и реального функционирования в составе человеческого сознания и поведения, т. е. в качестве предмета внерелигиозного — научного или философского исследования, объекта изучения, из которого изымается собственный смысл, ее сакральная сущность как веры.

Любые попытки смешения или подмены этих понятий, превращение науки и философии в способ обоснования веры или, напротив, использование веры для объяснения и понимания мира в одинаковой мере ведут к уничтожению или искажению того или/и другого. А это слишком часто имело место в истории человечества и, к сожалению, в истории России и истории русской философии, породив массу бед и проблем, в том числе и проблему четкого и определенного различения знания и веры, философии и религии и т. п.


Таким образом, исследование отношения русских мыслителей к наследию Фихте несколько неожиданным образом выводит нас к более широкому вопросу о специфике и своеобразии русской философской мысли в целом, а в конечном итоге — к традиционному и вечному вопросу о соотношении философии и религии, знания и веры вообще. Вряд ли стоит говорить, что эти вопросы сохраняют не только исторический, но и теоретический и даже весьма актуальный для современности практический интерес. В их постановке и обсуждении мы и видим конечную цель данного раздела и предлагаемого труда в целом.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 122 (ч. 1—2).
2. Вышеславцев Б. П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.

3. Гайденко П. П. *Философия Фихте*. М., 1977.
4. Кант И. *Трактаты и письма*. М., 1980.
5. Фихте И. Г. Ясное, как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937.
6. Соловьев В. С. *Соч.*: В 2 т. М., 1988.
7. Лопатин Л. М. *Аксиомы философии*. М., 1996.
8. *Вопросы философии и психологии*. М., 1912. Кн. 111 (ч. 1—2).
9. Эрн В. Ф. *Соч.* М., 1991.
10. Шестов Л. *Соч.*: В 2 т. М., 1993.
11. Кант И. *Соч.*: В 6 т. М., 1963—1966.
12. Соловьев В. С. *Соч.*: В 2 т. М., 1989.
13. Трубецкой С. Н. *Собр. соч.*: В 2 т. М., 1908.
14. Лосский Н. О. *Избранное*. М., 1991.
15. Франк С. А. *Соч.* М., 1990.

---



## Глава 3

### ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XIX—НАЧАЛА XX ВЕКА В ЕЕ СУЩНОСТНОМ ОТНОШЕНИИ К ФИЛОСОФСКОМУ УЧЕНИЮ ФИХТЕ

Наукоучение обеспечивает благодаря всему этому культуру, вырвав ее из-под власти слепого случая и установив над ней власть рассудительности и правила.

*Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 654.

Однако, невзирая на свой реализм, эта наука не трансцендентна, но остается по своему глубочайшему существу трансцендентальной.

*Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 95.

К концу XIX столетия духовно-академическое философствование в своем отношении к философской системе И. Г. Фихте претерпело своеобразную эволюцию. В начале — первой половине XIX века еще не существовало точки зрения исторической перспективы, Фихте был старшим современником Шеллинга, Гегеля, а также целой когорты русских шеллингианцев и гегельянцев. Начало XIX века было ознаменовано только лишь самым общим знакомством со строем и содержанием философских идей Фихте. На фоне общего предпочтения и увлеченности философскими учениями Шеллинга и Гегеля, на фоне глубокого и серьезного интереса к критической философии Канта было совсем не просто разобраться в сущности и исторической значимости фихтеанства.

Попытки разобраться были. Уже в «Истории философии» архим. Гавриила в главе о Фихте было не только изложение философского учения, но критические замечания самого общего характера. То же самое можно отнести и к статье «Фихте» в «Философском лексиконе» С. С. Гогоцкого. Не было только лишь большой увлеченности учением немецкого мыслителя, не было последователей, которые захотели бы и смогли включить в структуру собственного философствования слишком смелые и оригинальные идеи фихтеанства.

Особой увлеченности, может быть, не появилось и в конце XIX—начале XX века, но появилось более вдумчивое отношение, более серьезное осознание философско-исторической значимости философского учения Фихте. Именно в этом и состояло содержание эволюции в отношении русского духовно-академического философствования к системе «Наукоучения» Фихте, так как только лишь в экспликации понимания роли Фихте как связующего звена между Кантом и всей последующей немецкой философией возникает сама возможность аутентичного суждения о нем.

Одним из «продвинутых» в понимании историко-философской роли учения Фихте был профессор Санкт-Петербургской духовной академии *Н. Г. Дебольский*. В Академии он читал лекции по метафизике, логике и психологии, а по своей философской ориентации зачастую относился историками русской философии к гегельянству. В исследовании «Кант в русской духовно-академической философии» (Кант и философия в России. М., 1994) мы пришли к выводу о том что отношение к Гегелю у Дебольского было исключительно формальным, а сущностно он тяготел, вне всякого сомнения, к Канту. Именно этим тяготением мыслитель и был сопряжен с философским учением Фихте. Свою собственную философскую систему Дебольский изложил в работе «Философия феноменального формализма» (вып. 1—2, СПб., 1892—1895). Философские взгляды Дебольского очень во многом расходились с господствовавшими в его время философскими учениями из-за активной защиты права философии на метафизическое умозрение. Мыслитель полагал, что философия к такому важнейшему вопросу, как познаваемость первопричины, относится или положительно, или отрицательно. В соответствии с тем или иным решением этого вопроса философия бывает или эмпирической, или метаэмпирической. При метаэмпирическом подходе, по мнению автора философской системы феноменального формализма, возможен или метафизический реализм (первую причину характеризуют признаками, взятыми из содержания нашего знания) или формализм (когда руководствуются одними логическими формами). Феноменальному формализму системы Дебольского исторически предшествовали три вида конкретных воплощений формализма: критический формализм Канта, субъективный формализм Фихте и, наконец, абсолютный формализм Гегеля. Таким образом, Дебольский сформулировал свою, отличную от других, концепцию новой немецкой философии, которая начавшись с Канта не очень-то обращала внимание на такую важнейшую проблему, как первопричина. Дальнейшее историческое движение или развитие этой проблемы векторно проходило через философские учения Фихте и Гегеля прямо и непосредственно к самому Дебольскому. Включение философского учения Фихте в предысторию собственной философской

системы было уже более чем активным отношением к немецкому мыслителю, более чем просто знакомство со строем его философских идей, более чем простым их отрицанием или критикой. Даже поверхностное знакомство с сочинением Дебольского «Философия феноменального формализма» поражает просто чисто внешним сходством со стилем и манерой фихтеанского философствования — настолько часто и обильно в структуре текста используется антитетика *Я* и *не-Я*.

Более косвенным образом к философскому учению Фихте относился ректор Казанской духовной академии архиеп. Никанор. Его основной философский труд «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (т. I—III. СПб., 1875—1888) был, по выражению В. В. Зеньковского, больше посвящен критике позитивизма, чем изложению собственной философской системы, которая в определенной мере восходила к философскому учению Ф. А. Голубинского о бесконечном Бытии. Третий том сочинения архиеп. Никанора имел подзаголовок «Критика на «Критику чистого разума» Канта». Общей задачей было стремление перенести «свою идею» через крутую гору, воздвигнутую новейшими германскими философами. И если в первую очередь имелся в виду Кант, то имплицитно среди «германских философов» без всякого сомнения, подразумевался и Фихте. Прямо на Фихте архиеп. Никанор почти не ссылаясь, но весьма типичными для него были высказывания следующего рода: «Мое *Я* есть центральный фокус мирозерцания: я созерцаю мир в самом себе» (I, с. 69). Весь антипозитивистский трактат духовно-академического философа был наполнен проблемой сознания и сопряженными с этой проблемой вопросами: сознанием *Я* — человеческим сознанием и сознанием *не-Я* — сознанием бытийственного мира. Как и подавляющее число представителей духовно-академического философствования, архиеп. Никанор был платоником. Истинное бытие мира — это идеи. безусловное для него светилось сквозь условное, а условное созерцалось, как истинное бытие. Усмотрение Безусловного в условном, Единого в многообразии было исходной философской интуицией мыслителя. «Абсолютный, космический, бессознательный разум, везде разлитый в природе, равен сам себе везде, в целом университете точно так же, как и в малейших его частях (там же, т. 2, с. 223). Таким образом, разум — абсолютный, космический и бессознательный — разлит по всей природе.

Архиеп. Никанор активно соприкасался и с святоотеческой традицией, утверждая вслед за Афанасием Великим, что видимое бытие включает в себе метафизически непостижимое сочетание абсолютного бытия с «ничто», создаваемое творческим актом Бога. В тварном бытии, продолжал ректор Академии и профессор кафедры основного богословия, нельзя видеть ни истечения из абсолютного, ни отделения от абсолютного, ни развития абсолютного.

В структуре мира архиеп. Никанор различал три сферы бытия: текучее конкретное бытие («эмпирическая сфера»); метафизическая сфера эйдосов (т. е. метафизическая сфера в мире, в тварном бытии); и, наконец, абсолютное бытие. первая сфера эмпирического бытия платонически считалась тенью и почти совершенно не интересовала русского философа. Фундаментальное значение для архиеп. Никанора имело различение рассудочного и разумного (идеально-



по в его терминологии). Это, конечно, был налет кантианства, но русский мыслитель полностью не встает на этот путь немецкого рационализма. Подлинно стимулирующей силой любого познавательного процесса является идея. Только идея способна быть вместилищем предчувствий и предположений объективной истины.

Философская система архиеп. Никанора имела своей высшей задачей построение православной философии, исходящей из живого Богосозерцания, а совсем не разборки с философскими системами немецкого идеализма. Именно поэтому, очевидно, есть существенные трудности в выявлении четкого и прозрачного отношения автора «Позитивной философии и сверхчувственного Бытия» к философскому учению Фихте. Тем не менее, отдельные мысли этого выдающегося трактата вызывают неоднозначные предчувствия наличия тонких связей, явные формы которых мы так настойчиво ищем: «Наша душа, будучи высшим продуктом мировой жизни... присутствует своим сознанием во всех тех пространствах, где витает наша возбуждаемая мировой жизнью мысль... Человек, разумное существо, есть в известном смысле душа мира и мир есть тело человека; человеческое разумное сознание есть *самоощущение* мира» (там же, т. 1, с. 69).

Интересный вариант сопричастности с философским учением Фихте представлен в философском творчестве профессора Казанской духовной академии В. И. Несмелова. В полном соответствии с традициями русского духовно-академического философствования он уже в магистерской диссертации начал с обращения к святоотеческой традиции, написав сочинение «Догматическая система св. Григория Нисского» (Казань, 1887). Антропологическая проблематика восточных отцов Церкви стала доминирующей во всем дальнейшем творчестве философа из Казани, приняв форму новой христианской антропологии. Философские интенции святоотеческого богословия очень органично соединились в философском творчестве Несмелова с традиционным платонизмом русского философствования. Христианский платонизм учения о «телесном» и «духовном» человеке приобретает в философской системе русского мыслителя антиномическую форму противостояния человека как «простой вещи мира» с ее физическими и биологическими законами и «формы личности» христианской культуры. Основные итоги этих философских размышлений нашли свое наиболее полное отражение в двухтомном трактате «Наука о человеке» (Т. 1—2. Казань, 1889—1901). Очень характерны и показательны в плане общей характеристики мирозерцания мыслителя названия каждого из томов — т. 1: «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни», т. 2: «Метафизика жизни и христианское откровение».

В настоящее время философское творчество В. И. Несмелова привлекает внимание многих исследователей, и его основное антропологическое сочинение «Наука о человеке» получило достаточно много профессиональных историко-философских характеристик. Перед нами стоит вполне узкая задача, а именно: выявление места и роли философского учения Фихте в общей структуре несмеловского трактата, с одной стороны, а с другой стороны, выявление влияния философской системы Фихте на общее мирозерцание русского духовно-акаде-

мического мыслителя. Антропологическая установка «Науки о человеке» уже с самого начала задает тон общей направленности внимания исследователя на широчайший круг проблем, связанных с актуальнейшими философскими вопросами человеческого сознания. В этом плане весьма характерны названия первых глав рассматриваемого нами трактата: «Сознание и мысль», «Формация субъективной действительности», «Организация мира представлений», «Процесс познания» и т. д.

Мы уже неоднократно подчеркивали мысль о том, что одной из типологических характеристик русского духовно-академического философствования является активнейшее восприятие тех или иных форм немецкого философствования, как рационалистического, так и мистико-иррационального характера. Проблематика Несмеловского трактата «Наука о человеке» еще раз подчеркивает подобную общность и взаимосвязь. Доминирующий антропологизм философского учения Несмелова о формулировании философской проблематики первых глав трактата, уже на первом уровне осмысляющего сопоставления, свидетельствует о наличии общности подобного типа философских рассуждений с различными формами немецкого субъективно-идеалистического философствования. Общеизвестно, что высшей формой немецкой философии субъекта было философское учение Фихте, воплощенное в различных редакциях его «Наукоучения» или «Наукословия», как любили выражаться русские поклонники немецкого мыслителя.

Характерной особенностью стиля и манеры философских текстов Несмелова было подробное описание структуры каждой из глав. Так, например, первая глава «Сознание и мысль» содержала в себе следующую проблематику: 1. Сознание как универсальная форма выражения духа. 2. Сознание как творческий процесс формации психических явлений. 3. Мысль как процесс связи дат сознания. 4. Мысль как процесс формации психической действительности.

Рассуждая о сознании как универсальной форме выражения духа, Несмелов пришел к мысли о необходимости выведения законов сознания, которые наиболее адекватную форму своего бытия могут обрести, например, в законе тождества. Имелось в виду то, что отдельный элемент сознания существует в безусловной тождественности к самому себе, а в этой связи акты сознания в определенном смысле могут быть выражены только лишь на уровне функционирования закона тождества. Для обоснования подобного уровня философских размышлений Несмелов обращается к исторической ретроспективе рассматриваемой проблемы — он был убежден в том, что целый ряд мыслителей прошлого неоднократно пытался определить и охарактеризовать факты сознания как основоположения. Исторические примеры профессор Казанской духовной академии стал приводить, начиная с Фихте. «Фихте, например, понял сознание как выражение противоположности между Я и не-Я, и потому определил его как процесс деятельного противоположения духом себя самого себе самому, как не себе. В силу такого определения, основоположением сознания оказывалось самосознание, и каждый акт сознания оказывался только выражением самосознания» (2, т. 1, вып. 3, с. 224).

После «примера Фихте», Несмелов обратился к более «неудачному примеру Вундта», а затем и к собственным выводам о процессе формирования субъективной действительности, которая определялась им следующим образом: «По отношению к бытию создается особая форма воззрения, по которой явления в нем полагаются существующими одно подле другого, т. е. пространственно, и таким образом неизбежное противоречие в единстве связи различных дат сознания совершенно устраняется в разграничении мира сознания и мира бытия» (там же, с. 230).

Четвертая глава «Процесс познания» философского трактата Несмелова «Наука о человеке» содержала в себе следующую гносеологическую проблематику: 1. Активный характер психической действительности и процесс познания: психологическая природа познания и проблема веры. 2. Тождество веры и знаний по их психологической природе и по логическому строению. 3. Вопрос о критерии достоверности всякого знания и разные решения этого вопроса. 4. Действительное основоположение познания истины.

Рассматривая широкий ряд гносеологических проблем в рамках своих теистических убеждений, Несмелов пришел к постановке вопроса о соотношении объективной действительности и познавательных способностей человека и характеризует эти соотношения как акт простого верования, «но так как эти верования составляют неизменно правильной деятельностью мысли и составляются именно в интересах объяснения существующей действительности, то они и занимают место действительных познаний» (там же, с. 271). К подобному ходу своих рассуждений Несмелов делает «фихтеанское примечание» о том, что для всей массы человечества мысль немецкого философа, высказанная им в своей работе «О достоинстве человека», навсегда останется верной, невзирая на свою острую и категорическую форму. По немецкому изданию, может быть даже в собственном переводе, Несмелов цитирует Фихте: «Все эти люди даже не сознавая этого, понимают существующую для них реальность исключительно через веру; и эта вера навязывается им вместе с бытием их, она всецело прирождена им» (там же).

Очень многие ссылки на Фихте и его философское учение в христианско-антропологическом трактате «Наука о человеке» мы будем и впредь находить в примечаниях и сносках, что несколько не умаляет их теоретической значимости, но наоборот, свидетельствует о высокой оценке Несмеловым философской системы немецкого мыслителя о стремлении высоким его авторитетом подтвердить собственные философские выводы и аргументации.

Например, рассматривая вопрос о критерии достоверности всякого знания, русский мыслитель рассматривал и различные исторические варианты решения этого вопроса. Острота проблемы состояла в возникновении непростой дилеммы: мое собственное представление порождает весь мир окружающей действительности или же я совершенно ничего о нем не знаю. Среди исторических попыток решения этой «роковой дилеммы» Несмелов называл имена Мальбранша, Беркли, Фихте и Гегеля. Все эти попытки были, по его мнению, вполне неудачны, так как «решение дилеммы составлялось в форме таких предположений, оправдание которых совершенно невозможно, и потому дилемма собственно

не решалась в них, а только догматически устранялась» (там же, с. 442). Только у Канта, по мнению Несмелова, была теоретическая возможность решить эту «роковую дилемму», но это решение не удалось и ему. Среди современных философов решение столь сложной проблемы является исключительно заслугой русской философской мысли. В этой связи Несмелов назвал следующие имена и сочинения: *Введенский А. И.* О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892; *Иванцов Н.* Проблемы бытия внешнего мира, в знаках одушевления // *Вопросы философии и психологии.* Кн. 17—18.

В главе «Живое мировоззрение и естественная религия» Несмелов рассуждал о невозможности знания для человека, в «пределах налично данного мира», чего-либо о существовании каких-нибудь других миров. В мире существует не только одна чувственная материя, но и связанная с ней сверхчувственная личность, которая лишь одна достоверно знает и непосредственно сознает возможность для человека познания самого себя. В примечании по поводу подобного дискурса Несмелов писал: «О сверхчувственном мире принято говорить как о другом по отношению к налично данному миру. Но если бытие сверхчувственного мира непосредственно открывается в сознании человеком сверхчувственности себя самого, то сверхчувственный мир, очевидно, оказывается другим не по отношению к действительному миру, а только по отношению к физической природе. Для человека, по верному замечанию Фихте «сверхчувственный мир не есть какой-нибудь будущий мир, а мир данный налично — мир, который не может существовать более налично в одном каком-нибудь пункте конечного бытия, чем в другом его пункте, и который по окончании мириадов веков не может сделаться более наличным, чем в данное мгновение бытия» (там же, с. 442). Мысль Фихте опять была процитирована по работе «О достоинстве человека», надо полагать, что это сочинение немецкого философа в наибольшей мере импонировало автору антропологического трактата «Наука о человеке».

Согласно установившимся традициям духовно-академического философствования, Несмелов зачастую обращался к Фихте в его соотносительности с философским учением Канта. Например, обращаясь к кантовскому учению о Боге, к мысли о том, что содержанием религиозного сознания служит понятие о Боге как о нравственном законодателе, к мысли о том, что содержание религии заключается в признании человеком своих нравственных обязанностей как заповедей Бога, Несмелов отдавал предпочтение религиозному учению Фихте. Он прямо и непосредственно писал о том, что для правильной оценки религиозно-философских суждений Канта должно ориентироваться на суждения Фихте.

В главе «Естественная религия и философия», наряду с другими проблемами, автор обращает внимание на мысль о том, что действительное бытие Бога является для человека единственным объяснением своего действительного существования и единственным доказательством действительной истины о человеке. И опять следует обширное примечание Несмелова, и опять в нем фигурирует Фихте: «Идеализм, опираясь на истину самосознания, превращает весь мир бытия в мир представлений мыслящего субъекта, но человек все-таки необходимо сознает этот мир представлений не как мир своих собственных произве-

дений, а как мир неизбежных противодействий себе. Материализм, опираясь на истину бытия, превращает самосознание человека в непонятный признак мира, но если человек и может мыслить свое сознание как произведение физического мира, то сознать его в качестве такого произведения он все-таки ни в коем случае не может. Следовательно, и в идеалистическом, и в материалистическом объяснении человека достигается только одно, что сознание ставится в противоречие с мышлением, объяснения же на самом деле не дается. Теистическое объяснение человека избегает крайностей идеализма и материализма, потому что оно в полной мере признает и непосредственную достоверность человеческого самосознания, и наличную действительность бытия. Поэтому нет ничего удивительного в том, что к этому объяснению нередко обращаются даже такие мыслители, которые по своим воззрениям стоят весьма далеко от теизма, и даже такие мыслители, которые относятся к теизму прямо отрицательно. Фихте, например, мысливший совершенно атеистически, в объяснении человека все-таки обращался к идее Бога. «Только в Тебе, Непостижимом, — говорил он, — и сам я делаюсь понятным себе, и мир для меня делается совершенно понятным, и вся загадка моей жизни разрешается, и в моем духе возникает полнейшая гармония» (там же, с. 442). Этот панегирик мнению Фихте русский историк философии слегка разбавляет репликой о том, что мнение это сходно с суждением Гегеля, изложенном им в «Лекциях по философии религии». Демонстрируя историко-философскую тщательность, Несмелов указал даже номер главы и страницы гегелевского сочинения (Werke. Bd. XI. S. 3—7).

Развитие нашей основной темы — о роли и месте философского учения Фихте в русской духовно-академической философии, в случае В. И. Несмелова, вызывает порой подозрительное чувство поразительной удачи. Очень уж часто даже второстепенные историко-философские экскурсы завершаются в «Науке о человеке» именем и мнением Фихте. Очередной пример: несмеловский экскурс в историю учений о Боге. Какие же имена приведены в качестве характернейших? Большой полнотой экскурс не отличался, но были названы: основатель элейской школы Ксенофан, основатель сократической школы кинизма Антисфен, Климент Александрийский и Марк Туллий Цицерон. Завершал же этот список Фихте, а подобающее этому высокому месту мнение его было таково: «Только путем систематического изучения философии можно возвыситься до религии и до ее благословений» (там же, с. 441). И, конечно, все это завершилось немецкой ссылкой: «Anweisung zum Seligen Leben» (Werke. Bd. V. S. 418).

Об особой увлеченности и об очаровании Несмеловым философским учением Фихте говорить не приходится, так как частые ссылки на немецкого философа сопровождалась не менее частыми критическими замечаниями. По ходу рассуждений о сенсуализме и материализме и их выводах о том, что «реальное есть только чувственное», а следовательно, Бог не реальность и его вообще в действительности нет, Несмелов привел целый ряд цитат из Фихте, присовокупив к ним свое критическое замечание.

Итак, фихтеанское цитирование Несмелова: «Сказать о Боге, что Он есть субстанция, — значит по нашей системе и по обычному словоупотреблению сказать, что Он есть протяженная материя и Его можно видеть, слышать, чув-

ствовать и т. д.», «Субстанция необходимо обозначает такую сущность, которая чувственно существует в пределах пространства и времени». Следовательно, «Субстанциональный Бог необходимо есть протяженное в пространстве тело». Но «понятие о Боге как о некоторой материальной вещи невозможно и противоречиво». Поэтому «бытие Бога как особой субстанции я отрицаю»; «Я совершенно не могу приписывать Ему возможное только для меня чувственное понятие существования».

После такого цитирования, Несмелов предложил сравнить фихтеанский строй мысли с подобными же суждениями Л. Фейербаха и завершил сопоставление замечанием: «Критического разбора подобные соображения, разумеется, не требуют, потому что слишком уж ясно проглядывает в них претензия на всеведущее познание бытия благодаря вопиющему смешению условий человеческого познания с природой бытия» (там же, с. 477).

Только лишь в одной IX главе «Загадка о человеке» — последней главе первого тома «Науки о человеке» — содержится шесть ссылок на Фихте. Остановимся на некоторых из них. Немелов вновь обращается к столь часто цитируемой работе «О достоинстве человека», полагая, что именно в ней Фихте наиболее полно выразил общее идеалистическое отрицание человека как действительной вещи физического мира. «Человек не есть произведение чувственного мира, и конечная цель его существования не может быть достигнута в пределах этого мира. Его назначение выходит за границы пространства и времени и за границы всего чувственного. Что он есть и чем ему следует остаться, об этом ему хочется знать, и мысль его стремится возвысится над всеми границами чувственности, соответственно его высокому назначению. Он вынужден так поступать, потому что где находится подлинное бытие его, там уж необходимо находится и мысль его. И воистину самое человеческое и единственно достойное человека воззрение, которым выражается вся сила человеческой мысли, есть то воззрение, в котором он возвышается над границами чувственности, по силе которого все чувственное превращается для него в чистое ничто и становится простым отражением в смертных очах одного только устойчиво пребывающего сверхчувственного» (там же, с. 497).

Одним из ответов на вопрос о загадке о человеке является доказательство того, что идея нравственной личности психологически сопряжена с религиозным самоопределением человека. Несмелов вновь обращается к Канту и Фихте. По его мнению, Кант имел полное право утверждать мысль о том, что человека делает не ум, а только лишь моральность; не меньше было прав и у Фихте для утверждения того, что не знание само по себе, а только деятельность, согласная с действительным познанием истины, составляет подлинное назначение человека. В очередном примечании Несмелов сравнивал рассуждения Канта о царстве Божием с молитвенным обращением к Богу у Фихте. «Твои отношения ко мне и Твоя связь со мной, конечным, и со всем конечным очевидны для меня: да буду я тем, чем я должен быть. И Твои отношения ко мне в ясной очевидности предъявляются мне как сознание моего собственного бытия. Ты производишь во мне познание о моей обязанности, о моем назначении в ряду разумных существ; как — этого я не знаю, да и не нуждаюсь об этом знать.

Ты ведаешь и разумеешь, о чем я думаю и чего хочу: как Ты можешь знать, посредством какого акта Ты имеешь это познание, я этого совершенно не понимаю... Ты имеешь волю, потому что Ты желаешь, чтобы мое свободное послушание Тебе имело последствия на целую вечность, но акта твоего хотения я не понимаю и знаю только, что Твое хотение не похоже на мое» (там же, с. 499).

Характерной особенностью смыслового прочтения фихтеанских текстов является то, что Несмелов время от времени сравнивал ин не только со строем идей Канта, но и Фейербаха, который «также был проповедником веры». При этом духовно-академический философ цитировал из немецкого издания «Сущности христианства»: «Вера необходима человечеству — это несомненно так, но только ведь не прямо наша вера; ведь и мы, неверующие, веруем, но мы веруем обратно тому, во что веруете вы, верующие» (там же, с. 505).

В завершении первого тома «Науки о человеке» Несмелов выстроил очень интересную линию характеристик, состоящую из деизма Канта, атеизма Фихте и полумистического пантеизма графа Л. Н. Толстого.

Второй том «Науки о человеке» содержит в себе всего лишь три ссылки на Фихте, и при этом только одна из них заслуживает нашего внимания. Речь опять идет о деистах, которые в христианстве видят лишь сумму практических принципов, претендующих быть истинными законами нравственной воли. Из примечания видно, что, по мнению Несмелова, проблема объясняется Фихте следующим образом: «Христианство всецело есть дело рассудка, дело ясного исследования, и именно дело индивидуального рассудка каждого отдельного христианина, а не дело рассудка какого-нибудь уполномоченного представителя; потому что каждый человек должен вполне подчиняться воле Бога, признанной за таковую им самим, потому что под этим условием Божия воля может исполняться свободно, а она именно должна исполняться свободно» (там же, т. 2, с. 86).

Выявление историко-философских интересов Несмелова приводит к выводу о том, что Кант и Фихте были его основными кормчими звездами, которые освещали его достаточно непростой путь построения христианско-антропологической философской системы. При этом выявить отношение русского мыслителя к обоим немецким философам можно и не только по его основному трактату «Наука о человеке», но и по такой работе, как «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (Казань, 1913).

Если обратиться к количественной характеристике — на кого чаще ссылался Несмелов, то первое место займет, конечно, Канта, но Фихте предпочтительней при обращении к качественным характеристикам. Философия Я Фихте и антропологизм Несмелова имели какое-то высшее родство в сфере общих принципов субъективного философствования.

Далеко не все представители русского духовно-академического философствования конца XIX — начала XX века так существенно и активно относились к философскому учению Фихте. Например, такой крупный мыслитель, как М. М. Тареев — автор богословских трактатов «Основы христианства. Система религиозной мысли» (т. 1—5. Сергиев Посад, 1908—1910); «Филосо-

фия жизни» (Сергиев Посад, 1916) — был убежденным индивидуалистом, причем индивидуалистом протестантского толка. Будучи философствующим богословом, он создал систему нового богословия. Общие культурно-исторические ценности русского духовно-академического философствования были ему во многом чужды. Например, он совершенно отрицательно оценивал значимость святоотеческого наследия; философская значимость немецкого идеализма также была для него совершенно невысока. Конкретные обстоятельства философско-богословского творчества были таковы, что богословский индивидуализм Тарева никоим образом не пересекался с субъективным идеализмом Фихте.

Система нового богословия Тарева признавалась и одобрялась далеко не всеми его коллегами по академической корпорации; у философствующего богослова были очень сложные и напряженные отношения, например, с П. А. Флоренским, которого он сменил на посту главного редактора духовно-академического журнала «Богословский вестник». Выдающийся русский богослов и философ П. А. Флоренский был более традиционен и отвечал всем «требованиям» и всем типологическим особенностям русского духовно-академического философствования — он был принципиальным и последовательным платоником, был преисполнен почтением и любовью к святоотеческому наследию, был большим знатоком и ценителем различных форм немецкого идеализма. Об его историко-философских штудиях свидетельствуют не только его многочисленные сочинения, но и лекционные курсы по истории философии, читанные им в Московской духовной академии. Содержание этих курсов подробно описано в статье игумена Андроника «Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии» (Богословские труды. Юбилейный сборник. М., 1986).

К глубокому сожалению, для темы нашего исследования у Флоренского с Фихте не сложился «философский роман». В общих историко-философских курсах философское учение Фихте, конечно, излагалось, но основные философские симпатии были отданы философскому учению Канта, который был широко представлен в лекциях, семинарах и спецкурсах. Кант вошел собственно во внутреннюю структуру философствования Флоренского; основное его сочинение «Столп и утверждение истины» было написано с оглядкой на «Критику чистого разума» Канта и «Критику отвлеченных начал» Вл. Соловьева. И все же Канту не удалось полностью овладеть вниманием Флоренского, в «Столпе и утверждении Истины» при внимательном изучении вопроса вполне можно найти фихтеанские места. Например, в письме четвертом «Свет истины», помимо прямых ссылок на Фихте, очень сложная теория о свете истины и о любви как способе постижения и познания этой истины изложена Флоренским в стиле и духе фихтеанской антитетики Я и не-Я. «Метафизическая природа любви — в сверхлогическом преобладании голого само-тождества «Я = Я» и в выхождении из себя; а это происходит при истечении из другого, при влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости» (3, с. 91).

Флоренский был не только философом, но и богословом и употребление фихтеанской терминологии у него временами походило на богословскую экзегезу.



тику: *Я* становится в другом, в не-*Я*, а этим не-*Я* становится единосущным брату, — едино-сущным, а не только подобно-сущим, которое подобно-сущее и составляет тщетную внутренне-безумную попытку человеческой, внебожественной любви». Всякому хорошо знакомому с богословскими текстами может вполне показаться, что речь идет о христианском догмате св. Троицы.

Еще раз содержательно можно встретиться с Фихте в работе Флоренского «У водоразделов мысли». Сюжет, связанный с философским учением Фихте, содержится в четвертом параграфе «Термин» четвертой главы «Мысль и язык». Погружаясь в историю «термина», Флоренский приводит аргументацию от мифологии и религии, от Иоанна Дамаскина, Эвклида, Аристотеля, Бергсона, эмпириокритицизма и, наконец, от Фихте: «Воззрения Фихте-старшего приводятся к той же мысли, но не в психологической, а в гносеологической и отчасти метафизической транскрипции: для самосознания абсолютного *Я* необходимо ему наткнуться на сопротивление не-*Я*, в силу чего возникает соотносительное этому последнему относительное *Я* или, точнее, *я* с малой буквы. Различие названных и других мыслителей не в том состоит, признавать ли, или не признавать сознание — сублимацией задержки безграничного устремления волевых глубин, а — в том, происходит ли эта задержка от препятствий, внешних духу, и, следовательно, случайных в отношении его внутренней жизни, или, напротив, задержка полагается свободно самим же духом, значит, закономерно. Но, на известной глубине, когда открывается общая основа жизни внутренней и реальности внешней, и эта разница тех или других воззрений перестанет быть чувствительной» (4, с. 225—226).

Причины обращения Флоренского к философскому учению Фихте всегда различны, а иногда и неожиданны. Например, он может вписать Фихте в такую когорту имен, как Парменид, Платон, Николай Кузанский, Гегель, Шеллинг, Ренувье и заявить о том, что все они достойны того, чтобы быть начертанными на золотой доске истории антиномизма.

В нашем исследовании мы достаточно часто использовали термины «философствующий богослов» и «богословствующий философ», это было совершенно необходимо для разведения достаточно тонких понятий и смысловых экспликаций. Например, на известной картине М. В. Нестерова под названием «Философы» были изображены П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков. Точно разобраться в том, только ли они были философами или кем-то еще, совершенно невозможно без осмысленного употребления вышеназванных терминов. В российский период своей многогранной деятельности С. Н. Булгаков был вполне светским философом, но его интерес к богословской проблематике был настолько высок, что его можно было вполне называть «богословствующим философом». В эмиграции он стал богословом и деканом Православного Богословского Института в Париже, но его интерес к философии остался настолько активным, что его с несомненностью можно считать «философствующим богословом».

Церковно-религиозная и философская жизнь была сосредоточена вокруг Свято-Сергиевского Православного Богословского Института в Париже, Православного богословского факультета Варшавского университета, Свято-Вла-

димирской академии в Нью-Йорке. Все эти учебные заведения собрали в своих стенах достаточно сильные научные кадры в лице таких ученых, философов и богословов, как С. Н. Булгаков, В. Н. Лосский, о. Г. Флоровский, Г. П. Федотов, С. Н. Арсеньев и многих других. В определенном смысле все они стали хранителями традиций русского духовно-академического философствования, которое формально закончилось в России в 1917 году.

Религиозно-философское творчество С. Н. Булгакова, который в эмиграции стал священником и богословом, прямо, непосредственно и очень активно было связано и сопряжено с философским учением Фихте. Философское мирозерцание Булгакова, как и у Флоренского, полно и органично включало в себя христианский платонизм, святоотеческие традиции и активно воспринятый немецкий идеализм. Таким образом, в философско-богословском творчестве Булгакова представлен полный «набор» типологических характеристик русского духовно-академического философствования и мыслителя с полным основанием можно включить в тему нашего исследования.

К тем или иным идеям философского учения Фихте русский философ обращался во многих и разных своих сочинениях — это «Основные проблемы теории прогресса», «Карл Маркс как религиозный тип», «Размышления о национальности», «Свет невечерний», «Природа в философии Вл. Соловьева», «Философия хозяйства» и, наконец, «Трагедия философии». Если у Флоренского в его отношении к немецкой философии предпочтение однозначно отдается Канту, то у Булгакова это предпочтение отдано Шеллингу. Тонкость вопроса заключена в степени этих предпочтений. Если у Флоренского Кант почти полностью «отодвинул» Фихте на вторичный уровень философской значимости, то у Булгакова Фихте вполне сопоставим по своей значимости с самим Шеллингом. На формальном уровне это проявилось в частоте случаев обращений и в самом объеме обращений русского мыслителя к философскому учению Фихте.

Характерной особенностью «работы» Булгакова со строем фихтеанских философских идей было то, что эти идеи «использовались» не только для подтверждения или отрицания той или иной рассматриваемой философской проблемы. Другим уровнем «общения» Булгакова с философским учением Фихте был целый ряд широкомасштабных характеристик так называемой «философии Я» немецкого мыслителя в соотношении ее с историческими периодами, стилем и манерой всего западноевропейского философствования.

Совершенно замечательной была общая установка Булгакова на отношение к немецкой философии, сделанная им в предисловии «От автора» к одному из важнейших сочинений «Свет Невечерний». Дело состояло в давно назревавшем противостоянии, вылившемся в столкновение и даже в духовную войну, между «германством» и «православно-русским миром». «С германского запада к нам давно тянет суховея, принося иссушающий песок, затягивая пепельной пеленою русскую душу, повреждая ее нормальный рост. Эта тяга, став ощутительней с тех пор, как Петр прорубил свое окно в Германию, к началу этого века сделалась угрожающей. И, конечно, существеннее было здесь не внешнее «засилие» Германии, но ее духовное влияние, для которого определяющим стало

своеобразное преломление христианства через призму германского духа. Это — арианское монофизитство, все утончающееся и принимающее разные формы "имманентизма" и "монизма" — от протестантизма до социалистического человекобожия. И для сознательного противления нужно прежде всего познать и понять угрожающую стихию, столь многоликую и творчески могучую. Лютер, Бауэр, А. Ричль, Гарнак, Эккегарт, Я. Бёме, Р. Штайнер; Кант с эпигонами, Фихте, Гегель, Гартман; Геккель, Фейербах, К. Маркс, Чемберлен — все эти столь далеко расходящиеся между собою струи германства в "имманентизме", однако, имеют общую религиозную основу» (5, с. 5).

Но общая религиозная основа не сделала еще немецкую философию полностью и вполне приемлемой для православно настроенного Булгакова. Кант, например, в своем отношении к религиозной проблематике был, по мнению русского критика, ослеплен и загипнотизирован собственной религиозной доктриной, как, впрочем, Фихте и Гегель. Все они низводили религию с ее высочайшего надмирного уровня и делали подчиненной этике или философии. Особенно негативную позицию по отношению к религии занял Гегель, который осознавал ее лишь как ступень, далеко не высшую, в развитии самосознания духа. Совершенно неудовлетворен был Булгаков и позицией Фихте, особенно периода «споров об атеизме», развернувшихся в Иене в 1799 году, и изложенный немецким мыслителем в работе «Об основании нашей веры в божественное управление миром».

Рассматривая вопрос о природе религиозного сознания, Булгаков писал: «Вообще при сведении существа религии к нравственности, которое столь обычно в рационалистическом уклоне религиозной мысли (Кант, Фихте, Л. Толстой), игнорируется собственная природа религии» (там же, с. 45). Моральная теология таких мыслителей, как Кант и Фихте, принимала, обычно форму дурного антропологизма или психологизма, которые всегда объявляли религии войну. Булгаков едко замечал, что для Канта религией стала этика, трактующая почти все нормы на уровне Божественных велений. Русский прославленный богослов вопрошал: «Но можно и даже должно спросить, каков же этот Бог, если Он только и существует в этическом сознании, которое само себе довлеет?» Далее Булгаков утверждал, что подобный же шаг в сторону «моральной теологии» сделал и Фихте. В доказательство был приведен целый ряд высказываний мыслителя, сделанных по немецкому изданию его текстов. Нравственный миропорядок для Фихте и есть «божественное, которое мы воспринимаем». «Этот живой и действующий моральный порядок есть сам Бог, мы не нуждаемся в ином Боге и не можем иного постигнуть». «Понятие о Боге, как особой субстанции, невозможно и противоречиво». «Порождай лишь в себе своеобразное долгу настроение, и ты познаешь Бога и, тогда как для ближних своих ты будешь представляться еще в чувственном мире, для себя самого ты окажешься в вечной жизни» (там же, с. 48).

Эта подборка цитат, выстроенная Булгаковым, говорит сама за себя и более чем убедительно объясняет причины общего неприятия русским духовно-академическим философствованием рационалистическо-религиозных основ немецкого идеализма. Русского мыслителя, конечно же, раздражала сама постановка

вопроса о том, что Бог может быть приравнен к «действующему моральному порядку», но сама по себе эта тема ему, как философу, была очень интересна, и он к этому кругу проблем постоянно возвращался, так как для философии Бог всегда есть перманентная проблема. «Философски Бог непременно определяется и доказывается на основании системы, ее строения, ее развития. “Доказательства” бытия Божия, каковы бы они ни были, все от философии и лишь по недоразумению попадают в догматическое богословие, для которого Бог дан и находится выше или вне доказательств; в философии же, для которой Бог задан как вывод или порождение системы, идея о нем приводится в связь со всеми идеями учения, существует лишь этой связью. И логическое место Божества в системе определяется общим характером данного философского учения: сравните с этой точки зрения хотя бы систему Аристотеля с его учением о божественной первопричине — перводвигателе, с не менее религиозной по общему своему устремлению системой Спинозы. Или сравните Канта, Шеллинга, Фихте, Гегеля в их учениях о Боге» (там же. с. 69—70).

Довольно много внимания в работе «Свет невечерний» было уделено проблеме соотносительности свободы и необходимости, которая рассматривалась под углом зрения истории и Апокалипсиса; а также как мировой закономерности: «Божие всемогущество и вседержительство очерчивают круг нарочитого своего бездействия как область тварной свободы. Актом божественного смирения — любви к твари неколебимо утверждается сфера ее свободы и мощи. Однако и мощь твари не безгранична, и свобода ее не беспредельна. Сколь бы ни была велика дарованная твари свобода как положительная мощь, она относится только к распоряжению божественным даром бытия, но не к самосотворению (этой мысли противится абсолютный идеализм люциферического оттенка, как, например, *ich-philosophie* Фихте). Завистливое отвержение этой истины есть сатанизм» (там же, с. 181).

Очень интересным было обращение Булгакова к знаменитому платоновскому мифу о пещере из седьмой книги «Государства». Из всей греческой философии столпы немецкого идеализма, по его мнению, в качестве своих духовных отцов могли ориентироваться только лишь на софистов. Аргументация русского знатока античной и немецкой философии была такова: «Развитие новой философии в немецком идеализме отмечено, с одной стороны, попыткой узников забаррикадироваться в пещере и сделать ее отверстие для солнца непроницаемым, что совершил Кант в своем феноменализме, либо дерзновенно прорваться к миру идей люциферической самоуверенностью спекулятивного ума (Фихте и Гегель). Эта немецкая пародия на платонизм не считается достаточно с тем фактом, что греческое умозрение не было тем отвлеченным философствованием «чистого», т. е. оторванного от корней интуиции, обедненного разума, какое выработалось на германской почве» (там же, с. 204).

Историко-философские интересы Булгакова были необычайно широки, его умозрения и созерцания касались важнейших и глубочайших проблем античного, средневекового и западноевропейского философствования, как Нового времени, так и немецкого идеализма XIX века. Средневековые проблемы номинализма и реализма, проблемы соотношения веры и разума под действием его

философско-аналитического ума становились проблемным путем решения целого ряда актуальнейших вопросов современной философской мысли. За статью «Основные проблемы теории прогресса», опубликованную в известном сборнике «Проблемы идеализма» (М., 1903), Булгаков получил «оскорбительную» кличку «средневековый мистик», оскорбительную, конечно, только лишь с точки зрения марксистского критика А. В. Луначарского. Ну, разве это на самом деле не средневековый мистицизм, когда мыслитель XX века заявляет о том, что все знания, которые дает вера, богаче и шире тех, которые дает опытная наука и метафизика: «Если метафизика раскрывает границы опытного знания, то вера уничтожает границы умопостигаемого. Вопрос о взаимном отношении веры и умозрения принадлежит к числу наиболее важных и интересных вопросов метафизики. Вспомним здесь учение Якоби, Фихте... в особенности же глубокомысленную теорию познания В. С. Соловьева» (6, с. 51).

Среди основных проблем теорий прогресса Булгаков выделил также проблему этического пантеизма, которая наиболее полное свое развитие получила в философском учении Фихте. Внешне это проявилось в том, что его ригористическая этика требовала всю жизнь человеческую подчинить контролю нравственного закона. «Для Фихте является самым верным, даже основанием всякой верности то, что каждому разумному существу отведено определенное место и имеется в виду его работа, что все в его судьбе является результатом этого плана, что помимо его ни один волос не упадет с его головы... что каждое доброе деяние удастся, дурное терпит неудачу» и т. д. В известном смысле системе Фихте и бытие других людей, а затем и внешнего мира, даже и бытие Бога, все доказывается из необходимости этой идеи нравственного миропорядка; мир существует лишь постольку и для того, чтобы являться ареной для нравственной деятельности. Нетрудно узнать в этом учении Фихте дальнейшее развитие учения Канта о примате практического разума и о нравственном доказательстве бытия Божия» (там же, с. 81).

В целом Булгаков настолько ценил философские системы немецкого идеализма, что в общей оценке философии первой половины XIX века Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля называл философскими гениями, которые не только в области философии свершили свои духовные подвиги, но и в сфере социальных теорий прогресса оказались не менее значимыми, чем такие мыслители, как Сен-Симон, Фурье, Лассаль и Маркс. В статье «Карл Маркс как религиозный тип» Булгаков писал о могучем этическом индивидуализме Канта и Фихте, «дыханием которых был напоен самый воздух Германии 30-х годов».

Весьма характерной чертой историко-философских оценок Булгакова было его постоянное обращение к философскому творчеству Вл. Соловьева при аналитических разборах тех или иных систем немецкого идеализма. Философское миросозерцание Булгакова сущностно восходило к философии всеединства Соловьева, имело с ним общие платонические основания и часто совпадало в оценках немецкой философской мысли XIX века.

Вл. Соловьев, как и Булгаков, формально не относился к русскому духовно-академическому философствованию, а являл собой особый тип светского богословия. Тем не менее Соловьев, хотя и недолго, учился в Московской духовной

академии, проникся ее духом и строим философско-богословских идей. Из всех трех элементов, составляющих феномен русского духовно-академического философствования: платонизма; святоотеческого наследия и немецкой философии — наименее развитым было отношение Соловьева к учению св. Отцов и Учителей Церкви. Таким образом, и Соловьев, и Булгаков в своем общем мирозерцании и отдельными сторонами своего творчества в определенной мере соотносились с историческими традициями русского духовно-академического философствования.

Философское творчество Соловьева было одной из вершин русского платонизма, что в историко-философской науке стало вполне общим местом; отношение же к немецкой философии вообще и к философскому учению Фихте в частности русский мыслитель выразил в своей знаменитой диссертации «Кризис западной философии». Как философ Фихте назван Соловьевым великим из-за того, что сумел в своем «Наукословии» развить принципы кантианской философии в полную и замкнутую систему. «Признав трансцендентальный акт самосознания, выражаемый в положении *Я* есть *Я*, единым безусловным началом всякого познания, он а priori диалектически вывел из него все частные принципы познания. Этим он создал систему чистого субъективного идеализма; ибо для Фихте положение «*Я* есть *Я* не есть только формальный принцип познания» (7, с. 29). Тема «Вл. Соловьев и философское учение Фихте» является очень большой и вполне самостоятельной, и она получит свое освещение в соответствующем месте нашего коллективного исследования. Мы же ее затронули лишь для того, чтобы подчеркнуть связь, хоть и весьма косвенную, Соловьева с русским духовно-академическим философствованием, а также в связи с работой С. Н. Булгакова «Природа в философии Вл. Соловьева».

Философский вопрос онтологической значимости состоял в том, что в западноевропейской философии, начиная с Декарта, создалась иллюзия такого поразительного факта, что природа не существует, что у нее нет живой основы. Пытаясь разобраться в этой ситуации, Булгаков писал: «Природа есть лишь возможность явлений, основа опыта, некоторое, вполне неопределенное нечто, оформляемое познавательными категориями рассудка. Этот тот иррациональный толчок, которым не-*Я* стучится в *Я* в системе Фихте и в некоторых доктринах современного неокантианства» (8, с. 29).

Одной из важнейших работ Булгакова периода его богословствующей философии была «Философия хозяйства». Нет никаких оснований характеризовать ее как всю пронизанную интенциями фихтеанского философствования, но свое отношение к философскому учению немецкого мыслителя русский философ выразил более чем однозначно и полно.

Одной из первых проблем было сознание истории разума в его самосознании и самораскрытии. Особых успехов в этой области истории духа достигли, по мнению автора «Философии хозяйства», Фихте, Шеллинг и Гегель, которые были самыми смелыми представителями интеллектуализма в метафизике нового времени. В этом общем ряду Фихте стоит первым не только из соображений исторической хронологии, но и из соображений сущностного порядка. Булгаков необычайно высоко ценил философское творчество Фихте, выделяя в эволюции

его философского мирозерцания периоды и этапы. Особенно важное значение русский поклонник немецкого философа придавал раннему периоду так называемой «Ich-philosophie». Общую историко-философскую характеристику этого периода фихтеанской философии Булгаков поместил в качестве примечания в своем основном тексте.

В сравнении с нашими общими представлениями о структуре философского текста, примечания Булгакова в «Философии хозяйства» иногда были просто гигантскими. Предлагаем вниманию один из сокращенных вариантов подобных примечаний: «Но и в первый период философия Фихте может быть превращена в абсолютный идеализм, следовательно, в систему вполне интеллектуалистическую, лишь односторонним истолкованием. Основная мысль «Наукоучения» Фихте в том, что в основе познания лежит Я как деяние, акт свободы и самотворчества. Закон тождества, скрепляющий знание и обосновываемый самотождеством Я, сам обосновывается поэтому не в знании, но за его пределами. Знание или мышление, как ни будь оно «чисто», не может само повесить себя в воздухе, закинув для этого веревку в небо — самопорождающее, самозамкнутое мышление, одинаково как Гегеля, так и Когена, одинаково далеки этому идеалистическому прагматизму, обнаруживающему неизбежный hiatus философии».

Выше мы уже отмечали, что для общего мирозерцания Булгакова наибольшее влияние пришло от философского учения Шеллинга, и русский мыслитель сам объясняет, почему при этом он преисполнен высочайшего уважения и к философскому учению Фихте: «Это расширение бытия за пределы имманентного сознания, включение и его самого в состав бытия как его продукт, признание существования целого мира за пределами сознания означало целую философскую революцию, совершенную именно Шеллингом. Подход к ней делал уже Фихте, который оказался вынужденным признать, что существует некая целесообразная деятельность, бессознательный или досознательный интеллект: именно, сознательной деятельности Я предшествует ряд его необходимых и бессознательных самоположений, которые принадлежат, однако, к числу условий сознания и знания. Этим учением уже намечался возможный путь дальнейшего развития, которым сам Фихте не пошел, а пошел Шеллинг» (там же, с. 97).

Еще одно историко-философски интересное фихтеанское примечание Булгакова: «Фихте уже чувствует ложность кантианства именно в пассивности сознания и вместо Я, пассивно созерцающего, ставит Я деятельное. Однако он имеет дело тоже с отвлеченным, а потому мертвенным субъектом, который полагает не-Я лишь как свою границу, но не живет с ним общей жизнью. Это «мир в карманном формате», как ядовито, но справедливо о нем выразился Шеллинг, мир как предмет гносеологических упражнений для Я... Фихтевской концепции столь же глубоко, как и кантовской, остается чужд принцип труда как живой связи между субъектом и объектом, обосновывающей объективность мира. Потому-то фихтевская «absolute That» «не пользуется нимало» и нисколько не выходит из ограды солипсизма, из заколдованного терема субъективизма, в котором Я может грезить, созерцать, становиться перед зеркалом в позе деятельного Я, но остается заключенным за семью замками от мира, как Людмила в замке Черномора» (там же, с. 128).

Таких фихтеанских примечаний в «Философии хозяйства» можно исчислять десятками, и все они философски значимы и любопытны.

Можно вполне набрать достаточно материала для темы «Булгаков как историк философии» в качестве самостоятельного историко-философского исследования. Остановимся на предельно краткой характеристике еще одной работы Булгакова, которая занимает особое место во всем его философском творчестве. Это работа «Трагедия философии», которой русский мыслитель, в определенном смысле, завершает свой чисто философский период и начинает период богословский. Об этом свидетельствует уже один только подзаголовок «Философия и догмат».

Всего «Трагедия философии» содержит в себе более шестидесяти ссылок на различные разделы философского учения Фихте. Помимо этого к основному корпусу текста прилагаются три историко-философских экскурса — о Канте, Гегеле и Фихте. Экскурс о Фихте состоит из двух разделов: I. Изложение идей Наукоучения; II. К критике учения Фихте. Второй раздел, в свою очередь, состоит из трех пунктов: 1. Ich-Philosophie; 2. Не-Я и природа; 3. Фихте и Гегель.

Даже относительное подробное раскрытие фихтеанской темы в «Трагедии философии» внесло бы существенную диспропорцию в структуру всего нашего исследования. По своему общему объему соотношение разделов было бы безнадежно нарушено. Поскольку отношение Булгакова к философскому учению Фихте в общих чертах уже раскрыто, то осталось осветить некоторые подробности, касающиеся стиля и манеры булгаковского философствования.

В этой связи процитируем лишь обобщающий вывод из первого раздела «Экскурса о Фихте». В этом выводе Булгаков суммировал все свои «негации» в отношении к одному из своих любимейших мыслителей в истории мировой философской мысли: «Наукоучение страдает неясностью именно в самом центральном понятии Я (как это с полной ясностью показано Ильиным...) Фихтевский субъект, или Я, есть во-первых, сущее, которому принадлежит всякая реальность, как абсолютной действительности, хотя не принадлежит сознание (странное сближение между Ich-Philosoph'ом Фихте и философом бессознательного духа Гартманом-Древсом); во-вторых, он есть лишь абсолютное стремление, идея, долженствование, дурная бесконечность практического Я, и, в-третьих, он есть интеллигенция, возникающая в абсолютном Я через посредство не-Я и объясняющая эмпирический субъект, который есть настоящий герой "Наукоучения". Соотношение этих субъектов рождает целый ряд неясностей и проблем, но их мы оставляем в стороне, ибо нас здесь интересует не столько имманентное самораскрытие и самокритика фихтеанства, сколько основной его мотив и его религиозно-философский смысл» (там же, с. 507).

Русское духовно-академическое философствование на протяжении всего XIX века очень внимательно присматривалось к немецкой философии, как рационалистического толка (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель), так и иррационалистической направленности философских устремлений Бёме, Баадера, Шопенгауэра и др. Это присматривание вылилось в органическое восприятие одних черт немецкого философствования, с одной стороны, и неприятие, иногда полное, дру-



гих черт и особенностей тех или иных систем и философских учений немецкого идеализма. Эта общая задача русского духовно-академического философствования, если не в частностях, то в целом, вполне совпадала с общими целями и задачами всей русской философии XIX века, во всех ее многообразных проявлениях. Таким образом, решая частные задачи, а именно: выявления историко-философских связей и характеристики отношения русского духовно-академического философствования к философскому учению Фихте, — мы в определенной мере споспешествуем решению задач самого общего плана в рамках задач еще более широкого характера — истории русской философской мысли.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Архиеп. Никанор*. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 1—2. СПб., 1875—1888. С. 69.
2. *Несмелов В.И.* Наука о человеке // Русская религиозная антропология. Т. 1. Вып. III. М., 1997.
3. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. т. 1 (1). М., 1990.
4. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990.
5. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994.
6. *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993.
7. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
8. *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.

## Глава 4

### ОБ ЭТИЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ В РОССИИ В КОНЦЕ XIX—НАЧАЛЕ XX ВЕКА

#### 1

В деле изучения и критического осмысления философии И. Г. Фихте в России конец XIX и особенно начало XX века надо считать наиболее плодотворным периодом. Н. Ф. Федоров и В. С. Соловьев (первый в «Философии общего дела», второй — в «Кризисе западной философии») своими критическими экскурсами в философию немецкого классического идеализма, в частности, в фихтевское наукоучение, создали серьезную и значительную предпосылку для дальнейшего углубленного и полемического осмысления этой системы отечественной философии.

И вот с 1905 года один за другим выходят в свет переводы сочинений немецкого мыслителя\*, появляется перевод специально посвященного ему тома «Истории новой философии» Куно Фишера\*\*, к столетию со дня смерти создателя наукоучения «Вопросы философии и психологии» готовят особый, посвященный ему выпуск журнала\*\*\*, и тогда же, в 1914 году, появляется фундаментальное исследование Б. П. Вышеславцева «Этика Фихте»\*\*\*\*.

\* Это работы И. Г. Фихте: Назначение человека. СПб., 1906; 1913; Основные черты современной эпохи. СПб., 1906; Первос введение в наукоучение // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Сб. 12; Факты сознания. Наукоучение, изложенное в общих чертах. СПб., 1914; Избранные сочинения. Т. 1. М., 1916; Замкнутое торговое пространство. М., 1923.

\*\* Фишер К. История новой философии. Т. 6: Фихте. СПб., 1909.

\*\*\* Вопросы философии и психологии. Кн. 122 (2). М., 1914. — Здесь опубликованы посвященные Фихте статьи следующих авторов: Г. Ланца, Л. Лопатина, Б. Яковенко, И. Ильина, А. Кубицкого. Из специально посвященных философии Фихте статей того же времени надо упомянуть также: Вышеславцев Б. Обоснование социализма у Фихте // Там же. Кн. 95 (5). М., 1908; Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего // Там же. Кн. 111 (1)—112 (2). М., 1912; Ланц Г. Свобода и сознание (к столетию со дня смерти И. Г. Фихте) // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 1.

\*\*\*\* Вышеславцев Б. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.

В предисловии к переведенным в 1916 году «Избранным произведениям» Фихте редактор тома Е. Н. Трубецкой пишет, что пришло время, понуждающее более, чем когда-либо, считаться с построениями этого философа и трудиться над разрешением поставленных им проблем. Несомненно, есть множество причин сосредоточить внимание именно на данном учении, и среди них — требование эпохи, выдвигающей «очередную задачу». Этим определяется значение учения Фихте и для немецкой жизни, где в конце XIX века зарождается неофихтеанство (часто под именем неокантианства), и для отечественной философии, когда приобретает совершенно исключительный интерес вопрос о перенесении акцента у самого Фихте с гносеологических проблем на этические, пафосом которых, т. е. моральным воодушевлением, пронизана, впрочем, вся его философия, что весьма созвучно и русской философии, нравственный характер которой составляет доминирующую ее черту.

## 2

Круг научных ориентаций Фихте охватывал, в отличие от Канта, исключительно гуманитарную область. Бытие, которое он строит, имеет, по мнению Г. Ланца, исключительно этический характер; объектом человека он считает только человека; единственное бытие, которое он признает и понимает, есть бытие этического индивидуума и его социально-этических отношений; в конечном счете и абсолютное бытие всегда имеет для него этическое значение. «Все, что не относится к области этики и ее обоснования, кажется ему абсолютным ничтожеством, вообще «ничем»; так он и определяет природу, — как «ничто, изображенное как ничто»\*. Этот взгляд на этическую направленность учения Фихте (но не на отношение его к природе) разделяет с Г. Ланцем Б. Вышеулавцев: «Идеализм Фихте есть этический идеализм, ибо весь мир для него концентрируется в этической идее, все задачи ведут к одной и решаются в одной — в бесконечной задаче истинно-добраго\*\*.

И. И. Лапшин прямо заявляет об этических стремлениях как коренном, определено признаваемом самим Фихте, источнике его философского творчества, ссылаясь на его слова о неотделимости моральной стороны личности от развиваемых ею взглядов: «какую философию выбираешь, зависит от того, что ты за человек»\*\*\*. В его глазах, продолжает Лапшин, познание так тесно сплетено с поступками, что отступление от норм поведения должно повлечь за собою и невозможность «закономерного познания». Фихте оказывается даже ригористичнее в отношении к моральному закону, чем Кант, ставивший познание к

\* Ланц Г. Бытие и знание в философии Фихте // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 122 (2). С. 279.

\*\* Вышеулавцев Б. Этика Фихте. С. 128.

\*\*\* Фихте И. Г. Первое введение в наукознание (1797) // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Сб. 12. С. 34; Лапшин И. И. Иоганн Фихте и его философия // Фихте И. Г. Назначение человека. СПб., 1913. С. 6.

подчиненное отношение к категорическому императиву, но не отрицавший при этом возможности познания вне нравственности. «Фихте идет дальше и допускает самую возможность знания лишь под условием допущения нравственных норм» \*.

На чем основывает свои заключения Лапшин? В «Назначении человека» Фихте утверждает, что знание не может обосновываться в самом себе и доказывать само себя, ибо доказательство будет уходить в бесконечность. Для утверждения в знании нужно то, что поднимает наше знание на степень достоверности и убеждения. Без этого знание было бы одним только обманом. Убеждение создается не рассудком, а настроением и волей. Таково личное убеждение Фихте: «Если только воля бесповоротно и честно направлена на добро, разум сам встанет на сторону истины. Если же развивается разум, а воля остается в пренебрежении, то возникает только готовность мудрствовать и умствовать в абсолютной пустоте... Только совесть дает основу истине. То, что противоречит совести и возможности и решению следовать ей, несомненно ложно» \*\*.

### 3

Совесть настораживает нас в отношении к просветительскому требованию свободы мысли. Что может означать свободомыслие? Вольнодумство? Мыслить что захочу и как захочу? Или подчиниться блужданиям случайно залетевшей в голову мысли? <sup>1</sup> Разве не важнее мыслить должное и мыслить как должно? Говоря, что думаешь, не следует ли при этом еще и думать, что говоришь?

У рассудка, говорит Фихте, имеется «высокое назначение», он дан нам «для великой цели», и ради нее мы должны его развивать. И это в нашей власти; «Я знаю, что я вовсе не вынужден предоставлять моим мыслям слепо и бесцельно блуждать», «знаю, что не слепая необходимость навязывает мне определенную систему мышления и не пустая случайность, играющая моим мышлением»; «от меня зависит — лишиться ли благодаря умствованиям чутья истины, или же отдаться истине со смирением верующего». «Мое мировоззрение, характер развития моего рассудка так же, как и предметы, на которые он направлен — все это вполне зависит от меня самого» <sup>2</sup>.

Здесь рассудок, мышление — определенно предмет этического, а не гносеологического подхода. Фихте говорит об ответственности за свои мысли, за их направление, говорит об этическом видении и этической оценке мышления: «Правильный взгляд — заслуга; извращение моей познавательной способности, отсутствие мыслей, затемнение и заблуждение этой способности, неверие — проступок» <sup>3</sup>.

Как устремить мышление по верному пути? «Существует только один пункт, — говорит Фихте, — на который я непрестанно должен направлять все мое размышление: как должен я поступать и как целесообразнее могу я выполнить это должное. Все мое мышление должно иметь отношение к моей деятельности, и должно признаваться, хотя и отдаленным средством для этой цели,

\* Лапшин И. И. Иоганн Фихте и его философия. С. 11.

\*\* Фихте И. Г. Назначение человека. СПб., 1913. С. 131—132.

для деятельности; вне деятельности мышление только пустая бесцельная игра, потеря силы и времени, извращение благородной способности, данной мне для совершенно иной цели». И далее: «Если я буду искать только то, что я должен искать, то я найду; если только я буду спрашивать о том, о чем я должен спрашивать, то я получу ответ»<sup>4</sup>.

Фихте берется установить само наукоучение в этические рамки и выразить его в этическом измерении. Это интеллектуальное построение не стремится подменить саму жизнь, оно довольствуется отображением жизни — не всякой, а достодождной, той, которая заслуживает названия подлинной жизни, и в этом смысле положения наукоучения «не подходят к действительной жизни», т. е. к такой, которая несоизмерима *должному*. А *должное*, *долг* — центральное понятие этики Канта и наукоучения, ориентированного на этику. Наукоучение — «это, собственно говоря, только мысли о мыслях, которые имеешь или должен иметь, положение о положениях, которые должно освоить, изречение об изречениях, которые должно изречь для себя»<sup>5</sup>.

Давая науку о нравственности, эта философия не притязает на то, что сделать не может: она не может сделать человека добродетельным, так же как не может сделать его мудрым или благочестивым. Чтобы мысли о добродетели перешли в действительную добродетель, они должны быть сначала *пережиты*. Поэтому, хотя Фихте и требует, чтобы его философией обладал каждый, кто занимается наукой или имеет дело с воспитанием человечества, управлением народом или народным образованием, но он против сведения образования и воспитания к просвещению одного только рассудка: хорошие рассуждения о долге не заменят выполнение долга. Да и наукоучение — это только идейная основа «правильной жизни» и нравственной деятельности, ведь целью является жизнь, а не «спекуляция» (умозрение), эта последняя есть только средство.

После столь же резкого разгораживания науки о нравственности и конкретной жизни Вл. Соловьев, однако, тут же смягчал их разведенность. В предисловии ко второму изданию «Оправдания добра» он отстранял нравственную философию «от всякого руководства частными лицами через установление каких-нибудь внешних и безусловно определенных правил поведения». Проповедовать добродетель и обличать порок — для простого смертного это занятие «не только праздное, но и безнравственное», потому что оно предполагает «несправедливое и горделивое притязание быть лучше других». Если в этой книге, — продолжает Соловьев, — покажется что-либо похожее на такую «мораль», то пусть это будет отнесено к случайной оговорке. Но тут же он добавляет, что сам же во время писания книги «иногда испытывал от нее нравственную пользу», и надеется, что его труд «не останется вовсе бесполезным и для читателей». Мы увидим, что и Фихте делал в том же направлении поправку в пользу своего наукоучения, и с горделивыми притязаниями на значительно большую его роль, нежели быть «отраженным» и «средством».

Теоретик государства и права Б. Н. Чичерин в своей «Истории политических учений» указал не просто на этический смысл фихтевского учения, но *этиконцентрический*, и потому «односторонний» характер его. Особенно от-

носил он это к позднему учению немецкого философа, которое наш критик, по-видимому, готов был упрекнуть аж в *этическом абсолютизме*<sup>6</sup>.

Поскольку в других случаях очень часто подвергают нареканиям в том же самом и русскую мысль, то следовало бы при этом уяснить, что собственно имеется в виду. Ведь подход *sub specie aeternitatis* в этике, как и в метафизике, и в эстетике и т. д., не есть абсолютизация, — Абсолют не подменяется, он остается сам по себе. Ни добро, ни истина, ни красота, рассматриваемые «под формой вечности», как они есть в Абсолюте, не ставятся тем самым на его место, не заменяют его собою, Абсолют остается Абсолютом. Если есть абсолютные нравственные требования, то они таковы не сами по себе, а в силу обоснования их в самом Абсолюте, в силу причастности ему. Нет этой причастности — и категорический императив Канта либо сам становится Абсолютом (возводится из категорического, строгого, в безусловный ничем и, далее, в «абсолютный»), либо бессильно повисает в воздухе: нет веры в Абсолют — недействительными становятся и безусловные повеления и категорические запреты, разрушается мораль, вырождаясь в пустое доброхотство, лишь субъективное и легко переходящее в ханжество и лицемерие, дерзко отбрасываемое затем, как ненужная маска, воистинствующим морализмом: «нет Бога» — значит, «все дозволено». Категорический императив неспроста вызывал в России недоумение и настороженность<sup>7</sup>.

#### 4

Фихте развивал свое учение в условиях глубокого духовного разрыва западного человека с нравственной общностью, с общинным сознанием, с ценностями традиционного быта — они уже переставали почитаться за ценности, представлялись обузой для нового, индивидуалистического сознания; от них оно вовсе отрешается, меняя прежние положительные оценки на отрицательные, плюсы на минусы и минусы на плюсы. Для Фихте это было проявлением духа времени, характерной чертой той эпохи.

В «Основных чертах современной эпохи» (1806) он относил свое время к «эпохе освобождения», освобождения и от внешнего авторитета, и от «господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме»; это — эпоха абсолютного равнодушия ко всякой истине, эпоха «полной разнузданности», игнорирующей какое бы то ни было руководство, — «состояние законченной греховности». Это — «эпоха пустой свободы», в ней жизнь индивидов как таковых определяется природным влечением к самосохранению и собственному благополучию. «В области нравственности она, — продолжает Фихте об этой эпохе, — признает за единственную добродетель преследование собственной пользы, и самое большее, что она к этому добавляет (отчасти видимости ради, отчасти же по непоследовательности), это — деятельность в пользу других, разумеется, когда это не противоречит нашей собственной выгоде, а единственным пороком она объявляет упущение собственной выгоды. Она будет утверждать и — ко всякому возможному поступку ей не трудно будет доказывать, что так действительно думали и действовали все люди, когда-либо жившие и живущие

теперь, и что в человеке вообще нет иных побуждений, кроме своекорыстных; при этом она будет сожалеть о тех, которые предполагают в человеке еще что-нибудь другое, как о жалких глупцах, не знающих еще мира и людей»<sup>8</sup>.

Жизнь в единстве с родом и эгоизм переоцениваются. Нравственное учение этой эпохи всюду «представляет предмет в противоположном истине виде и делает единственной добродетелью то, что в действительности есть единственной пороком, а единственным пороком — то, что на самом деле есть единственная добродетель»<sup>9</sup>. И далее у Фихте эта эпоха изображается «высокомерно взирающе сверху вниз на тех, кто грезя о добродетели, упускает наслаждения, и довольною тем, что сама она — выше таких вещей и не позволяет навязывать себе ничего в этом роде... И самое высокое и утонченное, что в конце концов ощущает тот, кто старательно заботился о своей выгоде и отстоял ее, несмотря на множество препятствий, есть восторг по поводу собственной пронырливости»<sup>10</sup>.

Комментарии ко всему этому были бы излишни — и во времена чтения немецким философом лекций, из которых приведены выдержки; и во времена «Вех», когда наши отечественные мыслители, ошарашенные падением нравов среди интеллигенции, неспроста обратили взоры к Фихте; и в нынешнее время, когда беспредел празднует свою презентацию, свой ведовский шабаш.

Похоже, что своим наукоучением Фихте стремился обосновать и утвердить в тех условиях Германии (и шире: для всего западноевропейского общества) этический настрой сначала хотя бы в индивидуалистической форме, ибо мораль, хоть какая, даже в таком подорванном виде, даже болезненно извращенная, все же еще мораль, а не отсутствие ее, не полный упадок и деградация<sup>11</sup>.

Когда мир общности, общий нам всем мир уходит или теряется из виду, дух обращает взор на себя, углубляется в субъективный мир. Фихте откликается на этот процесс и выражает его философией самосознания, принципом я. Наукоучение не только провозглашает себя теоретическим обоснованием практической философии, философии свободы (прежде всего моральной), но и стремится реализовать себя в этической практике, а практика эта подразумевается в первом периоде фихтевского философствования как индивидуалистическая и субъективистская: никаких «внешних» источников, ничего привходящего! Всё только «из себя».

«Кто в своем мышлении совершенно оторвался от всякого чуждого влияния и в этом отношении вновь создал самого себя из самого себя, тот, без сомнения, не будет извлекать максимы поведения оттуда, откуда он отказался извлечь максимы знания. Он, без сомнения, не будет больше допускать, чтобы его отношения относительно счастья и несчастья, чести и позора создавались под невидимым влиянием мирового целого, и не допустит увлечь себя тайным течением его; но он будет двигаться сам и на собственной почве искать и порождать основные импульсы этого движения»<sup>12</sup>.

Здесь «свое» — это «свое» замкнутого в себе, уединенного индивида, отрешенного от природного и человеческого мира. В данной связи Н. Ф. Федоров не без основания помещает Фихтево наукоучение в ту традицию, в которой индивидуальное самосознание лишь замыкается в себе и отторгается от

всего мира: «*Познай самого себя*» не верь, следовательно, отцам, т. е. преданию, не верь свидетельству других, или братьев, знай только себя, говорит демон (Дельфийский или Сократов). «*Познаю, следовательно существую*», — отвечает Картезий, т. е., поясняет Фихте: «*Я познающее и есть существующее; все же прочее есть лишь познаваемое, т. е. лишь мысленное, следовательно, несуществующее*». Итак, «*возлюби себя всей душою твоею, всем сердцем твоим*», — заключают Штирнер и Ницше, — т. е. *найди в себе себя, будь единственным и ничего, кроме себя, не признавай*»<sup>13</sup>. Наукоучение, по крайней мере, как оно представлено в первой его системе, не может не создать впечатления, что это индивидуалистическое и субъективистское построение. И в самом деле: «Обратись к себе самому, — призывает Фихте, — отвори свой взор от всего, тебя окружающего, направь его на твой внутренний мир — вот первое требование, предъявляемое философом к своему ученику. Здесь речь идет не о том, что вне тебя, но только о тебе самом»

Только после мировоззренческого кризиса 1800 года, когда Фихте пришел к окончательным неумолимым выводам из принятого им направления мысли, когда в принципе исчерпал индивидуалистическую точку зрения, довел ее до полемически заостренных против нее же и оспаривающих ее антитезисов, на этом вот диаметрально противоположном полюсе началось у философа возвращение, приближение к действительной его исходной точке, более изначальной, к общинному мышлению, которое должно было бы стать и завершением, возвращением на круги своя. Так, подобно блудному сыну, блудная мысль возвращается в родные пенаты.

## 5

В 1800 году в развитии фихтевского мировоззрения неспроста обозначен исследователями (в частности Л. М. Лопатиным, Б. П. Вышеславцевым) как *переломный*. В этом году, наряду с «Назначением человека», Фихте пишет «Ясное, как солнце...». Здесь ясно видно еще умонастроение первого периода, сквозь новый взгляд еще просвечивают и выпячиваются острые углы субъективного идеализма и индивидуализма. Фихте еще хочет, чтобы всякая целостность строилась и вращивалась не просто из самой себя, но из отторженности от всего, из уединенности, из узко понятой самости. Нечего искать сознания до сознания. Нет вселенной до вселенной. Ничто действительное и самостоятельное не формируется из «другого», от которого как раз и надо отрешиться, абстрагироваться, отмежеваться. От прошлого (от традиции), от авторитетов (религиозных, просветительских) надо отказаться как от внешнего, чуждого себе, нарушающего внутреннюю интегрированность и порождающего неуверенность в себе, сомнения, раздвоенность души.

Ясно, как солнце, освещает Фихте сущность этого своего воззрения: людям надо решиться доверять своим глазам, а между тем они осведомляются у своих соседей и у предков о том, что же они сами, собственно говоря, видят, и благодаря этому их недоверию к самим себе увековечиваются заблуждения. Наукоучение



же освобождает от этого недоверия к самому себе. «Благодаря наукоучению ум человека приходит в себя и к себе самому и покоится отныне на самом себе, отказывается от всякой чужой помощи и овладевает полностью самим собой, подобно тому как танцор владеет своими ногами или борец своими руками»

К сожалению, первая система наукоучения Фихте (1794) зачастую служила для исследователей не столько подмостками, сколько препятствием углублению во вторую его систему (наукоучение 1804 г.), выправляющую огрехи (субъективизма и индивидуализма) первой и по этическому своему содержанию более насыщенную и конкретную, чем та, ранняя. Критика первой системы наукоучения (Шеллингом, Гегелем, потом марксизмом) была справедливой и основательной, но, по существу, не выходила за рамки критики субъективизма, этого — при всей его мудренности — поверхностного пласта фихтеанства, и относила позднейшую его систему скорее к отступлению от первой, чем к развитию в более высокую.

«Но Фихте, — возражает его критикам Вышеславцев, — ...начал борьбу с субъективизмом еще в первом наукоучении и блестяще завершил его преодоление в наукоучениях 1801 и 1804 года. Стремлений освободиться от субъективизма, заложенных еще в первом наукоучении, Шеллинг не заметил, а наукоучение 1801 и 1804 г. он не читал... Только потому переход от первого наукоучения к идеям, развитым в "Anweisung zum seligen Leben" 1806 г. [«Наставление к блаженной жизни». Лекции, изданные в 1809 году. — В. П.] мог ему казаться не имманентным развитием, а странным скачком, заимствованием чужих точек зрения»<sup>14</sup>.

Обычно наукоучение 1794 года считают оплотом субъективного идеализма, и так оно излагается почти во всех историях философии. Однако уже в нем Вышеславцев замечает постоянное стремление Фихте отмежеваться от субъективного идеализма, который он противопоставлял как догматический идеализм догматическому реализму. Он настаивал, что в объяснении познания и действия нельзя начинать ни с объекта, ни с субъекта, а только с акта противопоставления их: это и будет критический идеализм. Такое решение прошло для исследователей незамеченным. Более того, наукоучение 1804 года, где у Фихте содержится действительное, выражаемое термином идеал-реализм (или реал-идеализм), преодоление субъективизма и идеализма, осталось, по свидетельству Вышеславцева, «непонятым и неоцененным, равно как и вообще второй период его философии (а следовательно и самое важное в его системе: преодоление идеализма)». Задачу философии Фихте видит в том, чтобы свести противоположность субъекта и объекта к *абсолютному единству*, и наукоучение 1804 года полагает Абсолютное не в *вещи* и не в субъективном знании, а в единстве того и другого.

Б. Н. Чичерин еще раньше, в «Истории политических учений» (1874—1877) обозначил вехи, послужившие надежными ориентирами в деле освоения фихтеанства в рассматриваемый период его развития, в продвижении к все более адекватному его постижению. От первого периода в развитии своего учения Фихте перешел ко второму, совершенно отрекшись от индивидуалистической точки зрения и став «на чисто нравственную почву»; вместе с тем от субъективного идеализма он перешел к объективизму<sup>15</sup>.

Правота против субъективизма (действительно подхваченного некоторыми позднейшими, не одними только чисто философскими течениями, апеллировавшими к Фихте) не была правотой против Фихте. Свое представление о наукоучении критика отождествляла с существенным содержанием этого учения в целом и в нападках на Фихте. что называется, ломилась в открытую дверь.

Удручающим обстоятельством для самого Фихте было то, что его система с самого же начала оказалась понятой превратно, принятой за стремление весь мир выудить из человеческого Я, или из его отвлеченно взятой кожурой, и таким образом совершенно бессмысленной в глазах его создателя, хотевшего сказать совсем иное. И что было особенно ужасно для Фихте, это то, что даже наиболее близкие ему по духу мыслители (Шеллинг, Гегель) сделали, по словам Б. В. Яковенко, «жертвами того же самого недоразумения»<sup>16</sup>. Вторая система наукоучения оказалась незаслуженно преданной забвению, между тем как она — это стал убедительно доказывать Б. Вышеславцев — «бесконечно глубже и мощнее первой»<sup>17</sup>.

## 6

Проникновение в позднейшее творчество немецкого философа и вдумчивое осмысление его позволяет русскому исследователю настаивать, что в области этики Фихте глубже, фундаментальнее и современнее Канта, что он не превзойден ни Шеллингом, ни Гегелем в этой сфере, составляющей его родную стихию, что «из классиков немецкого идеализма он дал больше всего для построения этической системы, могущей властвовать над настоящим и будущим»<sup>18</sup>.

Этим, говоря вкратце, и объясняется пристальное внимание именно к фихтеанской этике. Вышеславцев берется подойти к вопросу с точки зрения «самого широкого и самого современного понимания системы Фихте», отстранить все ошибочные течения этой системы, чтобы уяснить глубокую мысль, скрывающуюся за ними. Он стремится сомкнуть предельные напряжения этического идеализма Фихте (например, его «конкретный идеализм») с русской мыслью (Вл. Соловьева, С. Н. Трубецкого). Исследователь продолжает уже давно усиливавшуюся тенденцию в подходе отечественных мыслителей к фихтеанству: сосредоточение на этической проблематике. Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев, Л. М. Лопатин еще заняты преимущественно критикой *гносеологии* Фихте. Но уже Федоров ведет эту критику определенно с этической позиции, преобразуя абстрактное (каким оно выглядит в первой системе наукоучения) отношение «Я—не-Я» и свойское «я—ты» (возводимое им затем в «я—мы», и далее до отношений общинности и соборности). Соловьев принимается за неразрешенную у Фихте проблему множественности, свободного единства, нравственной общности. Собственно этическую проблематику этого учения ряду русских мыслителей приходится прямо-таки вылушивать и воссоздавать. Пожалуй, наиболее тщательно и всесторонне это проделано в работе Вышеславцева «Этика Фихте». О трудностях подобного реконструирования не до конца проясненных самим Фихте мыслей верно замечает И. А. Ильин (собственное продвижение

которого от педантично-геллертерского анализа гносеологической проблематики Фихте в статье 1912 года к проблематике нравственной — в следующей, ему же посвященной статье 1914 года, также весьма симптоматично). Ильин объясняет непонятость Фихте современниками в его опытах создать нечто вроде «религии совести» склонностью к логическому созиданию, в силу чего порождалась видимость, будто Фихте намеренно стремится упрятать живую совесть в непроходимом лесу метафизических хитросплетений.

Но извлечь искомое из этих метафизических хитросплетений все же можно. Да и сам Фихте ориентирует себя на то, чтобы как-то постичь в себе собственную *изначальную* интуицию, выявить для себя свою установку сознания, понять себя в корне, стараясь охватить свою науку в ее «первоисточнике», уловить не одну только внешнюю систематическую форму, но и самую *суть знания*, ту, на которой «только и основывается то, что имеет место: знание, убеждение, непоколебимость сознания»<sup>19</sup>.

Б. Яковенко попытался подойти к пониманию наукоучения от личностной установки ее творца, памятуя, что для Фихте, как он сам заявляет, его философская система сращена с душевным складом ее создателя, что она — не мертвый скарб, который можно по произволу либо выбросить, либо оставить, но проникнута духом ее творца<sup>20</sup>.

Из такого проникновенного подхода Яковенко вынес для себя нечто исповедально «чрезвычайно близкое и знакомое»: «Да, мы знаем, хорошо знаем то, что раскрыл в своей философии Фихте! Да, его мысль уже гласила устами Сократа, рекшего: „Познай самого себя“, и она же объяла когда-то весь мир и проникает теперь нас, благодаря великой нравственно-религиозной проповеди Христа!.. Ибо, действительно, Фихте дал философски-систематическое изложение тому, что у Сократа и переживалось и было дано в виде философского диалога, философской майевтики, а у Христа вылилось в проповедь действенного преобразования души человека и человечества. *Наукоучение Фихте есть метафизическая разработка христианского убеждения в действительности истины и в истинности подлинного действия*». В этом «подлинно-спекулятивном обосновании» христианской идеи Яковенко усматривает то «великое значение», в котором наукоучение «не было до сих пор постигнуто, в котором постигнуто должно быть и в котором теперь [в 1914 году. — В. Л.] через сто лет после смерти великого философа, как бы во исполнение его собственных слов, оно, по видимому, начинает постигаться»<sup>21</sup>.

Сквозь сухие умозрительные конструкции фихтевских построений Б. Яковенко прозревает жизненную и духовно преобразующую направленность наукоучения. Оно служит преодолению и преобразению не соответствующих внутренней сущности жизни, внешних ее форм. «*Через наукоучение должна впервые раскрыться и стать возможна настоящая жизнь, жизнь свободная и разумная*»<sup>22</sup>. Наукоучение для самого Фихте — никоим образом не сухая спекуляция, оно все-таки чему-то научает и само действует, а не только «отражает» оно есть «преобразование, возрождение и обновление духа в его наиглубочайших корнях, установление некоторого «нового мира во времени». Оно «создает новое бытие». И наукоучение представляется Яковенко «не только учением о

знании, но одновременно учением о жизни, учением о блаженстве и учением о мудрости»<sup>23</sup>.

Расставляя акценты, можно сказать, что подход И. Ильина имманентен чувствованию Фихте, подход Б. Яковенко — личности его, а подход Б. Вышеславцева — мысли немецкого философа. Что не имманентно самому построению наукоучения, в особенности его этическому содержанию, так это, по Вышеславцеву, прежде всего схоластическая, устаревшая и часто просто неудачная форма «дедукции», освобождение от которой только и может сохранить жизненность и ценность для настоящего и будущего философии. Вышеславцев понимает наукоучение как посланную нам по почте эпох весомую и ценную историческую посылку, которую надо распечатать, вскрыть, выбросить в мусорную корзину сослужившую свою службу упаковку, которая хороша была для транспортировки, но не для нашего пользования, извлечь дары философа и расставить их — не так, как они уложены, а в ином порядке, приличествующем жилищу, в которое они приняты, включить их в новое расположение, в новую систему ценностей, кое-что, может быть, изменив и подправив и в ней, и в них.

Пока одни исследователи продолжают устранять ошибки и расчищать разного рода привнесения и наслоения, прикрывающие и затемняющие путь к сердцевине фихтеанства, к истинному его смыслу, другие, не дожидаясь завершения этой работы, сразу же приступают к разработке уже обнаруженных в учении Фихте жизненных и животворных идей, в уверенности, что поток развития мысли «смоет до конца все, что было временного в его создании»<sup>24</sup>. Если Вышеславцев достигает самой сердцевины фихтевского мироощущения многотрудными усилиями по расчистке наносного, запутанного, противоречивого содержания на путях методичного рационального анализа и постепенного проникновения в потаенные родники, питающие творчество немецкого мыслителя, то И. Ильин приходит к такому же результату как бы с первого же приступа.

И. А. Ильин известен своими успешными и плодотворными попытками постичь философию Гегеля из некоторого рода изначальной интуиции, заложенной в основе гегелевского системосозидания. Но этот подход он применил сначала к изучению философии Фихте. В своей статье «Философия Фихте как религия совести» (1914) он выражает уверенность, что «В основании всякой истинной философии лежит некоторый непосредственный духовный опыт, связующий ее с подлинной предметной областью и содержательно питающей ее корни»<sup>25</sup>. А в еще более ранней статье 1912 года, также посвященной Фихте, И. Ильин писал о необходимости соответствующего имманентного подхода, чутья, интуиции для проникновения в ту или иную систему: «Для понимания наукоучения, как и вообще классических философских произведений прошлого, необходимо выработать особое, приспособленное к существовавшей тогда атмосфере философских исканий *чувство*, которое только и может помочь целостному восприятию учения»<sup>26</sup>.

Кто заводил знакомство с учением Фихте сначала по учебникам или по курсам истории философии, будет немало удивлен смелостью полагания *совести* в основу его миропонимания, в сам корень его познавательной способности, его абстрактных размышлений и логических выкладок. А Ильин настаивает:

«Именно совесть есть тот божественный голос, реальная сила которого потрясла душу Фихте и содержание которого раскрыло ему сущность человека и мира»<sup>27</sup>. У Фихте и в самом деле можно найти прочную изначальную этическую установку сознания, непреклонный, неколебимый настрой души. «Голос из глубины моего существа, — исповедуется он, — которому я верю и ради которого я верю во все другое, во что я верю, повелевает мне действовать не только вообще. Последнее невозможно»<sup>28</sup>.

Вера в непреложную реальность, т. е. в непремennую реализуемость вполне определенного правого и властного веления совести у философа подстать религиозной вере: «Этот голос моей совести повелевает мне в каждой стадии моего существования как именно я должен поступать в этой стадии и чего я должен избегать; он сопровождает меня во всех обстоятельствах моей жизни и высказывает одобрение моим действиям. Он непосредственно создает во мне убеждение и с непреодолимой силой вырывает у меня согласия своему мнению; невозможно с ним бороться. Прислушиваться к нему честно и свободно, без страха и умствований повиноваться ему — вот мое единственное назначение, вот в чем вся цель моего существования... Я не могу не признавать реальности, которую эти веления совести создают, не отрицая в то же время своего назначения. То, что я должен повиноваться этому голосу, непосредственно истинно, без всяких дальнейших исследований и обоснований; это истинное изначальное основание всякой другой истины и достоверности»<sup>29</sup>.

Примечательна и другого рода конкретизация (по сравнению с абстрактным категорическим императивом Канта) или, скажем, по-другому, преломление и актуализация этического учения Фихте, сопутствовавшая, может быть не случайно, кануну и началу войны Германии, отстаивающей свою независимость, против наполеоновских войск. Горечь поражений кое-что модифицирует и выводит на передний план в воззрениях философа. Он испытывает жгучую жажду завещанного Кантом «внутреннего переворота», нравственного возрождения не только для себя и для отдельных личностей, но и для измельчавшего, погрязшего в эгоизме современного ему немецкого общества. И. И. Лапшин замечает в Фихте — и это характерная для русской мысли чувствительность к нравственным аспектам изучаемого мировоззрения — зов и даже принятие в обязанность «пробуждать в других добрым примером идею долга и нравственное самосознание», и притом в отношении не только к отдельным лицам, но и к обществу<sup>30</sup>. Совесть приобретает уже не только индивидуальный, но также и ярко выраженный общественный и исторически конкретный характер, диктует, что именно надо делать соотечественнику здесь и теперь, при данном стечении событий, не тому или иному только, но каждому из немцев и всем им вместе.

В «Речах к немецкой нации» (1808) Фихте превращается из космополита в горячего патриота. Сто лет спустя смещение акцентов на непосредственно этические проблемы как тенденция намечается соответственно и в подходе к предметной области учения Фихте у русских мыслителей в начале XX века по сравнению с XIX столетием. Это есть вместе с тем, как уже сказано, и более глубокий слой данного учения, и все нами принятые далее во внимание ис-

следования ориентированы на соответствующее углубленное прочтение немецкого философа. Оно же есть одновременно и русское прочтение.

7

Б. Яковенко настаивает на едва ли не изначальной антисубъективистской направленности наукоучения, оно (ссылается он на Фихте) никогда не соглашалось с тем, что эмпирическое Я является его принципом, — такое Я есть лишь индивидуальная личность каждого человека, а не принцип наукоучения, не чистое Я. Яковенко находит подтверждение тому в одном из писем 1795 года к Якоби, где Фихте выражает беспокойство и возмущение «индивидуалистической» интерпретацией своего учения: «Мое абсолютное Я, очевидным образом, не есть индивидуум, как объяснили меня оскорбленные царедворцы и сердитые философы, чтобы всучить мне позорное учение практического эгоизма. Но индивидуум должен быть выведен из абсолютного Я»<sup>31</sup>.

А. Кубицкий определенно смотрит на учение Фихте как на целостную этическую концепцию и обозревает всю ее от начала до конца под этим углом зрения, — всю, включая первую систему наукоучения, как необходимое трансцендентальное обоснование последующего этико-религиозного воззрения, в свою очередь предполагающего и требующего именно такого обоснования. «Как теоретическое Я предполагает с необходимостью Я практическое... так точно практическое Я возможно лишь в предположении Я чистого, и это Я есть по отношению к Я практическому абсолютное требование, категорическое “Ты должен!”, императив, обязательность которого есть, таким образом, необходимое конечное звено в общей системе принципов»<sup>32</sup>.

Г. Ланц, в пополнение представления о принципиальной целостности фихтевского учения, присоединяет к этой характеристике момент целостности как развивающейся во времени и синтезирующей (как это одновременно с Фихте обнаруживается и у Шеллинга) распавшиеся направления реализма и идеализма, у ряда последующих философов снова расходящиеся и противопоставляемые друг другу под новыми названиями.

Ланц старается доказать, что система Фихте является принципиальным слиянием идеализма и реализма, т. е. таким единством, для которого каждое из этих направлений представляет только часть истины, только ступень к полноте ее, и каждое в своей тенденции к абсолютному господству оказывается ошибочным. Фихте на протяжении всей своей философской деятельности, как считает Ланц, боролся против этой ошибки, против одностороннего утверждения правоты одного из этих направлений: «Как идеализм, так и реализм являются для него как бы уже превзойденными точками зрения; он стоит выше них; они перестают быть для него противоположностями; он признает истинность каждого из них, но в то же время доказывает его недостаточность»<sup>33</sup>.

Ланц опирается на сравнительно мало изученные до того времени, но в системообразующем смысле важные произведения последних лет жизни философа, в которых его позиция по этому вопросу приобрела наибольшую ясность и последовательность. С 1801 годом исследователь связывает своеобразный и во

многих пунктах отклоняющийся от прежних воззрений период, открывающийся в творчестве Фихте: «Здесь именно впервые была им осознана и ясно выражена реалистическая сторона его системы, тогда как первый период еще вполне проникнут односторонним идеализмом сознания»<sup>34</sup>.

Неверно будет утверждать, что перемещение «центра тяжести» в отечественном фихтеведении ко второму периоду означало забвение первого варианта наукоучения и утрату интереса к гносеологии. Это хорошо видно на примере экскурсов С. Булгакова в фихтеанские проблемы в середине 20-х годов: он как бы соединяет в своем исследовании логико-гносеологический подход Вл. Соловьева и этико-религиозный тип подхода Н. Ф. Федорова. Следуя первому, Булгаков увлекается (пожалуй, даже чрезмерно) логическими схемами (фихтевскими и собственными) в своей работе «Трагедия философии», но в ней же он вместе с тем критикует фихтевский взгляд на отношение Я и не-Я как взгляд сугубо логический и критикует его, вслед за Н. Федоровым, с точки зрения христианского учения о св. Троице, не находя в наукоучении места ни отношениям «я—ты—мы», ни сыновне-отческим связям и отношениям, заложенным в Троице<sup>35</sup>.

Освоение уже первой системы наукоучения, притом именно как гносеологии, предпринятое в статье И. Ильина «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего» (1912) помогло осмыслить нечто не улавливаемое прежде трактовками этого учения как «субъективистского». Определенные недоразумения появлялись здесь отчасти из-за особенностей самого вперяющегося в него взгляда, отделяющего знаемое от знающего. Отделение и противопоставление их проецировалось и на Фихте, и ему приписывался такой же образ мышления<sup>36</sup>.

И. Ильин указывает здесь на заблуждение относительно наукоучения и исправляет ошибочное мнение о нем: «Знание есть знание о мире и рассматривается у Фихте в этом первоначальном единстве. Знание о знании и знание о мире не оторвались друг от друга, не дифференцировались в представлении философа; нельзя было рассматривать знание отдельно... и познаваемый мир отдельно, но лишь вместе, как неразложимый одночлен. Поэтому всякое суждение о знании есть у Фихте суждение о знании мира (конечно, в его общих основных свойствах и категориях), и, следовательно, о мире; и всякое суждение о мире есть суждение о знаемом мире, и следовательно, о знании»<sup>37</sup>.

Мы можем лишь *фривольно*, но не *свободно* мыслить, о рассуждать о том, чего не знаем. Судить свободно, значит судить со знанием предмета («со знанием дела»). Рассуждения того, кто не знает, о чем говорит, не принимаются всерьез<sup>38</sup>. Обобщенный взгляд Ильина на фихтевскую гносеологию, на сущностную целостность заключенной в ней установки, выглядит так: «Нельзя учить о мышлении, не уча тем самым о бытии; мышление есть мышление о бытии и бытие есть бытие в оправе сознания. Понять сущность знания, науки, мышления, сознания, словом субъекта значит тем самым понять сущность вещей, мира, бытия, реальности, словом, объекта»<sup>39</sup>.

То же самое утверждает Г. Ланц. «Для истинной философской или трансцендентальной логики вещи существуют в понятиях так же, как понятия в вещах»<sup>40</sup>. Истина и сознание, — развивает он эту мысль, — являются для

Фихте лишь полюсами одного высшего отношения, именуемого у него истинным светом или абсолютным знанием<sup>41</sup>.

Такое понимание разделяет с Ильиным и Ланцем Б. Яковенко: принципиальная задача наукоучения «представить общий внутренний генезис знания, а через то и всего существующего»<sup>42</sup>. Наукоучение, вслед за кантовской философией, полагает Абсолютное не в вещь, как то делалось прежде, и не в субъективное знание, что, по Фихте, собственно говоря и невозможно, а в единство их обоих.

Б. Яковенко пошел дальше Ланца в утверждении неизменной целостности этого учения. Он выбрал такой ракурс рассмотрения, при котором «*гипотеза о двух периодах должна быть оставлена*, и на ее место должно быть поставлено какое-нибудь другое толкование, обеспечивающее за Фихте единство учения»<sup>43</sup>. Яковенко выделяет четыре «начертания», как он называет, или четыре этапа развития и совершенствования единого, как он считает, учения.

*Первое начертание* наукоучения — это открытые и впервые опубликованные в 1902 году Кабицем (W. Kabitz) две ранние рукописи Фихте, представляющие собой первую попытку систематического изложения своего учения, попытку, предшествующую изложению 1794 года. Эти рукописи, озаглавленные «Собственные размышления об элементарной философии» и «Практическая философия», вместе заключают в себе почти все главнейшие идеи Фихте, которым потом, как считает Яковенко, суждено было получить «гораздо более ясное, внутренне непрерывное и закономерное развитие».

*Второе начертание* — самое известное наукоучение 1794 года.

*Третье начертание* — 1801 года — «при непосредственном его восприятии» сильно рознится от предшествующего, но Яковенко показывает, что оно не представляет сколько-нибудь существенной перемены во взглядах Фихте, а служит лишь доразвитию и уяснению предшествующего и отнюдь не является по сравнению с ним каким-либо принципиальным новшеством.

*Четвертое начертание* — наукоучение 1804 года. Мало кто интересовался этим произведением, содержащим в себе, по оценке Яковенко, философствование о самом философствовании. Но и здесь существенных новшеств или перемен во взглядах Фихте Яковенко не обнаруживает, так же как и в различных «начертаниях» наукоучения после 1804 года не находит «ничего принципиально нового для решения вопроса о двух периодах» философии Фихте, — все они непосредственно принадлежат к так называемому «второму периоду», характеризуются его основными чертами»<sup>44</sup>.

Анализ этих четырех «начертаний» наукоучения приводит Яковенко к выводу, что кроме совершенствования изложения «никакой ни внутренней, ни внешней существенной перемены» во взглядах Фихте не происходило, что бросающиеся в глаза различия на самом деле не суть различия и что все четыре изложения наукоучения говорят одинаково «об одном и том же и одно и то же». Во всех рассмотренных изложениях у Фихте один и тот же метод (диалектическое созерцание), предмет (сознание), одна задача (объяснение и преодоление фактичности сознания), один принцип (самосознание, саморефлексия, самогенезис), один и тот же ход построения, как внешний, так и



внутренний (диалектическое круговращение, построение из «середины» между антитезами).

Со ссылками на самого Фихте Б. Яковенко, подобно Вышеславцеву и Ланцу, настаивает, что наукоучение «держит середину» между крайностями: субъективным идеализмом и догматическим реализмом, и представляет собою систему критического идеализма, который можно назвать реал-идеализмом или же идеал-реализмом. После 1794 года Фихте стремился развеять недоумения и непонимания своей точки зрения и хотел дать такое ее изложение, чтобы подчеркнуть равно субъективный и сверхсубъективный ее характер, способность служить объяснением и обоснованием мира природы и духа.

Л. Лопатин поставил задачей установить значение «второй» системы Фихте, которое осталось «до наших дней настолько неясным, что раздаются голоса о существовании лишь одной и той же первоначальной системы, якобы не претерпевшей никаких существенных изменений». Лопатин различает в данной связи систему как внешнюю схему, о которой еще можно, не без оговорок, утверждать, что она мало изменилась; и — *миросозерцание* немецкого философа, о котором никак нельзя сказать того же. «Если один и тот же человек то отрицает Бога и открыто проповедует атеизм, то горячо верит в независимую реальность Бога и даже в нем одном только и усматривает реальность, если этот человек то полагает самостоятельную действительность только в индивидуальном человеческом Я, то видит в мнимой самостоятельности этого Я лишь образ и тень тени, если, наконец, он то признает за высшую задачу жизни безграничное осуществление своей свободы и самодеятельности, то напротив, ищет смысла жизни и самоотверженной любви к людям и в забывающем о себе единении с Богом и радостном его созерцании, — можно ли хотя с малейшим правдоподобием настаивать, что в миросозерцании этого человека никаких существенных перемен не произошло?»<sup>45</sup>

Задавшись вопросом, «какое же из двух миропониманий Фихте... стояло ближе к его душе, более интимно отвечало основным наклонностям его природы и выражало его жизненное настроение с наибольшей полнотою?», — Лопатин отвечает: *второе*. Первое он проповедовал всего около семи лет, второе оставалось его задушевным взглядом во всю остальную его жизнь, вдохновляло его «наиболее зрелые, продуманные и художественно написанные произведения»; другое дело, что абстрактная и сухая схема наукоучения не вязалась с новым направлением его учения. Первая система Фихте, заключает Лопатин, — только «эпизод» в его внутренней эволюции. «И если лишь этот эпизод доставил Фихте мировое место в развитии философии, — в этом можно видеть один из тех капризов судьбы, которых было так много в истории человечества»<sup>46</sup>.

## 8

Очерченные выше тенденции в подходах к фихтеанству в отечественной мысли конца XIX—начала XX века можно представить в следующих формулировках: 1) от системы 1794 года к последующей системе наукоучения, более продуманной его творцом, но поначалу менее освоенной у нас, как и на Западе;

2) от критического отвержения первой системы наукоучения к углубленному критическому освоению второй (а на этой основе также и первой) его системы; 3) от гносеологической проблематики фихтеанства к этической как подытоживающей в себе, или (в терминологии Гегелевой диалектики) заключающей «в снятом виде» первую; 4) выявление в этом учении этического содержания его как ядра всего учения и его проблематики, делающее наукоучение отчетливее обозримым и основательнее постижимым для нас; 5) реконструкция фихтеанства в духе такого целостного воззрения, с которым можно было бы вести на русской почве плодотворный исторически развертывающийся диалог, — особенно по проблемам нравственности.

Истолкования фихтеанства в нашей стране в рассматриваемый период дают широкий спектр подходов к нему, на разные лады проблемно воспроизводящих узловые пункты содержания и развития этого учения.

Это, во-первых, отнесение его к субъективному идеализму и к разряду индивидуалистических воззрений. В таких случаях фихтеанство сводится к указанным моментам, либо они признаются достаточными, чтобы подвергать критике это учение в целом просто за то, что они в нем имеются, и фихтеанство принимается за один из образцов соответствующей идеологии, обретшей в нем философскую оформленность. Критике и осуждению подвергается, собственно, идеология субъективизма и индивидуализма, исчерпываемая немногими чертами. Позиции, с которых она отвергается, могут быть самыми разными: от федоровской «Философии общего дела» до ленинских «Материализма и эмпириокритицизма (1909) и «Философских тетрадей» (1914).

При более пристальном внимании к самому учению Фихте его субъективный идеализм приурочивают лишь к первому периоду развития его системы, тогда как второй период по тем или иным основаниям (синтез в идеал-реализме, переход на точку зрения Абсолюта, переход от гносеологического обоснования этической свободы к собственно этической проблематике) квалифицируется иначе, зачастую как отступление от прежней позиции, ослабление ее, и даже как противоположность ей. В то же время, признавая расхождение двух периодов, Л. Лопатин, как раз напротив, меняет оценочные суждения о них, признавая миропонимание второго периода в целом глубже и полнее отвечающим жизненному настроению и натуре Фихте.

Уточняя, далее, роль и место каждой из двух систем в общем воззрении философа, либо полагают в основу первый период, представляя второй непосредственно примыкающим без существенных изменений всего построения системы к первому, но интерпретивному уже антисубъективистски, начертанию наукоучения (так что признается лишь одно единое учение — с одним и тем же принципом, предметом, методом и т. д. (Яковенко), либо рассматривают первый период в свете второго как подготовительный к нему, признаваемому главным и определяющим (Ланц, Вышеславцев), но предполагающим предварительное обоснование в первом (Кубицкий). В обоих случаях предпринимаются попытки представить философию Фихте как целостное учение, причем к этому присоединяется и стремление выявить и подтвердить его целостность указаниями на коренное изначальное единство (Ильин), на дух синтезирования в нем проти-

воположностей (Яковенко, Ильин, Ланц), на эволюцию в рамках одного и того же воззрения (Кубицкий, Яковенко), на постепенность развертывания в нем центральной — этической — проблематики (Ланц).

Наконец, мы встречаемся с важным уточнением, что же именно претерпело изменение в наукоучении и что оставалось неизменным: менялась его схема, т. е. формальная, внешняя сторона учения, содержательная же оставалась неизменной, мирозерцание Фихте оставалось одним и тем же, — утверждает Лопатин, А Вышеславцев и Яковенко стоят на том, что, скорее наоборот, устаревшая схоластическая и часто просто неудачная форма «дедукции» придавала всему учению вид сухой и косной формалистической конструкции, тогда как освобождение от этой окостенелой формы явило бы динамичное и жизненное содержание этой философии, ее подлинно этический пафос, ее неукротимую устремленность к внутреннему возвышению и совершенствованию<sup>47</sup>.

## 9

Место этики в системе философии Фихте, независимо от того или иного решения обозначившихся выше затруднений, устанавливается такого рода рассуждением. Представим себе идеальное зеркало, целиком отражающее свой предмет, так, что предмет и это отображение неразличимы. При помутненном зеркале тождество объекта и его отражения смещаются на сторону объекта, с которым неясное его отражение должно соотнобразовываться, или: сознание должно отрешаться от своих дефектов, сопровождающих видение, отстраняться от своей субъективности. Но вот другой случай. Субъект хочет быть активным, хочет конструировать объект, созидать его по заключенному в себе прообразу, обрабатывать предмет по своему замыслу, сообразно своей цели, своему идеалу. Это будет другое тождество, основание которого находится на стороне субъекта, объективное принимает форму желанной цели, объект должен уподобляться ей: мы имеем здесь *тождество этическое*, телеологическое. О понятиях этой телеологической сферы Фихте говорит: «Понятия *цели* не должны быть, как понятия познания, *отражениями* данного, но скорее *прообразами* производимого»<sup>48</sup>.

Эстетика также встречается с тождеством — с субъектом и объектом эстетического созерцания, и в ней это тождество осуществляется как равновесие обеих сторон: субъекту уже нет надобности покорно ступать перед объектом, как в онтологии и логике, художник не должен отбрасывать игру своей фантазии, своих субъективных красок и звуков, ибо все это воплощается и живет в эстетическом объекте; но, с другой стороны, и объект не должен становиться только средством субъективных целей: объект красоты самостоятелен по отношению к субъекту, он есть *цель* в себе.

Перед нами, таким образом, три значения субъекта, три значения объекта и три значения тождества. В теоретической философии (онтология, логика) тождество субъекта и объекта устанавливается в объекте, в практической философии (телеология) это тождество помещается в субъекте, а в эстетике (учение о мире красоты, о прекрасном космосе, или космология) достигается полное тождество, единство, при сохранении равновесия противоположностей. Этой моде-

лю различий во введении к «Системе этики» (1798) Фихте (сходным образом и Шеллинг, и Гегель) устанавливает место этики в системе философии<sup>49</sup>.

Посмотрим теперь, в какой связи находится основная категория этики, Добро, с соответствующими категориями двух других философских дисциплин. Речь идет, конечно, о сращенности *Истины*, *Добра* и *Красоты* в видении Абсолютного. Вне гармонии с добром истина может быть и ущербной. Есть пошлые истины (их легко фиксируют: «Это не правда, а пошлость»). С другой стороны, бывает неистинное благо, порочная красота, обманчивая видимость прекрасного. Истинная красота не может быть безнравственной, подлинно нравственный поступок вместе с тем и прекрасен. Не всякая красота *спасает мир*, и не «красота вообще», а нравственная красота, красота истинная. Только в связях внутри указанной триады каждый элемент ее, выверяемый другими, обретает подлинное и вместе с тем конкретное содержание. То же с частями целостного философского воззрения, — теоретической философией, философией практической и эстетикой.

В таком ключе и осмысляет учение Фихте Вышеславцев. «Действительность теоретическая есть все же абстракция, отвлечение от всей полноты бытия. Конкретная жизнь, *опыт* во всем его богатстве — конечно не исчерпывается опытом научного естествознания: существует опыт этический и эстетический, существует опыт религиозный. И Фихте хочет сказать, что нужно *испытать* мир этически, а не только теоретически, чтобы глубже почувствовать и понять его реальность; но и этого мало: нужно *испытывать* мир религиозно, как эманацию Абсолютного, нужно созерцать его красоту, слушать гармонию небесных сфер... чтобы объять все те ростки божественной жизни, которые срослись (consprescunt) в конкретной полноте бытия»<sup>50</sup>.

Так что же, нравственное (а заодно, может быть, и истинное, и прекрасное) есть нечто находящееся лишь в связях, а не само по себе?

На это надо ответить, что связи здесь не внешние только, но и внутренние (например, нравственные и эстетические достоинства правды — это имманентные ее свойства). Далее, нравственное соотносится не только с истиной и красотой (внутренне и внешне), но и с собою. Не только в интеллектуальной деятельности имеет место внутренняя рефлексия, саморефлексия, но и в нравственной. Существует не только интеллектуальное самосознание, но и чувственное (спрашивают, например, «как самочувствие?») а не «как самосознание?»), и в частности нравственное самосознание (например, спрашивают: «Не грызет ли совесть?», или после обращения морального чувства внутрь и вслушивания в свой нравственный пульс заключают о том, «спокойна» ли совесть). Сама нравственная свобода есть возвращающаяся в себя деятельность — она есть деятельность самосозидания.

По Фихте, этическая деятельность есть созидание субъекта, «обращающая на себя действие» Я, или деятельность, которая «возвращается в себя». В этом возвращении в себя, во внутренней рефлексии, в самосознании есть нечто большее, нежели сходство этической и интеллектуальной деятельности, здесь корень и нравственной самостоятельности, и самостоятельности мышления<sup>51</sup>.

Проблему этики Фихте делает объектом специальных исследований в своих двух «Системах нравственного учения» (1798 и 1812). Но и любое его произведение доказывает, что вся философия у него есть в конце концов этика, обоснование этики. «Свободная личность, свободное действие — составляют центральный пункт его философии, которая в целом представляет собою *оправдание свободы, философию свободы*. Оправдать свободу, значит показать, что она не есть иллюзия, заблуждение, как утверждают детерминисты, натуралисты, что мы не только *кажемся* свободными (по незнанию причин своих действий), но что мы действительно свободны»<sup>52</sup>.

Углубляясь в содержание и сущность наукоучения, Вышеславцев в своем труде, посвященном этике Фихте, встает перед необходимостью перейти к уточнениям, конкретизации, установлению рамок его этики и смысла ее категорий.

Ведь этика — не вся практическая философия, а только один из ее разделов (наряду с учением о государстве и праве); противопоставление субъекта и объекта воздействия, противопоставление лица и вещи — это, конечно, практическое отношение, но еще не обязательно этическое, и этика занимается преимущественно не отношением лица к объекту, а отношением, выражающимся в поступках, — не всяким практическим действием, а этической практикой, отношением к другому человеку, к другим людям, к обществу, Богу, и, прежде всего и главным образом не как к объекту. Зная об их различиях, Фихте подробно останавливается на них во «Втором введении в наукоучение». Далее, свобода у него многозначна, и не всегда она есть свобода этическая; субъект, Я, провозглашенное принципом системы, поначалу еще не есть субъект этики, не есть моральное лицо; действия, созидающие мир представлений, не те же действия, о которых говорит нравственность<sup>53</sup>.

Отовсюду по крохам собирает Вышеславцев из произведений Фихте и пытается реконструировать моменты продвижения его мысли к собственно этической, тенденцию к спецификации его философствования в этику. Вот ученик и последователь Канта отрешается от непознаваемой «вещи в себе», заменяя ее «идеями». Кантова догматически неподвижная «вещь в себе» непознаваема и никогда не познается, идея же «всегда непознана, но непрерывно познается; она не отделена стеною непознаваемого, но находится во мраке бесконечности, куда устремлен луч познания»<sup>54</sup>.

И такое понимание *идеи* Фихте простирает на сам принцип Я, признавая Я бесконечной задачей, *идеями*. Я не утрачивает при этом свой статус последнего основания, поскольку сама бесконечность провозглашается таким основанием. Вышеславцев разъясняет нам величайшее затруднение в первом основоположении наукоучения и то, как справляется с ним Фихте: Я в качестве последнего основания не может быть конечным. Идея бесконечного Я — вот что составляет первый, высший принцип наукоучения, вот о каком Я говорит его первое безусловное основоположение, из которого, как из неопределенной и неопределимой бесконечности, только и может появляться определяемость к конечному (определение, оконечивание). В таком Я Вышеславцев устанавливает и ко-

ренные этические его свойства. *Я* есть идея идей, центр мира идей и занимает в нем такое же положение, как идея добра в мире идей Платона. Но и в содержании идеи *Я* заключено прямое соответствие и даже совпадение с идеей добра. Исследователь приходит к выводу, что «идеализм Фихте есть этический идеализм, ибо весь мир идей концентрируется для него в этической идее, все задачи ведут к одной и решаются в одной — в бесконечной задаче истинно-доброго»<sup>55</sup>.

Автора «Этики Фихте» чрезвычайно привлекает то обстоятельство, что этическое направление идеализма у Фихте не есть произвольное его предпочтение<sup>56</sup>, отданное идее добра. Истинное зерно идеи этично. Это так, поскольку идея есть задача, ее предмет не дан, а задан, он есть «нечто, что должно существовать»<sup>57</sup>; а область *должного*, как это установлено Кантом, есть область практического разума, область этики, в отличие от теоретической области *сущего*.

Вышеславцев тонко прослеживает намечки необходимого преобразования фихтевской системы, начиная с ее основополагающего принципа. «Если в основе сущего лежит идея, то это значит, что в основе сущего лежит *должное*, и если этой идеей будет — идея *Я*, то это будет *должное Я*, *должное* самосознание; не наличное, данное, всем известное *Я*, а не-данное, не-известное, еще не сущее, но *должное Я*, самосознание, каким оно должно быть. Идея *Я* становится моральным идеалом, и моральный идеал истолковывается как «идея»»<sup>58</sup>.

Сам Фихте уже в наукоучении 1794 года лелеял замысел полагать идею *Я* в основу «того, что должно быть», в основу «идеального ряда»<sup>59</sup> и впоследствии развивал мысль о *должном* как «бесконечной задаче», о «святой бесконечности», освященной «абсолютным долженствованием». С не меньшей определенностью разъяснял он смысл морального императива: «*Я* нечто должен», — это значит, что мне поставлена бесконечная цель, которая никогда не существует, но всегда лишь *должна быть*, и я должен всегда действовать так, чтобы находиться на пути приближения к этой цели»<sup>60</sup>.

По мере развития наукоучения оно явно выбивается из той колеи, в которую его пытаются вогнать последующие интерпретаторы, причисляющие его к направлению от Беркли до Макса Штирнера, направлению индивидуализма и солипсизма. В содержании идеи *Я* философ начинает утверждать множество *Я*: «das Ich = die Iche». Единое общее *Я* есть «unum collectivum» всех индивидуумов. Кант уже дал импульс к размышлению о «царстве свободных индивидуумов как самоцелей». Идея *Я* получает у Фихте значение «целого разумных существ», «общины святых». Эта община у него, как и у Канта, есть объект нравственного закона, есть абсолютная цель, тот «разум вообще», который должен господствовать в мире.

Но Фихте подвигается дальше, — и по пути расширения идеи *Я* до охвата ею, по своей универсальной проблематичности, всех «идей», и до наполнения ее иррациональным содержанием, что противоречит первоначальному значению *Я*, данному в основоположении наукоучения. Во втором введении в наукоучение 1797 года ему приходится оговариваться: то *Я*, из которого исходит наукоучение, принципиально отличается от идеи *Я*, к которой оно приходит; первое есть «интеллектуальное созерцание», «только форма *Я*», понятие *Я*, одним словом,

субъект знания, теоретический субъект; второе — этическая идея во всей своей иррациональной бесконечности. Эта последняя уж никак не поддается интеллектуальному созерцанию и не вмещается в форму понятия.

Что же остается в таком случае от *Я* как субъекта, что остается от *Я* в «идее *Я*»? В «Учении о нравственности» 1798 года идея *Я* определяется как *субъект-объект*. Но с какой стати этому формообразованию продолжать именоваться *Я*? Вышеславцев констатирует неизбежность кризиса: «Рациональная форма субъекта, которому неизбежно противопоставляется объект (*Я*, которому противопоставляется *не-Я*), слишком тесна для беспредельности «идеи», последняя есть *Х*, лежащий над противопоставлением субъекта и объекта, содержащий то и другое в себе и потому невыразимый в форме одной стороны противопоставления»<sup>61</sup>.

Выход из кризиса заключается в том, что идея *Я* превращается просто в идею, для которой *Я*, *субъект*, есть лишь одна из форм, одна из категорий, при посредстве которых она непрестанно стремится охватить беспредельную иррациональность. В наукоучении 1801 года *Я* уже не возводится во главу системы, идея уже не есть идея *Я*, ее бесконечная задача есть постижение *Абсолютного*. — Вот самое существенное, что открывает в Фихте Вышеславцев и что он определенно формулирует как внутренний переворот в развитии наукоучения. При этом не упускается из поля зрения (характерная заостренность русского видения) нравственно-религиозное преломление в происшедшем преобразовании: признание последним основанием всего бесконечность *Бога*, как «Бога свободы», как конечной цели мирового стремления, чем утверждается, в духе Платона и Плотина, универсальность и иррациональность идеи добра, — в отличие от Гегеля, у которого иррациональное пропадает вовсе.

Но не пропадает ли у самого Фихте, обратным порядком, в противоположность Гегелю, *рациональное в добре*? Этому вопросу Вышеславцев посвящает специальную главу «Идея как система».

Достоинством всякого знания, и прежде всего философского, является систематичность. Если догматизм приносил бесконечную иррациональность в жертву системе, и в этом был неправ, то так же неправильно жертвовать системой ради бесконечной иррациональности. То и другое, система и бессистемность, завершенность и разомкнутость должны быть удержаны вместе, и требуется показать, что в этом нет противоречия. Фихте прямо ставит вопрос — саму постановку которого обычно отвергают — именно о совмещении гармонии и хаоса, рационального и иррационального, бесконечного и конечного, системы и бесформенности, сущего и должного.

Единство этих полярностей должно быть понято как бесконечная задача. Речь должна идти о высшем систематическом единстве как бесконечной этической задаче. Абсолютная гармония всего мышления *существует* как нечто *долженствующее быть*, и действие, согласное с системой этой абсолютной гармонии, Фихте называет *нравственным деянием*. Этическая система есть идея, бесконечная задача; этическая идея (во всех ее аспектах: «царство целей», «община святых» и т. д.) выражает идею системы. Вышеславцев стремится выявить у Фихте наиболее удачные формулировки разрабатываемого тем един-

ства: идеал есть «единство, всеобщность, целостность» (следовательно, система, договаривает за Фихте Вышеславцев) и, вместе с тем, бесконечно далекая цель, к которой возможно лишь приближение; или — другой вариант — «система разумных существ», говорится у Фихте о нравственной сплоченности в «общине святых», фактически непостижима, незавершима и бесконечна, но сама по себе, в чистой идее разума, или в Боге, — она замкнута.

Идея добра, поскольку она содержит в себе все рациональные определения, всю систему теоретического и практического разума, в наивысшей степени рациональна и систематична; и вместе с тем она наиболее иррациональна и проблематична, ибо в ней сконцентрированы все проблемы, все трудности универсальной системы. Вышеславцев вносит предельную ясность в фихтевское понимание идеи нравственного добра: «Фихте не мог ярче выразить универсальность и вместе с тем непонятность (иррациональность) идеи добра, как отождествив ее с идеей Бога»; ведь Бог есть высшее выражение универсального и вместе с тем непонятого. беспредельная по содержанию, этическая идея охватывает таким образом весь мир, и все возможные системы являются ступенями осуществления этической системы, через которую разум проникает в наиболее отдаленные до доступных ему пределов.

## 11

Особый вопрос, представляющий здесь затруднение, — это, конечно же, истолкование отношения этической идеи к идее природы. В общем виде дело выглядит таким образом. Условия построения задуманной Фихте объективной этики свободы (именно так!) состоят в том, чтобы выделить особую сферу опыта, отличную от естественнонаучной, показать самостоятельность этой сферы, несводимость ее к категориям естествознания и необъяснимость ее никакой из них, и, наконец, показать совместимость принципов этой сферы с естественнонаучными. Только так этика может войти в целое философской системы.

Для объяснения свободы натуралистический детерминизм узок, он не в силах обосновать принципиальное различие добра и зла, не доходя до этого противопоставления и принуждая подменять эти понятия заимствованиями из низшей биологической сферы: «приятное — неприятное», «полезное — вредное» и т. п. Но этика не должна быть прикладной биологией, и Фихте с презрением отвергает голоса тех, которые, вместе с быками и лошадьми, послушно бегут за наслаждениями.

Фихте определенно различает естественную свободу, свободу человека как природного существа, которую он не считает истинной свободой, от свободы нравственной. В первом случае человек действует по необходимости своей собственной природы, своего естества, и в этом смысле — и в согласии со Спинозой — действует «свободно»<sup>62</sup>, но в данном случае наша свобода «есть самое большое свобода себя самого образующего растения; она не выше ее по существу, а только приводит к более сложным результатам». Иное дело свобода нравственная; ее природа — не естественная; «Это высшая природа —



только Твоя воля, Бесконечный», — говорит Фихте<sup>63</sup>. Здесь мы действуем тоже по необходимости природы, но нашей высшей природы, нравственной, Божественной природы в нас, и действуем свободно; и свобода эта коренится в духовной, а не естественной природе, это — другая «природа», в ней заложена необходимость, отличная от естественной и находящаяся, как и истинная свобода (в фихтевском смысле), за пределами натуралистического способа понимания.

Правда, приравливаясь временами к точке зрения натурфилософии, близкой к шеллингианской, Фихте готов допускать в природе сознание, ее природное Я, как «одно из ее необходимых проявлений»; «в человеке, в этом высшем и совершеннейшем ее творении, она созерцает и познает себя; она в нем как бы удваивается и из простого бытия становится соединением бытия и сознания»<sup>64</sup>. Природа и во мне осознает себя, только ведь это ее, а не мое сознание, ее, а не мое Я. В системе детерминированности всего во мне (как и в другом человеке) природой сказали бы: ты — лишь холодное и мертвое зеркало, послушно отражающее природные явления; не ты сочувствуешь, страдаешь, радуешься, любишь, в тебе нет ничего, что не принадлежало бы природе, и тебя самого даже вовсе нет. «Ты не любишь себя, потому что ты вообще не существуешь; это не что иное, как природа в тебе, интересующаяся своим собственным сохранением»<sup>65</sup>. В сфере эмпирического знания Я всецело определяется в терминах природы.

Рациональными аргументами против этой точки зрения ее не проймешь. Однако же есть пункт, в котором власть природы кончается: это момент самонаправления, избрания определенного направления. Фихте апеллирует к воле («хочу»), к свободе отвергать свою зависимость и утверждать свою самостоятельность, не подчиняться природности, даже своей, а подчинять ее себе, господствовать над природой. «Та свобода, которая не есть моя собственная свобода, но свобода чужой силы вне меня, да и то только обусловленная, только половинная, такая свобода меня не удовлетворяет... я хочу быть последним основанием, последней причиной того, что меня определяет. Я сам хочу занимать то место, которое в этом учении занимает всякая первоначальная естественная сила... Я хочу быть господином природы, а она должна служить мне. Я хочу иметь на нее влияние, соразмерное моей силе; она же не должна иметь на меня никакого влияния»<sup>66</sup>.

Согласно этому новому подходу, способность к чувственной деятельности «подпадает под власть силы, возвышающейся над всей природой и совершенно освобожденной от действия ее законов, — силы понятия цели, силы воли. Мысль не остается уже простым зрителем, но от нее исходит само действие»<sup>67</sup>.

Но удовлетворительна ли в конце концов эта противоположная натурализму точка зрения субъективного идеализма, успокаивается ли на ней Фихте, приняв существующим только субъект, только Я, все себе подчиняющее? В кризисный момент субъективного идеализма, в «Назначении человека» (1800) Фихте осознает, что эта точка зрения подрывает и разрушает то, что должна была обосновывать, что она превращает в иллюзию долг, мораль, личность. Необходимость

преодолевается свободой через уничтожение всего бытия: все вокруг превращается в иллюзию, в ничто.

Этот субъективный идеализм, представляющий наиболее популярную форму философии Фихте, преодолевается им самим. Моментом преодоления субъективного идеализма, рубежом между первым и вторым периодом в развитии немецкого философа Вышеславцев считает «Назначение человека». В этом произведении обозначен кризис субъективного идеализма, превращение его в иллюзионизм<sup>68</sup>. Второй период системы Фихте, гораздо более богатый и значительный, «остаётся, — с удручением констатирует Вышеславцев, — в полном забвении; между тем, именно для современной мысли он представляет наибольший интерес»<sup>69</sup>.

Остается вопросом, насколько необходим субъективизм первой системы Фихте для построения объективной этики в рамках второй его системы<sup>70</sup>. Необходим бы был субъективизм как подмосток для нее или как противоположность, от которой надлежит отталкиваться, а не исходить, которую следует покидать, отбрасывать, а не возводить на этом субъективизме, не превращать его в фундамент для возведения нового здания? Можно ли начинать прямо с объективного идеализма, игнорируя идеализм субъективный и не занимаясь его преодолением?

В решении этого вопроса Вышеславцев очень осторожен и, по-видимому, не собирается превращать его в жесткую альтернативу. Говоря о наметившейся в «Системе учения о нравственности» 1812 года возможности освободиться от былого субъективизма и строить *объективную этику* по намеченному в этой работе плану, Вышеславцев вместе с тем видит в субъективизме предшествующего построения скорлупу, которую легко сбросить и «воспользоваться всею тою спекулятивною работою над категориями этики, которую мы находим у Фихте в период субъективного идеализма»<sup>71</sup>.

Не только субъективизм в мысли, но и субъективизм в *отношении* к добру в действительной жизни не дает (а если дает, то лишь негативно) переход к утверждению нравственного добра, препятствует его установлению и торжеству — и в этическом учении, и в моральной практике. Фихте осознал и показал это в переломный момент своего философского развития, в работе «Назначение человека». «Добро всегда слабее — писал он, — потому что оно просто и может быть любимо только ради самого себя; зло привлекает каждого отдельного человека самыми соблазнительными обещаниями, и совращенные, находящиеся в постоянной борьбе между собою, заключают перемирие, как только увидят добро, чтобы противодействовать ему объединенной силой собственной испорченности. Впрочем, едва ли для уничтожения добра нужно это противодействие; так как люди, стоящие за добро, сами борются между собою вследствие недоразумений, заблуждений, недоверия, тонкого самолюбия — и часто борются тем сильнее, чем серьезнее стремится каждый осуществить то, что он считает лучшим; они сами уничтожают в борьбе друг с другом собственную силу, которая даже объединившись едва ли могла противодействовать силе зла... Так, по-видимому, превращаются все хорошие намерения людей в пустые стремления, не оставляя после себя следов своего существования; в то же время все совершается в мире так же хорошо или так же дурно, как совершалось бы

под влиянием слепых механических сил природы, как вечно и будет совершаться»<sup>72</sup>.

Легко заметить, вслед за Вышеславцевым, что это есть негодующий протест против субъективистского (смыкающегося в данном случае с натуралистическим объективизмом) понимания и принятия идеи добра, долженствующего быть объективным (больше того: абсолютным). Фихте считает необходимым перейти к идеализму объективному и в этой связи проанализировать понятие естественно-природного в человеческих поступках.

## 12

Чтобы представить этические взгляды Фихте в его системе объективного идеализма, удобно воспользоваться его исторической схемой как канвой для содержательного рассмотрения, как это и сделал в «Истории политических учений» Б. Чичерин.

Нравственный прообраз, на основании которого человечеством должен быть переработан данный природою материал, мог первоначально находиться в человечестве не как произведение свободы, а только как непосредственное выражение вложенной в него нравственной природы, которая, как и внешняя природа, составляет непосредственное явление Абсолютного. Вся цель человеческого развития, по Фихте, состоит в том, чтобы первоначальный, непосредственно данный в откровении нравственный первообраз воспроизвести путем свободы. Поэтому история представляет круг, в котором конец должен совпадать с началом. Эту мысль Фихте развивает в «Учении о государстве, или Об отношении первоначального государства к царству разума» (лекции, читанные в 1812—1813 годах и изданные посмертно). Историческое движение народов есть путь от образа, непосредственно данного, к тому же образу, воссозданному свободою.

Какие мысли закладывает Фихте в это свое построение?

Исходную точку истории должно составлять состояние невинности, в котором бессознательно осуществляются все нравственные начала. Такой порядок должен быть установлен непосредственным действием Божества, т. е. откровением, данным некоему древнему народу. Вечная неподвижность была его уделом, если бы в противоположность этому избранному племени не образовался движущий элемент, свободный от откровения, — множество других племен, находящихся в естественном состоянии. Они должны, в силу Божественного авторитета, подчиниться первому и стать материалом для нравственной переработки. Но поскольку вся цель движения — перевести все принятое на веру в ясное сознание, то начинается критика и разложение построенного на вере здания. Полное развитие разума в борьбе против веры ведет к примирению обоих начал, и круг завершается. Конец совпадает с исходной точкой. Философия истории Фихте включает в себе диалектическое построение исторического движения человечества: первоначальное непосредственное единство разлагается свободой, а затем свобода снова возвращается к единству уже как внутренне развернутой нравственной целостности.

Этому построению предшествовала у Фихте работа «Основные черты современной эпохи» (1806), заключающая в себе лекции, читанные в 1804 году. Содержание их, в сущности, повторилось в «Учении о государстве», но в другом изложении.

В «Основных чертах современной эпохи» история человечества разделена на пять эпох. Первая эпоха — состояние невинности, или господство непосредственных нравственных начал. Во вторую эпоху эти начала, сознанные высшими умами, превращаются ими в авторитет, налагаемый на остальных. Третья эпоха — освобождение от авторитета, но вместе с тем и от нравственных требований; это — пора преобладания своекорыстных стремлений и совершенной разнузданности. В четвертую эпоху своекорыстия противоплагается высшее сознание нравственной свободы, и наконец, в пятую эпоху это последнее начало вводится в жизнь, вследствие чего конец совпадает с исходной точкой<sup>73</sup>.

Теперешнее человечество, по мнению Фихте, находится в третьей эпохе развития. На это указывает как господство индивидуалистических учений XVIII века, так и всеобщее падение нравственного и общественного духа в современных обществах. На этой ступени отклик на какой-нибудь возвышенный зов представляется таким же бессмысленным, как и сам такой призыв. Все идет само собой, своим чередом, независимо от наших стремлений к лучшему и от дел, направленных к добру. Фихте изображает это отношение людей к миру, нашему читателю более знакомое по «Войне и миру». Здесь господствует натуралистический взгляд на человека и его мир. Праведники и грешники, добрые и злые — дождь посылается на тех и других без разбора, да и у самой природы «нет плохой погоды». И известная поговорка о благих намерениях здесь тоже в ходу. Фихте пристально вглядывается в рассуждения с этой точки зрения и искусно воспроизводит их:

«Действительно ли достаточно только стремиться к благу, чтобы оно осуществилось? О! множество хороших решений проходят для мира совершенно бесследно и бесполезно, а некоторые из них, по-видимому, даже противодействуют той цели, которая была бы ими же поставлена. Напротив, очень часто самые презренные людские страсти, пороки и беззакония вернее приводят к осуществлению лучшего, нежели все старания честного человека, который ни за что не сделает дурного, чтобы из него последовало хорошее; по-видимому, мировое благо, совершенно независимо от всех человеческих добродетелей и пороков, растет и развивается по собственному закону, благодаря какой-то невидимой и неизвестной силе, подобно тому, как небесные тела, независимо от всех человеческих стремлений, пробегают указанные им пути; и эта сила как будто подхватывает все человеческие намерения, как хорошие, так и дурные, включает их в свой собственный высший план и властно употребляет для своей собственной цели то, что было предпринято ради совершенно иных целей»<sup>74</sup>.

И вот натуралистический взгляд на нравственность (независимо от того, признает ли он ее, признает ли добро как земное благо или как иллюзию, или же вовсе не признает ни добра, ни зла), взгляд нравственно безразличный или лишенный нравственности, с точки зрения самой нравственности оказывается совершенно недостаточным и потому превратным. Будь назначением нашего

существования претворить некое земное состояние человеческого рода, нужен был бы всего лишь безошибочный механизм, регулирующий наше внешнее поведение, и нам оставалось бы быть только хорошо прилаженными колесиками всей машины. «Свобода была бы тогда не только бесполезна, но даже мешала бы достижению цели; добрая воля была бы совершенно лишней»<sup>75</sup>.

Натуралистический подход к этическим ценностям коробит и возмущает нравственное чувство, в свою очередь допускающее этот взгляд лишь для того, чтобы, возвысившись над ним, отвергнуть, так же как и он, в конце концов, приводит к ерничанью над нравственностью, к попранию и отвержению ее. Используя *волевое начало*, но уже с позиции не субъективного идеализма, а объективного, Фихте вступает в нравственное противоборство с натурализмом, для которого высшая мудрость — жить как придется, а результаты спокойно предоставить судьбе; такая установка решительно отвергается. Нравственный закон стал бы в нас бессодержательным и излишним, он оказался бы просто неуместен в существе, которое ничего более не может и не предназначено ни к чему высшему. «Чтобы стать согласными сами с собой, мы должны бы были отказаться в повиновении голосу этого нравственного закона от подавить его в себе, как ложную и глупую фантазию... Нет, я не хочу отказывать ему в повиновении, — клянусь моей собственной жизнью! Я хочу повиноваться ему просто потому, что он приказывает».

Высшее основание здесь уже не просто воля («хочу»), а веление совести, воля исполнить закон («я хочу, потому что должен»). Повиновение означает здесь служение целям не земного мира, а другого, горнего, о котором Фихте всегда говорит с большим воодушевлением<sup>76</sup>. И. Ильин с готовностью берется поддержать его уверенность в том, что изначальное нравственное деяние не бессмысленно, что всякий такой поступок ведет к успеху, служит вкладом в установление и торжество высшего миропорядка. «Это присутствие силы Божией в деяниях, требуемых совестью, дает человеку мудрую уверенность в том, что каждое истинно доброе деяние удаётся, а каждое злое дело неизбежно терпит неудачу. Ибо злые дела творятся на свете теми ослепленными и религиозно наивными людьми, которые не видят, что они оторвались от воли и силы Божией, и что дни их видимого торжества сочтены»<sup>77</sup>.

Фихте верит в конечную победу добра, идеала, лучшего, светлого, и эта вера есть одновременно «успокоительное утешение для друга людей и истины, когда он наблюдает за открытой войной света с тьмой. Свет конечно побеждает в конце концов; разумеется, нельзя определить времени, но это есть уже залог победы и близкой победы, когда тьма вынуждена вступить в открытую борьбу»<sup>78</sup>.

Тут нам придется задержаться и присмотреться к трудностям, с которыми встретился Фихте, внимательному глазу вполне заметным. Ведь, с одной стороны, он говорит об *успехе*, как необходимом следствии нравственного деяния, о

моральном *удовлетворении*, непременно сопутствующем всякому добродетельному поступку, наконец, о *блаженстве*, находящемся в неразлучной связи с нравственным стремлением, реализованном в действии. Религиозное настроение и вера в Бога венчает моральное сознание, как и у Канта, и дает психологическую поддержку и уверенность моральной устремленности к добродетельной жизни, ко все более высоким добродетелям.

Но, с другой стороны, от всего этого он отличает *счастье*, призывая не смешивать его с *блаженством*. Счастье как наслаждение, как успокоение на достигнутом, так же как *стремление* к наслаждению, какой бы характер оно не носило, отвергается в этике Фихте как недостойное человека, отвергается вместе с религией эвдемонизма, создаваемой ради удовлетворения таких запросов. Последнее послужило основанием для упреков философа в *атеизме*. Нареканиям этим он подвергался, в сущности, за неприятие вот такого бога и связанных с ним упований.

«Какую природу с необходимостью получает Бог, который принимается ради чувственного мира, — Бог, которого требует сердце, неспособное возвыситься над этим чувственным миром? Конечно, целью для таких людей всегда является наслаждение, все равно жаждут ли они его (непосредственно и) грубо, или придали ему какую угодно утонченную форму, — наслаждение и в здешней жизни, и если они предполагают дальнейшее существование за порогом земной смерти, то и там их цель — в наслаждении: они ничего иного не знают, кроме наслаждения. Для них не может не быть ясным, что исход их борьбы за это наслаждение зависит от чего-то неизвестного, что они называют судьбою. Эту судьбу они олицетворяют, — и это и есть их Бог. Их Бог есть податель всякого наслаждения, он распределяет счастье и несчастье между смертными существами: в этом его основная природа. Указанным путем ненасытного стремления к наслаждению пришли они к этому Богу... они с ослепительной яркостью выставляют на свет свою коренную слепоту в духовных предметах, свою полную чуждость той жизни, которая от Бога. Кто хочет наслаждения, тот — чувственный плотский человек, у которого нет религии, и который ни к какой религии неспособен; первое истинно религиозное переживание навеки убивает в нас желание. Кто ждет счастья, тот — незнакомый с самим собой и со всей природой своей глупец; никакого счастья не бывает, никакое счастье невозможно; ожидание его равно как и Бог, которого принимают на почве такого ожидания, это — существо, достойное презрения; он несет службу, которая противна даже любому порядочному человеку. Такой Бог есть в самом точном смысле «князь мира сего», которого давно уже подвергли суду и осуждению уста истины, чьи слова они искажают. Их служение есть служение этому господину. Они суть истинные атеисты, они совсем лишены Бога и создали себе пагубного идола взамен его. Что я не хочу признать этого их идола, вместо истинного Бога, это они называют атеизмом, это поклялись они преследовать до конца. Та система, в которой от могущественного существа ожидается счастье, есть система безбожия и идолослужения, — система, которая так же стара, как человеческая погибель»<sup>79</sup>.

Фихте отвергает стремление к счастью, — оно понимается каждым по-своему, оно — субъективное представление, его на деле нет (ср. у наших поэтов: «перед счастьем презренные рабы», «на свете счастья нет, а есть покой и воля»); и если грубо эвдемонистическая формулировка кантовской мысли должна быть отвергнута, то кантовское завершение морального воззрения религиозным должно быть сохранено, чтобы ни одно справедливое стремление человеческого духа не осталось неутоленным. Нужен успех нравственной деятельности и нужно душевное удовлетворение от нее. Человек имеет законное право на это *удовлетворение*, которое Фихте называет *блаженством*, отличая его от только что отвергнутого счастья.

Воля к доброй цели может быть действительно (объективно) доброй или мнимо (субъективно) доброй, как и сама цель может быть объективно доброй или доброй только в субъективном представлении, доброй воображаемо, а не на деле, т. е. не истинно нравственной целью. Оставляем в стороне все случаи совпадений или несовпадений стремления воли и осуществления или неосуществления ее, — все кроме одного, касающегося истинно доброй воли и действительно нравственной цели: где порука, что деятельность этой воли завершится успехом и удовлетворением и достижением ее цели? В чем обязанность совпадения, что может устранить всякие сомнения в гармонии между волей, ставящей себе моральные цели, и действительным ходом явлений, обеспечивающим этой воле удачу во всех ее начинаниях? Ответом, по Фихте, может быть только одно: *вера*.

Неизменное совпадение *осуществления* этой воли с полагаемой ею целью, эта гармония их может быть только предметом веры. «И в эту гармонию, — резюмирует А. Кубицкий ход мыслей Фихте, — мы должны верить, чтобы наша нравственная деятельность явила собою всю полноту присущего ей смысла, и эта вера есть единственно возможная для нас вера в Бога, который теперь выступает в истинном своем значении»<sup>80</sup>.

Господствующий в мире нравственный порядок открывает нам Его природу: Бог для Фихте есть сам этот нравственный миропорядок, строем вселенной предопределенный ход событий в ней. Бог совершенно освобожден от всяких чувственных приращков, и чувственное о нем понятие «существования» просто невозможно. Все содержание Бога исчерпывается тем Божественным законом, который управляет ходом мировой жизни; или иначе: смысл Его содержания раскрывается в том моральном порядке, который лежит в основе всего мирового строя. В силу этого порядка всякое нравственное стремление увенчивается успехом, освобождением от привязанности к порабащивающим человека конечным объектам и переводением последних в гармонию с практическим понятием о них, т. е. в систему нравственного миропорядка. Для конечного Я создаются все новые условия и возможности преобразования в соответствии с Я абсолютным, оставляя позади ограничивающие наше Я индивидуальные его пределы. Естественное заменяется Божественным, причинность — теологичностью, зависимость — свободой, природное — нравственным, утверждение сознания на вечном бытии — ориентировкой переживаний, «фактов сознания» (и «актов» его) на вечную идею.

Ни одно усилие в направлении к этому порядку не пропадает даром, каждому добродетельному поступку суждена удача; и наоборот, все усилия, направленные на ограниченную цель, как самодовлеющую и самоценную, обречены на неудачу. Фихте, по-видимому, приближается к спинозовскому представлению о том, что воздаянием за добродетель служит сама добродетель. Наше Я стремится так организовать свои действия, чтобы вступить в нравственный миропорядок и находит в этом блаженство, которое, по слову Спинозы, есть не награда за добродетель, а сама добродетель. В радостном совершении правых дел Кубицкий обнаруживает «последний смысл» Фихтевой религии.

Научиться стремиться к добру не только по долгу, но и по любви к добру, говоря словами Канта, «воспринять полюбившееся добро в максимум» морального поступка, — это означает уже переход от чисто морального воззрения к нравственному, к нравственно-религиозному. А. Кубицкий дает предварительную полемичную оценку этой стороне драматического восхождения Фихте ко второму периоду его философствования, к религиозной точке зрения, углубляющей, завершающей и обосновывающей моральную концепцию первого периода. «Не вытекая необходимо из самого понятия морали, успех морали в жизни привлекается лишь для того, чтобы дать психологическое удовлетворение сознанию, определившему себя к моральной деятельности, и вера в необходимость этого успеха, которую Фихте считал последним завершением своего морального миропонимания, есть лишь психологическими требованиями подсказанный придавок, неспособный удержать моральную концепцию на уровне прежнего сурового величия. Здесь — первый шаг к замене морали деятельного долга моралью покоящейся любви. И поэтому здесь мы уже сошли с вершины фихтевского мировоззрения. Эта вершина — там, где априорные принципы выступают в своей беспримесной строгости, где железная необходимость слышится в их требованиях, обращенных к опыту, и где вся их ценность — в этой необходимости»<sup>81</sup>.

Странно, что не заметил Кубицкий — уже в этом пункте — перехода у Фихте от морали к нравственности, превращения моральных требований в нравственные нормы; перехода внутреннего принуждения, содержащегося в моральном долге, во внутреннее побуждение, проистекающее из любви; не заметил Кубицкий возвышения естественного (природного) в нравственное и превращения нравственного в нормальное, вполне естественное. Я говорю: «странно», потому что в дальнейшем нам еще предстоит встретиться с более пронизательным взглядом этого же исследователя.

#### 14

Фихте смотрел на пристрастие к природе как на увлечение, в котором нельзя долго пребывать. Он, как объясняет Вышеславцев, стережется «остановки в царстве природы, он требует перехода к иному; недаром косность (*die Trägheit*), инертность, он считает источником зла с его сущностью»<sup>82</sup>. Природность — лишь «зерно», возможность иного (царства свободы), но это общее с Шеллингом представление у Фихте расколото и неоднозначно: всякое зерно составля-



ет ценность, но лишь тогда, когда оно заключает в себе возможность роста; зерно, навсегда ее потерявшее, засохшее и окаменевшее, обращается в сор, в ничто»<sup>83</sup>.

Кто станет утверждать, что Фихте стремится отвергнуть природу в пользу свободы, будет прав лишь относительно первоначального и поверхностного слоя его учения. Вышеславцев доказывает это на протяжении всего своего исследования. Фихте прорабатывает возможные пути синтеза природы и свободы, и не все они оказываются состоятельными. Например, «количественный» рост свободы ценою постепенного вытеснения *природности* оказывается неприемлемым. Между тем Шеллинг, особенно в «Изложении моей системы философии» (1801) вставал именно на такой путь толкования и подпал, заодно с Фихте, под гегелевскую критику по этому вопросу<sup>84</sup>.

Действительное решение знаменитой антиномии свободы и природы заключается, по Вышеславцеву, в том, чтобы сохранить и ту, и другую, показав возможность их совмещения. Фихте в конце концов признает свободу формой, и природу — материей; царство свободы — высшею ступенью бытия, содержащей в себе низшую (царство природы). «Эта мысль, — настаивает Вышеславцев, — составляет, несмотря на все отклонения, бесспорно *центральное течение этики Фихте* и главную его заслугу»<sup>85</sup>. Основное достоинство своего исследования Вышеславцев также видит в обосновании того, что пренебрежение природой, готовность пожертвовать всем миром ради реальности этической не есть магистраль развития фихтевской мысли, что опровержение такого представления покоится на углубленном понимании учения Фихте: «*Центральное течение* его мысли последовательно и всецело отвергает и иллюзионизм и субъективизм, и оно присутствует в его философии везде, от начала и до конца... Вся этика Фихте покоится на утверждении, что *природа есть условие возможности свободы*; поэтому уничтожить природу — значит для него уничтожить свободу»<sup>86</sup>.

Далее, и на самой природе у Фихте запечатлевается явление нравственности, и таким образом сама природа становится нравственным явлением. (Нравственность, конечно, берется при этом Вышеславцевым слишком широко, ибо не всякое воздействие человека на природу нравственно и не всякий результат воздействия на нее нравственно оправдан, как убеждает в этом современная практика, которая часто бывает *порочной практикой*). Вышеславцев перечисляет ряд достижений *практической философии*, но едва ли они являются достижениями *нравственной философии* и достижениями в нравственном отношении к природе.

Нравственная воля, выходящая за пределы природной, может действовать только в природе и только как сверхприродный принцип. Прекрасно! Только ведь наша независимость от природы для Фихте означает ее зависимость от нас. «Я хочу быть господином природы, — заявлено в «Назначении человека», — а она должна служить мне. Я хочу иметь на нее влияние, соразмерное моей силе; она же не должна иметь на меня никакого влияния». «Природа должна постепенно вступить в такое положение... чтобы ее сила встала в определенное отношение к человеческой власти, которой предназначено гос-

подствовать над силой природы... такое отношение уже существует»<sup>87</sup>. В «Назначении ученого» также говорится, что «разум находится с природой в постоянно продолжающейся борьбе», что в этой войне «влияние природы может и должно стать слабее, господство разума все могущественнее; последний должен одерживать над природой одну победу за другой»; надо освободить человеческий род «от гнета природы»<sup>88</sup>.

Надо, конечно, иметь в виду, что у Фихте природа природе рознь. Одна — пассивный безжизненный объект, мертвая материя, вещь, — о такой природе он высказался иначе, нежели о другой, отнюдь не лишенной законосообразности, т. е. в известном смысле разумности, а также жизненной активности, самостоятельности, «субъективности». С другой стороны, он различает «дикую» природу и преобразованную, даже одухотворенную человеком. Но в любом случае он полагает отношение к природе иное, чем к человеку. «Человек может пользоваться неразумными вещами как средствами для своих целей, но не разумными существами; он не смеет даже пользоваться ими как средством для их собственных целей; он не смеет на них действовать как на мертвую материю или на животное, чтобы только при помощи их достигнуть своей цели, не считаясь с их свободой»<sup>89</sup>.

Едва ли следует относиться к прогрессу нравственного отношения (и углубленному постижению его) то, что функции субъекта и объекта меняются местами, что раб становится господином, а господин рабом, что зависимость от природы сменяется зависимостью же природы от нас, сменяется нашим господством над нею. Относясь к практической философии, этика погону не исчерпывает ее, а она потому не сводится к этике, что практическое действие может быть и безнравственным и противонравственным, что этическая практика выражается не в действиях вообще, не во всяких действиях, а в поступках, поступки же имеют предметом прежде всего не природные объекты, а других людей (сверхприродное в природе). От практического отношения вообще, от отношения *субъект-объект, я—не-я*, трудно перейти к нравственному отношению *субъект—субъект, я—ты*; с переходом же от *я—ты* к отношению *я—не-я* нравственное отношение как раз редуцируется, ослабевает.

Хорошо понятно отношение к *не-я*, к объекту (в конструкциях *я—не-я, субъект—объект*) как к вещи, отношение к миру вещей как к средству: мы не должны быть рабами вещей. Но значит ли это, вытекает ли отсюда, что вещи должны быть нашими рабами? Не меняем ли мы в *отношении господство—рабство* лишь положение элементов, не меняем ли мы их местами без преобразования самого отношения *господин—раб*? Почему высвобождение из зависимости от природных вещей должно обращаться непременно рабством природы? Только понимание природы как объекта в *противоположность субъекту*, только отказ ей в субъективности, только отношение к ней как к *не-я*, только видение природы в образе врага делает ее *вещью*, объектом насилия и манипуляций.

*Человеческое, человеческое* отношение к природе требует признания в ней субъективности, собственного достоинства, самостоятельности, требует отношения к ней — подобно отношению к другому человеку — не только как к сред-

ству, но и как к цели. С другой стороны, человек — не только субъект Я, но и природное существо, соединяющее в себе природу и свободу. Фихте ввел термин «субъект-объект». Вслед за ним Шеллинг в своей натурфилософии обозначил природу как «объективный субъект-объект» (в отличие от Я, субъекта, в котором обнаружил *объективное* и обозначил Я как «субъективный субъект-объект»). Глазами человека природа заглядывает в свою сокровенную сущность, и есть люди, говорит Шеллинг, которые в своем видении сделались природою.

Фихте не задерживался на натурфилософии, не прорабатывал ее с такой тщательностью, как Шеллинг (на что у Фихте были свои веские основания); но это не значит, что он прошел мимо этого воззрения. Здесь нам важно отметить лишь то, что он освоил этический момент в природе: наличие в ней, как и в субъекте, *рефлексии в себя*. «Природа во мне сознает себя саму... В каждом индивидууме природа видит сама себя с особой точки зрения... Это сознание всех индивидуумов вместе взятых и образует полное сознание вселенной о себе самой»<sup>90</sup>.

Вышеславцев поддерживает эту мимолетную точку зрения Фихте на человеческое в природе и природное в человеке (природное в нем, понятое в положительном этическом смысле). Ведь Фихте и сам высказывает ее: *когда я действую, действует природа, она только возвращается в себя*. Такое высказывание подразумевает или отсутствие или снятие отношения к ней как к объекту (ведь объект не «возвращается в себя»). Человек действовал по отношению к ней не как нравственное существо, а как конквистадор, но то было извращенное отношение к ней. Похищенный было у природы нравственный момент, отчужденный от нее человеком, им же и возвращается ей. Да человек и обязан возратить ей долг, воздать должное, вернуть ей душу, признать в ней наличие души, восстановить им же нарушенную справедливость. И нет оснований величаться и мнить себя в этом деле попечителем, покровителем, благодетелем природы.

В свете сказанного, более тесная связь с природностью, пронизанность природой должна сказаться на стороне субъекта; больше того он сам инициирует это изменение в себе. Вышеславцев находит этот момент внутренне проработанным в фихтевском учении: этическая категория нравственного субъекта, лица отнюдь не отбрасывает понятия природного человека, а напротив, предполагает последнее, вбирает его в себя. Личность, по Фихте, есть, с одной стороны, природное целое, а с другой — начало появления разумности, начало действия, выходящего за пределы природы и вместе с тем производящего обратное воздействие на природу.

Нельзя не видеть, что Вышеславцев реконструирует определенную сторону внутреннего строения этического мирозерцания Фихте, в данном случае его идею неразрывной связи нравственного самосознания с природой, опираясь и на тексты творений философа, и на обширнейшие натурфилософские разработки Шеллинга (ополчавшегося по существу против внешних контуров наукоучения или против тени его, принимая и выдавая все это за суть фихтеанства), и еще на один важный фактор, который легко распознается из следующего рас-

суждения в его исследовании. «Царство свободных лиц не требует уничтожения природы, отрешения от природы, оно означает лишь превращение "бессознательного развития природы" в форму "ясного сознательного понятия через посредство человека". Нравственная личность состоит из тела и души, этическое самосознание требует того и другого; и тело не есть печальная необходимость, как думает отрешенный идеализм, не *темница* души, а *храм* духа. Философские и религиозные системы, отрицающие отрешенный идеализм, должны неизбежно признать идею одухотворенной, спасенной природы»<sup>91</sup>.

Слова о *спасенной природе* могли бы свидетельствовать даже о превосходстве Фихте в этом вопросе перед Шеллингом, хотя, по правде говоря, они скорее выражают русское прочтение его Вышеславцевым.

Связь этического (хотя бы и через «практическое», практически-преобразующее отношение) с природностью составляет все же известную конкретизацию этического отношения по сравнению с бесконечным отрешением от природы. Вышеславцев приветствует такую конкретизацию как центральное направление идеализма Фихте и основу его этики. Здесь же он видит сближение (не преднамеренное, конечно) фихтеанства с русской философией, включенной в «древний могучий поток истинного идеализма, не иссякший во времена Платона... Русский идеализм Вл. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого есть именно такой идеализм», идеализм, направляющий поток природных аффектов в русло добра; идею добра, если ее не хотят иссушить до идеи аскета, не следует отрывать «от могучей стихии природных аффектов, от телесных недр земли»<sup>92</sup>. И Вышеславцев приводит стихотворение Вл. Соловьева:

Над черной глыбой  
Вознестися не могли бы  
Лики роз твоих,  
Если б в сумрачное лоно  
Не впивался погруженный  
Темный корень их.

## 15

Как же быть теперь с утверждением самостоятельности *Я*, прежде высвобожденного от посторонних связей и воздействий? То было реакцией на догматизм, которая признавала внешнее непременно чуждым, инородным субъекту, чем-то вещным, бездушным, враждебным субъекту; то состояние понималось как борьба на жизнь и смерть, вернее: на господство и порабощенность; либо я подчиняю себе объект, либо подчиняюсь ему. Самостоятельность, значит господство; подчиненность, зависимость, значит рабство<sup>93</sup>.

Но теперь-то *не-Я* — это уже не объект, не мертвая вещь и не бездушный порядок *вещей*, а другой субъект, другие *Я*, живые лица, нравственно-духовный порядок людей, наконец, духовная община. Это община духов, в которых наша природность облагорожена, одухотворена, и взаимоотношение между ними — не борьба, а взаимность, не «субъект—объект», а «субъект—субъект», не отчуж-

денность, а родственная близость, духовное единение. В другом Я мое Я не уничтожается, не подавляется, а служит продолжением и осуществлением моего Я. Здесь настоящая свобода: не господство в противоположность рабству, а противоположность господству и рабству.

В переходе к этому царству свободы Вышеславцев, как уже сказано и как сам он неоднократно повторяет, заключен важный момент: не отрешение от природы, а преобразование ее. Свобода содержит в себе природу, как высшая ступень низшую. Но ступень эта все-таки есть нечто «качественно иное, новое», и в силу этого «Она может и должна противопоставляться природе. Этика содержит в себе абсолютное требование иного, лучшего бытия, говорит Фихте».

Надо учесть, что на деле природа у Фихте составляет куда более отдаленное, лишь отрицательное условие человеческой свободы, она служит скорее контрастом, мрачным фоном, на котором сияет свобода, она — лишь горячий материал, пожираемый пламенем свободы. В положительное же толкование перехода в царство свободы Вышеславцев в вышеприведенном месте вкладывает свое прочтение Фихте, вставляет русский акцент в отношении к природе, ибо у Фихте в отношении к ней доминирует совсем не любовь и взаимность, а насилие над «косной» самой по себе природой; таким изменением ее *преобразование*, пожалуй, и достигается, но *преобразование* — едва ли.

Однако верно, что этика Фихте содержит в себе «абсолютное требование иного, лучшего бытия». Это относится и к ступени морали, — она требует перехода к высшей ступени, к нравственности. Такого требования не возникло бы, не будь в морали препятствия — свободы как альтернативного выбора, чреватого своеволием и произволом.

## 16

В этике как ни в какой другой дисциплине требуется различать значения свободы. Свобода воли означает свободу к добру и злу, и в смысле свободы выбора между добром и злом такая свобода легко склоняется к произволу, к способности выбирать зло, в отличие от свободы как добровольного принятия стороны добра, справедливости, следования нравственному закону. Значит свободная воля не есть непременно добрая воля, и свободный поступок не есть непременно благонамеренный поступок. Воля может быть не только доброй, но и злою волей, и моральная свобода может быть и свободой произвола, свободой выбирать зло.

Во втором периоде Фихте Вышеславцев видит стремление «урезать» значение свободы в смысле свободы выбора. Она, по мнению немецкого философа, не может быть чем-то высшим, абсолютным, и составляет лишь *переходный* момент от несвободы индивидуума, погруженного в царство природы и находящегося под властью природных влечений, когда он «действует по закону природы», к определяемости нравственным законом, где он тоже несвободен в том смысле, что выбор исключен; здесь произошло решение навеки подчиниться нравственному закону, отказаться от произвола своей воли и сказать: «Да будет воля Твоя!».

Где же в таком случае полагается свобода? Фихте определенно устанавливает рамки этой свободы как свободы моральной, которая состоит «в переходе, в поднятии от природы к нравственности»: индивидуум уже вырвался из-под власти природного закона, но еще не определил себя законом нравственным.

В моральном состоянии открыта дорога прогрессу, можно продвигаться к нравственному состоянию. Здесь свобода индивидуума заключается в возможности восходить от низших ступеней моральности к высшим. В «Наставлении к блаженной жизни» и в «Основных чертах современной эпохи» Фихте насчитывает пять возможных ступеней и соответствующих им этических точек зрения. Последние включают в себя сознаваемую и переживаемую возможность остаться на любой ступени, выбрать между ними.

Но как бы ни был зыбок построенный на возможности (т. е. не на необходимости) прогресс морального сознания, он, с переходом к нравственности, уже невозможен далее, по крайней мере невозможен в категориях морального сознания. Моральный выбор еще может включать в себя момент неустойчивости, колебаний, нерешительности, подверженности борьбе мотивов, сомнениям. Иначе в нравственном состоянии: «Здесь я сам, свободно и независимо от влияния всех внешних сил, кладу конец моей нерешительности и определяю себя посредством свободно совершающегося во мне познания наилучшего»<sup>94</sup>.

Фихте отдает себе отчет в моральных утратах и в утрате самой морали при переходе к царству нравственности. Нужно расстаться со своей волей, нужно раз навсегда сделать последний выбор и потерять свободу выбора. Для того, кто поднялся на ступень нравственности, исчезает аффект произвола и вера в свою самость, для него должно наступить полное погружение свободы в закон, свобода выбора для него исчезает, сфера открытых возможностей устраняется действительностью нравственной необходимости, в которой уже нельзя усмотреть свободы, как она понималась в моральном сознании. Эти мысли Фихте подчеркнуто проступают во втором периоде его философствования<sup>95</sup>. А негативно подготовлено это уже в переломный, кризисный период, в «Назначении человека», где говорится о «единственно истинном государстве», совершенно устраняющем всякий соблазн к злу.

За что цепляется моральное сознание при отстаивании свободы выбора, так это не за свободу к добру, не за добровольное следование лучшему; этого индивид ведь не лишается ограничением или устранением его свободы выбора, лишается он свободы к злу, — лишается того, к чему и сводится ценная им свобода, свобода в его представлении, за сохранение которой он страстно борется. Ибо не без свободы к добру (в совершении которого нужна добрая воля, добровольчество), а без свободы к злу он чувствует утрату свободы вообще, ибо иной свободы для себя он и знать не желает; и где употребление свободы во зло отменено, уничтожено, там, говорит Фихте, «человек должен выбирать, отказаться ли ему совершенно от свободы и терпеливо быть только пассивным колесом в механизме целого, или же обратить свою свободу на добро»<sup>96</sup>.

Мы видим, что для творца наукоучения продвинуться от морального сознания в сферу нравственного сознания означает отчаянный шаг, это едва ли не безумие — вопреки человеческому рассудку отказаться от рационального само-

сознания, расстаться со своим любезным Я, утратить свободу. Вышеславцев же идет навстречу этой проблеме самопревосхождения, этой болезни роста, идет от другого полюса: не от теоретической установки, которая сама же ставит себе препятствия и только увеличивает трудности, а от практической, — и затруднение настолько легко преодолевается, что наш исследователь просто выносит в краткое примечание реплику: «Смешно думать, что развитие останавливается на человеческом сознании, как на последнем звене». И разве Абсолютное, которое бесконечно больше, чем самосознание, не включает и его в себя?»

«Личность, сознание, самосознание есть такая категория, такая форма бытия, которая не исчерпывается известным нам эмпирическим человеком и человечеством; она допускает бесконечное нарастание мощи от человеческого самосознания до предела иного, неизвестного нам божественного самосознания. И то, и другое есть, однако, самосознание, Я». Поэтому Вышеславцев отводит обычные упреки немецкому мыслителю в «путанице» значений Я, когда тот применяет термин Я и к конечному человеческому сознанию, и к идее бесконечного субъекта. «Это не смешение, а глубокая мысль»<sup>97</sup>, без которой восхождение от морали к нравственности трудно вообразить.

## 17

Присмотримся теперь к ступени, возвышающейся над рассмотренным выше моральным сознанием, — к ступени нравственности. Если уж говорить о нравственной свободе выбора, то в таком именно выборе лучшего состояния по сравнению с уже достигнутым уровнем нравственности (ставшим уже естественным, нормальным) эта свобода и заключается. Нравственное сознание должно заключать в себе сверхзадачу, иначе оно не только не сбережет себя, но и пойдет на убыль. Ибо не та жизнь, которая только стережется оплошностей, срывов и падений, есть жизнь нравственного сознания. Недостаточно удерживаться от недолжных поступков из одного только инстинкта нравственного самосохранения, надо еще совершенствоваться в добре. Прогресс в нравственности и есть необходимый способ сохранения и поддержания ее бытия.

Выражаемые на абстрактном уровне и просвечивающие в конкретику этического бытия фихтевские рассуждения (в «Назначении человека») о «природе» и «свободе» Вышеславцев явно сближает с свойственными нашему национальному менталитету интенциями, с существующими его этическими установками, с его ориентиром на лучшее: не только и не столько «от большего зла к меньшему» и «от плохого к хорошему», сколько еще далее: «от хорошего к лучшему, к наилучшему». По такому-то пути и направлялся Фихте.

Борьба с тем или иным злом может вестись и не из благих побуждений, она может вестись и со стороны зла же, и нет ручательства в том, что она приведет к добру. Нужна положительная, конструктивная цель, нужна нравственная установка, настрой к добру в борьбе против зла. «Тот поступает в отношении меня очень недружелюбно, кто указывает мне на мой недостаток, не указывая мне одновременно средств, как исправить мой недостаток»<sup>98</sup>. Вот так же и к описанию падения нравов в Германии во время наполеоновской оккупации («легко-

мыслие, беззаботность среди кораблекрушения», стремление «сколь возможно награть среди всеобщего пожара») Фихте прибавляет свое отношение к этим соотечественникам: «Однако я ненавижу и презираю их менее, чем когда-либо»<sup>99</sup>. Обличишь сатирой, заклеишь, а дело-то тем самым не исправишь.

«Стоять и жаловаться на человеческое падение, не двинув рукою для его уменьшения, значит поступать по-женски. Карать и злобно издеваться, не сказав людям, как им стать лучше, не по-дружески. Действовать! Действовать! — вот для чего мы существуем [как видно из дальнейшего, здесь это означает: действовать в направлении совершенствования. — В. Л.]. Должны ли мы сердиться на то, что другие не так совершенны, как мы, если мы только совершеннее; не является ли этим большим совершенством обращенный к нам призыв с указанием, что это мы должны работать для совершенствования других?»<sup>100</sup>

Какой бы неприглядной ни выглядела изображенная Фихте современная эпоха, мы все же не находим у него ни жалобного, ни сатирического тона, — «неумужественно тратить время на жалобы из-за существующего зла, в то время как разумнее употребить его на посильное созидание доброго и прекрасного... несовершенство, присущее всему роду, не должно быть предметом насмешек индивидуума, ибо последний есть член этого рода и, как бы ни обособлялся, все же необходимо причастен к этому несовершенству»<sup>101</sup>.

Нравственная активность есть не одна только непосредственная устремленность к идеалу, но поэтапное его осуществление, через низшие его ступени к высшим. Каждая новая ступень есть частичное удовлетворение в нем, есть *достижение*, которое не должно быть, однако, последним пределом, высшей целью. То, что было относительной целью, должно становиться предпосылкой, условием, средством к новому продвижению к следующей, более высокой цели, причем наивысшая цель должна всегда витать в сознании, всегда маячить как идеал для практического Я.

На эту важную сторону Фихтевой этики обращает внимание А. Кубицкий, разъясняя ее языком Фихте: «Если какое-нибудь индивидуальное самоограничение будет практическим Я приниматься за верховную, абсолютную ценную свою задачу, если все остальные преодоления будут рассматриваться им как средства достигнуть данного определенного положения, тогда соответственная деятельность и будет аморальной, так как она вызывается не тем стимулом, от которого исходит безусловное предписание, — и она антиморальна, так как ставит ложную цель на место истинной»<sup>102</sup>.

Для действительно моральной деятельности отдельные конкретные задачи всегда носят характер этапов и средств осуществления чистого Я как верховной цели, — средств, служащих освобождению человека от предшествующих ограничений и вместе с тем полагающих новые границы, которые должны всякий раз вызывать новую борьбу. Основная черта всей этой активности, таким образом, это — стремление к свободе, и путь освобождения совершается через бесконечный ряд конечных свершений, каждое из которых является лишь шагом к дальнейшему освобождению. Весь пафос фихтевского этического мироотношения — не в «обладании» свободой, а в процессе ее достижения: «Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel», — «быть свободным — ничто, становится



свободным — вот небо». Косность для Фихте — не просто покой, неподвижность, а утрата перспективы, отсутствие продвижения к высшему.

Как постепенное и неуклонное осуществление нравственного закона, свобода уже не отвергает, как у Канта, всяческие человеческие склонности и влечения, но опирается на них, удовлетворяет их одну за другой и возвышается поочередно над каждой из них, делает то одну, то другую относительно более ценной, на какое-то время определяющей мотивацией, моральный опыт упорядочивается, создается иерархия этических ценностей. А. Кубицкий усматривает превосходство трансцендентальной этики Фихте перед моральным учением его предшественника в большей позитивности, конкретности: «У Фихте... отдельные конкретные влечения используется положительным образом как неизбежно нужные мотивы, постепенно выводящие человека из закрепощающей его обстановки, так что для моральной свободы существенно не полное отсутствие этих мотивов, а обращение от одного из них, в данный момент исчерпанного, к другому, которому теперь надлежит передать руководящую роль»<sup>103</sup>.

Еще не вдаваясь в дальнейшую конкретизацию, уже здесь Кубицкий дает почувствовать и настаивает на правомерности и справедливости того подмеченного им в наукоучении видения, что идея чистого Я как закона, как регулятива сознания, предписывает человеку вполне определенную моральную деятельность, — деятельность постепенного самоосвобождения. И это касается равно теоретической и практической философии Фихте. Устремленное к свободе существо чтит и в самом себе, и в себе подобных деятельность самоосвобождения от господства конечных привязанностей, и поэтому другие, в которых человек усматривает стремление к свободе и тем самым причащение к чистому Я, к универсальному абсолютному идеалу, представляют для него абсолютную ценность.

## 18

Уже в лекциях «О назначении ученого» (1794) Фихте говорит, что последняя цель, на которой вполне сходятся все индивидуумы, — это совершенство, и по достижении этой цели «они были бы чем-то единым, единственным субъектом». Приближение к этой цели делает объединение их «по сплоченности все более крепким», в чем и состоит «наше назначение в обществе»: «общее совершенствование, совершенствование самого себя посредством свободного использования влияния на нас других и совершенствование других путем обратного воздействия на них как на свободных существ»<sup>104</sup>. Без этой двоякой способности человек останавливается в своем совершенствовании или даже «идет назад».

В тех же лекциях Фихте исповедуется и одновременно наставляет: «Я знаю мало более возвышенных идей, м. г., чем идея этого всеобщего воздействия всего человеческого рода на самого себя, этой непрекращающейся жизни и стремления, этого усердного соревнования в давании и получении (самое благородное, что может выпасть на долю человека), этого всеобщего сцепления друг с другом бесконечного числа колес, общий двигатель которых — свобода, и прекрасной гармонии, возникающей из этого. Кто бы ты ни был — так может

сказать всякий — ты, имеющий только образ человека, ты все-таки член этой великой общины; через какое бы бесконечное число членов ни передавалось воздействие, я все же в силу этого влияю на тебя, и ты в силу этого все же влияешь на меня... Мы имеем общее призвание быть добрыми и становиться все лучше»<sup>105</sup>. И мы свободны в принятии (или отвержении) этого призвания.

Стоит привести на этот счет соображения Вл. Соловьева о «нашей нравственной природе», в которой, по его словам, «живет начало чего-то большего, чем она сама», — такое, в сравнении с чем мы чувствует свое несовершенство, размышление над чем приводит к сочленению трех нравственных категорий: «1) несовершенства (в нас), 2) совершенства (в Боге) и 3) совершенствования (или согласования первого со вторым) как нашей жизненной задачи»<sup>106</sup>.

Требование совершенствования предполагает низшие состояния и относительные возвышения к абсолютному добру. Двойственность относительного и абсолютного добра должна разрешаться, по Соловьеву, не в сторону их полного разделения, а наоборот, в свободное и полное единство (не то же, что «полное тождество») — через нравственное совершенствование.

Известно, что при различении им абсолютного и относительного добра Вл. Соловьев, утверждая в своем «Оправдании добра», в отличие от Канта, не только чистоту, но и полноту добра (и, далее, конкретную его действительность и действенность, его силу), предоставлял, подобно Фихте (но в совсем иначе построяемой им системе этики), те ступени, по которым индивид мог восходить от добродетелей частичных и относительных к добру абсолютному, многочастному и полному.

Очень важно заметить, что Соловьев настаивает на «действительном осуществлении совершенства» в историческом процессе совершенствования. К этому последнему моменту у него, как само собою разумеющееся, примыкает идея коллективного, общностного совершенствования, включающего и нравственное совершенствование в семье, которой Гегелем в таковом было отказано. «Личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего»<sup>107</sup>. Оно может осуществляться не иначе как совместными усилиями в общественно-историческом процессе. Никому не подобает — и надо избегать такого соблазна — остановиться на этом пути восхождения к безусловному добру, успокоиться и сказать себе: я до конца исполнил заповедь быть совершенным, как Отец наш. Нравственный путь исключает самоуспокоенность и самодовольство. И это касается всех уровней и сфер духовного развития, — от индивидуума и семьи до народной и воцерковленной соборной общности.

Для России задача совершенствования издревле имеет особое, в буквальном смысле жизненное значение: выжить, высууществовать. Для нее ставить задачу просто самосохранения было бы равнозначно гибели. Вопрос выживания России и вопрос о ее совершенствовании тождественны, т. е. даже «физическое» существование ее находится в прямой связи с духовным, нравственно-религиозным совершенствованием и в сугубой зависимости от последнего. Только так следует и нам, вслед за Соловьевым, ставить и решать проблему выживания России и вопросы ее дальнейшей судьбы, непременно сочетая ближайшую задачу со сверхзадачей.

Не только внутренний исторический опыт России, не только ее великое предназначение указывают на это, но и поучительная судьба Византии, преемницей которой возвестила себя Россия («Москва — третий Рим»), говорит о гибельности одного только стремления уберечь себя от разрушения, сохранить свое бытие. Византия пала, не исполнив своего исторического призвания. Подчиняя все внешнему интересу военной защиты, она не думала о христианском усовершенствовании общественной жизни; потеряв эту внутреннюю цель, которая и была бы причиной государственного бытия и оправданием прочих забот по самосохранению, Византия не смогла исполнить и внешней своей задачи. Упущена из виду высшая цель, забота о великом предназначении империи, — и она гибнет самым печальным образом. В таком «ключе» осмысляет Соловьев крушение царств. «Несовершенство есть общий удел, и Византия погибла, конечно, не потому, что была несовершенная, а потому, что не хотела совершенствоваться... Царства... спасаются [от гибели. — В. Л.] только исправлением своего общественного строя или его приближением к нравственному порядку»<sup>108</sup>.

## 19

Подобного рода понимание просто только на первый взгляд. Фихте пришел к нему через преодоление множества интеллектуальных и моральных затруднений. Б. Вышеславцев счел нужным проанализировать наиболее существенные из них, встающие на пути всякого духовного продвижения. Прежде всего здесь должен быть решен вопрос, который именно в этике приобретает наибольшую остроту: вопрос о «бесконечном стремлении к высшей цели». Положение это, известное из Канта, признается также существенно фихтеанским. Оно включает в себе нечто безутешное, приводящее в отчаяние человеческий разум: разрешение бесконечной задачи отодвигается в бесконечность и непрестанно ускользает при попытках приблизиться к нему; решение никогда не дается и всегда отнимается, а значит, отнимается идеал, отнимается истина и добро. Это... давно знакомое противоречие, за которое со времен Гегеля корят Фихте, но которое видит и формулирует он же сам, — противоречие прогресса в бесконечность.

Фихте сам как бы напрашивается на недоуменные вопросы и полемику против собственной точки зрения. Он идет навстречу трудностям. Мы должны разрешить противоречие, замечает он в одном месте, и однако видим, что его разрешение невозможно ни теперь, ни в будущем, никогда во веки веков; и все-таки разрешать его — в этом наше вечное назначение. В этом печальном назначении Гегель вскрыл нечистую совесть интеллектуального настроения, утверждающегося в долженствовании как прогрессе в бесконечность: здесь выражается противоречие, выдающее себя за разрешение. Мы имеем в бесконечном долженствовании задачу достижения бесконечного без того, чтобы бесконечное стало позитивным и наличным. Вечное долженствование есть вечное присутствие недолжного, вечное бессилие, вечная невозможность исполнить долг.

Не «ты можешь, ибо ты должен», а «ты не можешь, ибо ты должен», — вот что находит Гегель в вечном долженствовании, обращая против Канта его знаменитое изречение. Если прогресс к бесконечной цели не допускает ее, а позволяет лишь *приближаться* к этой этической цели, то противоречие это усугубляется еще другим, новым противоречием: как можно, спрашивает Вышеславцев, *приближаться* к бесконечной цели? Ведь расстояние до нее всегда будет оставаться бесконечным при всяком конечном шаге вперед!<sup>109</sup>

Сам Фихте глубоко сознавал, что значит вечно недостижимая цель. Она превращает всю человеческую жизнь в комедию для злого духа, который вложил в сердца несчастных это неискоренимое стремление, чтобы позабавиться из вечными попытками схватить то, что неизбежно ускользает, чтобы смеяться над их серьезностью в этом безвкусном фарсе, в этом вращении в однообразном круге. Презревший эту бессмысленную игру мудрец устранился от нее.

Но поскольку представление о недостижимой цели приходится отдавать на откуп неведомо чему, Фихте не так легко расстается со своим убеждением о нравственном действии как бесконечной задаче. Разве идея добра (как Абсолютное, истинно-сущее, или, по крайней мере, единственно для нас возможное его выражение) не требует прогресса в бесконечность? Противоположность деятельности будет неподвижность, косность, этическая смерть. Если движение, действие, нравственная и творческая активность есть воплощение добра, жизни, то косность, неподвижность есть воплощение зла, смерти. Тою «дурною бесконечностью», которою характеризовал Гегель бесконечное движение к недостижимой цели, является для Фихте скорее вечное стояние на одном и том же, вечное повторение, вечное возвращение, именно это и следует именовать «дурною бесконечностью», ее-то и нельзя желать в качестве всеобщего правила, она бесцельна, не этична, она вызывает лишь утомление и отчаяние. «Есть и пить и умирать, и оставлять потомство», — зачем этот вечный круговорот, эта бессмысленная игра, это пожирающее себя чудовище?

Впрочем, — только это уже совсем другое дело — то, в чем обычно видят унылый и непрестанный круговорот, Фихте (как по-своему Шеллинг, — даже в «мертвой» материи) усматривает модификацию жизненности, прозревает скрытую деятельность, нарастание жизненного напряжения — всюду, и в природе, и в человеке, повышение тонуса жизни, в человеке — возвышение к новой жизни и новой природе, достижение большего просветления, духовности, большей близости к Абсолюту; сквозь то, что другим кажется мертвою массой, он видит, как эта жизнь *возвышается, нарастает и становится все духовнее*.

Спроецировав такое видение на элементарное нравственное формообразование, на «естественную нравственность» семьи, мы обнаружим, что Фихте — до Гегеля! — уже превосходит гегелевскую точку зрения. Гегель изъяс семью из исторического развития, сведя ее функцию к простому воспроизведению ее жизнеустройства и ее «природной духовности». Прогресс начинается, по Гегелю, там, где кончается семья с ее бессознательной нравственностью. С появлением сознающей себя личности, с выделением ее из семейных уз (этого до-исторического или вне-исторического существования) «впервые возникает история»<sup>110</sup> и появляется моральность, способность эволюционировать к более

высокой, уже сознательной нравственности, тогда как семейная (и шире: общинная) нравственность лишь воспроизводится. Дети получают в семье первоначальное воспитание, проходят определенную школу нравственного поведения, чтобы потом повторить этот же путь привития навыков такого же поведения в новообразующейся семье новому подрастающему поколению.

Фихте, в отличие от Гегеля, выдвигает более верный взгляд и более приемлемый для нашей русской этической мысли, ориентирующий жизнь в семье и общине на нравственное совершенствование. Семейная и общинная нравственность содержит в себе запрос, потребность, требование, императив к *совершенствованию*. «Дети должны быть лучше нас». Для нашей отечественной мысли это выступает не случайным и не частным, а общим требованием, вытекающим из заповеди быть совершенным как совершен Отец наш Небесный (Матф. 5: 48). Совершенствоваться — это нравственный долг, это условие сохранения самой нравственности.

Фихте пользуется понятием «свободной моральной общины» (наследуя кантовское представление о «царстве целей»), это для него «система интеллигенций» — наивысшая ступень, включающая в себя как свои моменты все другие ступени бытия; это — *этическая система монад*, подытожившая в себе все предшествующее развитие мира и потому ближе всего лежащая к таинственной глубине Абсолюта. Но и эта ступень (система интеллигенций, система воля) тоже должна иметь перед собою цель, «ибо мы всегда должны быть деятельны», и здесь опять нет числа ступеням высшей жизни и нет последнего мира, в котором реализовалась бы конечная цель; ряд ступеней бесконечен, и — характерное отступление Фихте к первому своему наукоучению — в этом ряду Абсолютное не обнаруживается.

У Фихте речь идет собственно о потенциальной бесконечности. Но мыслима ли она без актуальной бесконечности? Вышеславцев решительно отрицает это. Невозможно мыслить процесс удвоения сторон вписанного многоугольника без круга, как предела этого процесса. И то же можно показать на других примерах пределов. Актуальная бесконечность, выражаемая формулой, законом, осуществляет и исчерпывает *все* потенции, заложенные в процессе, *всеобщность* — категория актуальной бесконечности, *множество*, которое стремится исчислить, исчерпать *все* и никогда не может — категория потенциальной бесконечности. *Множественность* — категория низшего порядка, всегда бесконечно удаленная от Абсолютного, хотя и актуальная бесконечность еще не есть само Абсолютное, а лишь его «схема», его символ.

Обсуждая вопрос в таком духе, Вышеславцев отправляется от того несомненного факта, что под *бесконечностью* Фихте прежде всего и раньше всего разумел *потенциальную бесконечность*. «Она применялась у него, как излюбленное понятие, на протяжении всей системы и всех периодов ее развития и особенно в приложении к этическому прогрессу»<sup>111</sup>. Но и недостаточность решения вопроса о *приближении* к бесконечному ссылкой на потенциальную бесконечность нигде так ярко не выступает, как в этике. В чем критерий оценки приближения моментов ряда к бесконечному? Если мы этого не знаем, замечает Вышеславцев, то нет ни хорошего, ни лучшего, нет и этики. Ибо конеч-

ная цель, о которой рассуждает этика, есть *предел* всего ряда прогресса и, следовательно, актуальная бесконечность.

Кант и Фихте одинаково приходили к сознанию невозможности удовлетвориться потенциальной бесконечностью как центральным понятием этики. Антиномию этого понятия Кант выразил в работе 1794 года «О конце всех вещей». Бесконечен или конечен процесс приближения к конечной цели — результат его равно неприемлем в нравственном отношении. Если процесс бесконечен, то цель не достигнута и недостижима, и практический разум не получает удовлетворения. Если движение к цели имеет конец и в нем завершается, то приходится пребывать в одном и том же, хотя бы и блаженном, состоянии.

Ту же антиномию и такой же выход из нее Фихте установил в «Назначении человека» (1800). Если движение никогда не достигает цели, то жизнь человека и человечества есть насмешка злого духа. Но нечего поддаваться этой его забаве над нами. *Цель достижима*, и она будет достигнута в жизни с тою же необходимостью, с какою повелевает нам это разум. На одной только полустранице варьирует Фихте эту мысль больше десяти раз: при всей ее бесконечности, *цель «несомненно» достижима*, «она должна осуществиться, она действительно осуществится, она будет когда-нибудь достигнута... эта цель необходимо будет достигнута. О, она достижима... она достижима» и т. д.<sup>112</sup>

Но если человечество достигнет своей конечной цели, то это будет означать остановку и неизменное пребывание со всеми своими потомками в одном и том же состоянии. *Цель достигнута*, — что же человечество будет делать дальше? Жить без цели? Это не удовлетворяет разум и потому не может быть истинным. Если мы мыслим предшествующие поколения «как средство для последнего, законченного», то — законный вопрос разума: «Для чего же, все-таки, будет существовать это последнее?» Ведь земная цель достигнута!

Значит прогрессирующий ряд, который представляет собой «земная временная жизнь», не может быть чем-то последним и высшим. Так что же, в перспективе снова дурная бесконечность? Спасение от дурной, потенциальной бесконечности — в Абсолютном, в Боге, который, как у Канта, понимается у Фихте этически, как идея добра, и связь с Ним истолковывается как моральная, как полное исполнение долга. Бог есть моральный порядок, в котором каждый участвует своей работой, своим особым исполнением должного и имеет в этом порядке свое определенное место<sup>113</sup>.

## 20

Фихте встает на путь конкретизации абстрактного долженствования («долг ради долга»), — долг исполняется не на пустом месте и не человеком вообще, а данным человеком, находящимся на своем месте, выполняющим свое дело, не долг вообще, а вполне определенный долг, свой долг, свое особое назначение в мире, в нравственном миропорядке.

Аналогичное опосредование между Богом и человеком, — соответственно: между бесконечным и конечным, — опосредование общностью (общинной нравственностью) прямо-таки напрашивается и в конечном счете принимается в

фихтевское построение. Русская мысль знает о необходимости такого опосредования и, когда уместно, всегда указывает на это <sup>114</sup>.

Для единения с Богом нужна особого рода общность, известная на Руси под именем *соборности* («Где двое или трое собрались во имя Мое, там и Я с ними»). Наша непосредственная связь с Богом может быть истинной только в единстве с опосредованной, с опосредованной земным целым, общностью, в которой обеспечивается определенность этой связи благодаря определенной занятости в миру своею деятельностью, соответствующей земному призванию каждого.

Проблема конкретизации абстрактного этического долга пока еще тем самым не разрешена, а только указан путь решения. Он труден, и конкретизация далеко не всегда означает редукцию, упрощение понимания. В данном случае трудность заключается в узнавании или хотя бы разгадывании каждым своего призвания. Этому я посвятил специальную статью <sup>115</sup>, где говорится об индивидуальном призвании, но недостаточно развернут общественный аспект в нем, что теперь уместно восполнить.

Индивидуальное призвание раскрывается через деятельность в *системе отношений в общности*, в которой сосредоточивается богатое многообразие связей индивида с Богом. Общность как опосредование — это целая система внутренних опосредований, и философия так или иначе отражает и выражает их, что запечатлевается на ее строе и придает ей этический вид или по меньшей мере этический оттенок. В своих размышлениях о фихтевском учении Вышеславцев (подобно Шеллингу и Гегелю) смотрит на указанное промежуточное звено, единящее человека с Богом, как на сложную систему опосредований, т. е. это не просто единичное переходное звено между двумя сторонами, а многочастное и многообразное соотношение, через которое отдельное явление есть то, что оно есть и уясняется в свойственных ему особенностях, соответственно чему и «всякая проблема уясняется и решается только тогда, когда определяется ее место во всей системе целостного здания философии» <sup>116</sup>.

Но система внутри себя бесконечна. Что касается потенциальной бесконечности, то она остается у Фихте основным рабочим понятием, означающим «недостижимость, незавершимость, неопределенность», но у него появляется и другое понимание бесконечности — как замкнутой системы, простого единства, неизменности; такая «хорошая бесконечность» сама по себе проста, «ее направление едино и есть нечто раз навсегда завершенное». Вышеславцев в таком толковании легко распознает бесконечность актуальную.

Актуальная бесконечность постепенно освобождается у Фихте от смешения с Абсолютным: она, как идея добра, есть лишь особое проявление Абсолютного. Абсолютное же неисчерпаемо, оно лишь в известной части своей понятно и доступно для размышления. Та или иная актуальная бесконечность — лишь момент Абсолютного, моментов этих бесчисленное множество, мы знаем лишь немногие из них и никогда не исчерпаем Абсолютное в его беспредельной глубине. Оно — не менее бесконечности бесконечностей. Ступень актуально-бесконечного, вернее, систему актуальных бесконечностей Гегель принял за Абсолютное и был в этом неправ. Мы знаем, что мир вытекает из Абсолюта, который лежит в основе всего, но как это происходит — нам знать не дано. В

представлении об иррациональности Абсолюта (вернее, о единстве в нем рационального и иррационального) Фихте расходится с Гегелем и превосходит его, утверждая, что положительное содержание Абсолюта может только переживаться. «Мы живем в Абсолютном, — комментирует Вышеславцев мысли Фихте, — хотя и не понимаем всей бездны, всей беспредельности этой жизни и своего места в ней. Мы переживаем свою связь с Ним, и это переживание нераздельного единства есть любовь»<sup>117</sup>.

И вот понятие актуальной бесконечности как предела, управляющего движением всего бесконечного ряда, или как закона должно быть применено к этике. К этому пришел Фихте. Этический процесс понят им как бесконечность, в которой каждый индивид и каждое действие должны иметь свое особое индивидуальное место, определяемое законом ряда, идеалом. Именно так стремились представить этический ряд защитники актуальной бесконечности. Лейбниц и Гегель — самые яркие примеры тому, оба они хотели понять прогресс человечества как закономерный ряд, движущийся к пределу, как порядок раскрытия Абсолюта в истории. То же усматривает Вышеславцев и у творца наукоучения: «Фихте... в конце концов приходит к философии истории, которая индивидуализирует каждый этический акт, каждое место этического индивидуума. Высшая этическая задача — определить свое место в исторической системе развития своего народа, в исторической системе всего человечества; в конце концов, определить значение каждого момента в исторической системе жизни каждого индивидуума»<sup>118</sup>.

В самом деле, на вершине развития своей моральной философии, в «Наставлении к блаженной жизни», Фихте так и рассуждает: «Самый первый акт высшей моральности состоит в том, что человек постигает свое собственное, ему своеобразно принадлежащее назначение, не хочет быть ничем другим, как только тем, чем может быть он и только он, чем должен быть он и только он в силу своей высшей природы, в силу божественного в нем». Стремление быть не тем, к чему человек предназначен, а чем-то другим, есть высшая безнравственность, есть возмущение против божественного порядка, такого порядка, где каждый — на своем месте, каждый — необходим, где никто не существует впустую<sup>119</sup>.

Мысли эти очень близки русскому мирозерцанию, и Вышеславцев находит нужным выдвинуть их не передний план и подчеркнуть их значимость: «Но это значит, что каждый должен понять свое индивидуальное место в бесконечном царстве свободно-разумных существ, во всей «системе индивидуумов» и место всей цепи своих действий в прогрессирующем ряду всечеловеческого творчества. И то, и другое требует поднятия на ступень актуальной бесконечности, ибо всякая универсальная система есть актуальная бесконечность. Только *sub specie aeternitatis* выступает индивидуальный смысл жизни человека, народа и человечества во все периоды его развития»<sup>120</sup>.

Фихте осторожен и осмотрителен в этом вопросе, он не утверждает, что актуальная бесконечность этического прогресса и этического царства духов рационально раскрыта нам. Индивидуальное назначение раскрывается нам не посредством логических выводов. Хотя, как предупреждает Вышеславцев против склонности впадать в другое заблуждение, неверно было бы отсюда



заключать, что иррациональность жизни не имеет скрытого смысла, логоса жизни, логоса истории, который внезапно озаряет порою странную непонятность личной и национальной жизни.

Но и озарение не дает непонятному то выражение, которое стремился дать ему Гегель, выражение в рациональных понятиях. У Гегеля идея, лежащая в основе всего, есть не бесконечная задача, а бесконечное решение, в его *идее* нет противоположностей рационального и иррационального, есть лишь система рациональных противоположностей. Что не есть идея, что не *sub specie aeternitatis*, т. е. что иррационально, случайно, произвольно и не соответствует понятию, — злое, ложное, все это ничтожное, иллюзорное, не есть действительно сущее, а лишь явление, нечто недействительное, субъективное. Все это не есть понятие; а не соответствующее понятию, по Гегелю, есть *ничто*. Действительный мир сплошь разумен, в нем нет места хаосу, бессистемности, непонятному, дурному, злему.

Утверждая действительность добра, Гегель — и здесь он неправ — отрицает действительность зла. Точно так же у Гегеля невыразимое в понятии, например, чувство, ощущение — не есть самое совершенное, самое истинное, но, напротив, — самое незначительное, наиболее неистинное. Эти положения автора «Науки логики» Вышеславцев отрицает самым решительным образом. Разве разгадано в своем значении каждое движение прогресса и регресса? — спрашивает он. Разве все жертвы истории осмыслены, как жертвы «на алтаре свободы»? Если разум есть всё во всем, то не всё есть разум. И мы сами принуждены сказать себе, что не все в нас есть понятие и не все в нас понято. не находя у Фихте однозначного положительного решения этого вопроса, Вышеславцев тем не менее заключает, что здесь творец наукоучения критичнее, глубже и правдивее Гегеля.

## 21

Фихте приложил огромные усилия к преодолению разрыва между нравственным идеалом и его осуществимостью, между принципом и его претворением в наличную действительность, между субъектом трансцендентальным и эмпирическим. Переход философа ко второму периоду ознаменован рядом преобразований в его системе, прежде всего превращением субъекта, *Я* из принципа в принципат, подпринцип. К этому понуждал и переход от теоретической философии к практической, на что обратил внимание Вышеславцев. Чтобы мыслить эмпирический мир, достаточен один *субъект*. Область этики — множество субъектов. Но как из теоретической категории единого субъекта вывести множество *Я*? Нужны иные категории, которые из сверхиндивидуального *Я* не выводятся. Попытки такого выведения сопровождалась у Фихте подменой значений субъекта — *Я* эмпирического трансцендентальным, что давало повод современникам потешаться над его *делуциями*.

Посмотрим, однако, на ход мысли в одном из самых мудреных мест «Второго введения в наукоучение» (1797). Ведь в наукоучении *чистое Я* берется не как

абстракция от особенных Я, — такое Я не было бы субъектом; оно есть субъект в отличие от объекта, потому что оно есть обращенная на себя деятельность, чего нет в том, чему оно противопоставляется, в не-Я, в чистой объективности. Это Я не есть то, чем является мое особенное Я, отличное от других Я, а есть то в чем мое Я не отличается от других Я. Отличие появляется там, где Я есмь Я полагается через меня, а не через себя, и где я смотрю на другого как на не менее своеобразное, чем во мне самом, проявление чистого Я, и отношусь к нему не как к объекту (к не-Я), а как к такому же, как и я, производному, однородному мне другому Я, признаю в нем нечто родственное моему Я, отношусь к нему — дружественно или враждебно — как субъект к субъекту, как к Ты. В натурфилософии или гносеологии это было бы излишним (там, как сказано, достаточно и одного я, без ты), а в этике — необходимо.

Положение «Keine Ich ohne Du», выдвинутое Ф. Г. Якоби в его письмах о Спинозе (1785) Вышеславцев прослеживает у Фихте в самых различных контекстах и самых разных вариациях. Нет я без ты; «я сам» предполагает противопоставленность ему «не я сам», причем «не я» должно явиться не вещью, а другим сознанием, не объектом, а субъектом («ты»), иначе мы получим только сознание, а не самосознание. Нет самосознания без принятия существования другого разумного существа; индивидуум есть одно разумное существо среди многих; нет конечного разумного существа без взаимодействия с другими, ему подобными. Индивидуум возможен вообще лишь в системе индивидуумов, в отношении с другими индивидуумами. Индивидуальность есть соотносительное понятие, никогда только моя индивидуальность, но всегда моя и твоя. Индивидуум определяется как разумное существо в противопоставлении другому разумному существу. Индивидуум есть различение и противопоставление. Индивидуум есть противопоставление сфер свободы.

Вышеславцев мог бы при этом выделить наряду с противопоставлением индивидуумов («я» против «ты») также тесное соединение их («Я» вместе с «ты», или: «мы»), тем более, что у Фихте начало этому положено, а оно важно для разграничения сферы гражданского общества, где «я против ты» характеризует столкновение контрагентов, и — сферы традиционного общества с его общинными отношениями, не разъединяющими индивидов, а связывающими и выводящими из эгоистического уединения<sup>121</sup>; те и другие отношения можно причислить к моральным, но в одном случае они тяготеют к правовым и экономическим, в другом к нравственным отношениям; в одном случае мы имеем взаимное ограничение свободы одного свободой другого, в другом случае — продолжение и осуществление в другом свободы каждого.

## 22

Если рассматривать общество со стороны множественности его представителей, то дедукция его будет, согласно Фихте, дедукцией индивидуума, ибо он и есть один из многих.

Видение такого индивидуума, в обиходе называемого также личностью, хорошо представлено всем известным героем «Отцов и детей» И. С. Тургенева.

«Доложу вам, изучать отдельные личности не стоит труда. Все люди друг на друга похожи как телом, так и душой; у каждого из нас мозг, селезенка, сердце, легкие одинаково устроены, и так называемые нравственные качества одни и те же у всех: небольшие видоизменения ничего не значат. Достаточно одного человеческого экземпляра, чтобы судить обо всех других. Люди, что деревья в лесу; ни один ботаник не станет заниматься каждой отдельною березой».

Мы вступаем в сферу таких отношений и такого понимания, в котором индивидуалистический исходный пункт легко переходит в противоположную крайность, в худосочный антииндивидуализм, ибо все, присущее *только* данному индивиду оказывается совершенно неважным, несущественным, — существенно лишь то, что обще многим или всем экземплярам одного и того же рода, существенно абстрактно-всеобщее, а то, что составляет отличие этого вот отдельного от другого, от других, есть самое маловажное. Получается, что было бы по-своему правомерно третировать индивидуальное на гегелевский манер как ничтожное перед лицом такой всеобщности, перед лицом единства (единообразия) в роде.

Если бы все содержание индивидуального исчерпывалось случайными и незначительными отклонениями от родовых признаков! На деле же *индивидуальность* есть нечто более сложное и более значительное, чем *индивидуум*. Вышеславцев проводит важное различие между ними: «*Индивидуум* есть один среди многих, ему подобных, есть экземпляр рода, поскольку он *может быть заменен* каждым другим экземпляром (*exemplum*) того же рода; напротив, *индивидуальность* выражает нечто своеобразное, особенное, незаменимое; и если индивидуум есть *единое в роде*, то индивидуальность, как говорят обыкновенно, *единственное в своем роде*»<sup>122</sup>. В одном случае мы имеем *одинаковое во многом*, в другом — *единство многообразного*, и это последнее как раз составляет, по мнению Вышеславцева, «верховный принцип этики», к необходимости дедукции которого Фихте пришел не сразу.

У самого Фихте есть различие между *яйностью* (*Ichheit*) и *индивидуальностью*: последнее понятие полагается у него как производное; а с помощью первого «мы противопоставляем себя всему, что находится вне нас, а не одним только личностям вне нас; и под ним мы разумеем не одну только нашу определенную личность, а нашу духовность вообще»<sup>123</sup>. В «Ясном, как солнце...» в это понимание введены нюансы: то я, из которого исходит наукоучение, «лишь не что иное, как тождество сознающего и сознаваемого, и до этого отвлечения можно возвыситься лишь посредством абстракции от всего остального в личности. Те, кто при этом уверяют, что в понятии они не могут отделить я от индивидуальности, совершенно правы, если они говорят, имея в виду обычное сознание; ибо здесь, в восприятии, это тождество, на которое они обычно совсем не обращают внимания, и эта индивидуальность, на которую они не только наравне с другими, но почти исключительно обращают внимание, соединены неразрывно. Но если они вообще не в состоянии отвлечься от действительного сознания и от его фактов, то наукоучению делать с ними нечего»<sup>124</sup>.

Вслед за Кантом Фихте утверждает единство как единообразную этическую закономерность, в которой все индивидуальные особенности признаются за

отклонения, за нарушение закона, в лучшем случае за нечто случайное, нравственно безразличное. Вышеславцев выявляет крайние пределы между которыми — от исходного к завершающему пункту движется фихтеанская мысль. С одной стороны, Фихте вместе с Кантом стоит на точке зрения абстрактного атомизма философии просвещения: люди в этическом плане столь же сходны между собою, как и атомы. С другой стороны, «он хочет *слить* их в единое Я, в единую волю, в единую жизнь, в которой всецело должна раствориться каждая индивидуальность; он хочет совсем уничтожить разделение единого Я на множество индивидуумов, сжать и стянуть их все в единый центр, в единую точку»<sup>125</sup>.

В последнем случае перед взором философа отдельные личности совершенно исчезают и все сливаются для него «в одну великую общину». Индивидуальность, говорит Фихте, должна «все более и более теряться во всеобщей форме разума». Индивидуальное есть лишь неблагородное и безобразное; в конце концов оно есть небытие, и в сущности нет никаких индивидуумов. Уже во «Втором введении в наукоучение» (1797) Фихте определенно заявляет: и в начале системы, где Я дано как интеллектуальное созерцание, и в завершении ее, где Я становится идеей, Я мыслится «не как индивидуум»; в первом случае — потому что «яйность не определена к индивидуальности», во втором — потому что «индивидуальность исчезла»<sup>126</sup>.

Там же Фихте весьма энергично выступает против нареканий в индивидуалистичности своих взглядов и своей системы. Если система, начало и конец которой, как и вся сущность, направлены на то, чтобы «забыть индивидуальность теоретически и отвергнуть практически», выдается за эгоизм и притом людьми, которые сами скрытые теоретические и явно практические эгоисты, то против этого нечего нельзя поделать с помощью доводов; ибо «Они действуют в полном согласии с своим образом мышления и своими интересами; и было безрассудным предприятием, если бы захотели уговорить их переменить свою природу. Но если тысячи и тысячи, не знающие о наукоучении ни слова и не имеющие призвания что-либо о нем знать, не евреи и не сообщники евреев, не аристократы и не демократы, не кантианцы ни старой, ни какой-либо новой школы... то относительно этих позволительно надеяться, что они ради самих себя окажут некоторое внимание нашей просьбе получше подумать о том, что они говорят и почему они говорят это»<sup>127</sup>.

## 23

С утверждением абстрактной всеобщности единственной реальностью антииндивидуализм получает завершение и возникает потребность решительного преодоления также и этой точки зрения. Нельзя же игнорировать такие яркие индивидуальности, каковыми были современники Фихте: Гете, Шиллер, Кант, Шеллинг, Новалис, братья Шлегели, каким был сам Фихте.

Основным предметом неприятия становится у Фихте скорее уже не индивидуальность сама по себе, а выделенный из смешения с нею эгоизм, выпячивание на передний план любезного *своего Я*, от понятия Я в смысле разумности и духовности весьма и весьма удаленного и неспособного возвыситься до него, до

понятия об этом понятии. Конечно, уточняет Фихте, эгоистичные индивиды имеют это понятие в себе, но не знают о том. И дело не в какой-то особой слабости их мыслительной способности, а «в слабости всего их характера». «Их я в том смысле, в каком они понимают это слово, т. е. их индивидуальная особа есть последняя цель их действия, а следовательно, и граница их отчетливого мышления. Это для них — единственная истинная субстанция, и разум — только ее акциденция. Не их личность существует в наличности, как особенное выражение разума, а разум существует для того, чтобы помогать этой личности жить на свете... В наукоучении мы видим как раз обратное отношение»<sup>128</sup>. Это провозглашено во «Втором введении в наукоучение» (1797).

В «Основных чертах современной эпохи» (лекции 1804—1805 годов, опубликованные в 1806 году) Фихте вновь обрушивается против индивидуальности эгоистической, выступает больше против эгоизма, чем против индивидуализма, видит в эгоизме именно тот образ мышления, который, будь его власть, он «совершенно искоренил бы в мире». При таком умонастроении перед мыслителем открывается возможность продвижения в одном очень важном направлении. Именно. Признавая значение и ценность оригинального, незаменимого, единственного, Фихте не отступает к индивидуализму, но сливает пафос индивидуальности с пафосом универсальности. Это очень импонирует русскому мирозерцанию, отчетливо выраженному Вл. Соловьевым в его (заостренных против каждой из крайностей: против «гипнотиков индивидуализма» и «гипнотиков коллективозма») рассуждениях о «лично-общественном» единстве<sup>129</sup>.

И Вышеславцев выносит свои суждения об упомянутой слитности в свою очередь столь целостно, столь слитно, что нет даже специальной надобности разграничивать, где он выражает наш национальный образ бытия и мышления, где просто свой, где пересказывает Фихте, где доосмысляет его и договаривает за него: «Индивидуум, оторванный от целого, есть лишь абстрактное, бледное, неполное бытие; индивидуальность тем богаче, тем сложнее и полнее, тем конкретнее, чем больше онарослась и сплелась с целым. Дух противоречия, гордыня своевольного уединения дает лишь иллюзию оригинальности»<sup>130</sup>.

Определенное я каждого выясняется из взаимодействия его «со всем миром свободы», из отношения к «абсолютной сумме всех индивидуумов», из универсальной системы их взаимоотношений, в которой и формируется нравственное своеобразие каждого. Именно такой, а не иной индивидуальный характер его определяется местом в системе индивидуумов, по выражению С. Н. Трубецкого, в системе «универсальной соотносительности». Только внутри себя бесконечное целое может созидать индивидуальность; не из потенциальной бесконечности вырастает качественное своеобразие каждого, а из актуальной. Вышеславцев особо подчеркивает это: не категория множества (потенциальной бесконечности) созидает индивидуальность, а лишь категория всеобщности. В свою очередь и каждый индивидуум (если прислушаться к Фихте) именно благодаря определенному месту в едином целом принимает своеобразное участие в Божественной жизни, свойственное только ему, и никому другому<sup>130а</sup>.

Русская мысль не могла не откликнуться благосклонностью и приветствием на продвижение Фихте от абстрактной и формальной этики Канта к той кон-

кретности и содержательности, которыми изначально характеризуется наша отечественная этическая установка. Кантовское учение о долге (*Pflichtenlehre*), которое дает лишь общие *правила, годные для всех одинаково*, Фихте конкретизирует через профессиональные русла (через «сословия»), как это видно уже в его лекциях «О назначении ученого», конкретизирует вплоть до признания за каждым человеком особого назначения, своеобразного, неповторимого, ему одному предначертанного и им самим свободно выбираемого и принимаемого.

Общие формальные императивы не составляют последней ступени должностования. Фихте прокладывает путь «высшей морали», требующей индивидуализации: каждый должен найти, распознать, угадать, наконец, определяемую высшей целью свою особую жизненную задачу — совершить то, что может и должен совершить только он, и никто другой. Вышеславцев формулирует это предельно резко и жестко: «Каждый должен только то, что он один должен и он один может»; следовательно, задача выполнима. — Вот какой уверенностью проникнут Фихте. Положим, я по призванию естествоиспытатель. «Если я буду искать только то, что я должен искать [в природе как естествоиспытатель. — В. Л.], то я найду; если только я буду спрашивать о том, о чем я должен спрашивать, то я получу ответ»<sup>131</sup>. Тем более в чисто нравственных исканиях: ищущий обрящет, когда перед ним стоит *его* долг, *его* жизненная задача; и если он ее не исполнит, то в данном обществе она вовсе не будет выполнена<sup>132</sup>.

Если, далее, *Я* берется просто в его *отличии* от других, именно, в его своеобразии, неповторимости, то в таких характеристиках предстают ведь и «вещи», и вся специфика личностей растворяется в специфике всего природного, где всякая *вещь* отлична от других. Конечно, всякая личность неповторима, индивидуальна, но и всякая *вещь* — тоже; сущность *Я*, личности не сводится к неповторимости, которая есть свойство всего природного. Человек не есть существо не только природное, но и сверхприродное, его личность включает в себе не природную, а Божественную сущность. «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (И. 3 : 7). По Фихте, Божественное не за пределами человеческого, оно раскрывается в пределах самого человека, оно не вне субъекта, а внутри него, оно есть сверхчувственный корень человеческого духа. В отличие от конечного эмпирического *Я* человека, оно есть *абсолютное Я* в нем. Как справедливо замечает Г. Ланц, не эмпирический, а чистый абсолютный субъект, слитый с Богом и Его миром, был религией Фихте и основой его этики.

## 24

И. Ильин обнаруживает у Фихте необходимость допустить *абсолютное Я*, как первооснову всего знания и всей практической деятельности, уже в теоретической его философии; но, продолжает он, «абсолютную достоверность, очевидность религиозного откровения» это допущение получает у него только в практической философии, именно «в зовущем голосе совести».

Чтобы отличить дух фихтеанства от духа реформации, а также — и это главное — чтобы приблизить эту философию к русскому пониманию, Ильин дает ей очень своеобразное толкование, отнюдь не «внешнее» ей самой. Учение

Фихте, по Ильину, не флексия реформации, как чего-то безусловно ясного и величественного, как чего-то субстанционального, наоборот, реформация — это лишь смутное предвестие, туманное предчувствие новой божественности, божественности глубин человеческого духа, разрабатываемых немецким философом. «И даже высшее дерзание реформации, восставшей против отлучения души от Бога ступенью священства на земле и ступенью святости на небесах, является тусклым и несмелым предчувствием нового достижения. Человеческий дух в основе своей сам божественен; Божество не *вне* его; Оно не есть для него метафизическое инобытие. Человек обретает Бога в себе самом, через себя самого, он познает, что *есть* сфера, где человеческий дух, оставаясь по форме своего бытия человеческим духом, есть по существенной природе своей сама подлинная божественная реальность»<sup>133</sup>.

Речь идет о *реальном слиянии* человеческой души с Богом. Живая сила Божества овладевает человеческой душой. Напоминанием о *совести* Ильин делает свою мысль еще доходчивее, конкретнее и, так сказать, ошутимее. Одновременно он делает и нечто большее: продвигает фихтевскую мысль, и не просто «вперед». На этический путь Фихтева учения он смотрит не просто как на развитие к истинному воззрению, но одновременно и как на *возвращение* к нравственным корням, от которых некогда произошел отрыв.

«Голос нравственного откровения зовет не в чуждые и незнакомые места... нет; он зовет *вернуться* туда, откуда изошло каждое конечное сознание, он звучит как тоска по родине, по той родине... которая всегда останется душой нашей души; он зовет к возврату, к восстановлению Божественной абсолютности, которая только затемнена эмпирической субъективной формой сознания. Надо угаснуть для мира чувственного бытия, чтобы узреть свою сверхчувственную, божественную природу, скрытую в глубине, активную и свободную монаду духа»<sup>134</sup>. И далее уже совсем трудно разобрать, где Ильин озвучивает Фихте на русский лад, а где проецирует на него русское свое видение существенного единства человека и Бога, реальности Богочеловечества.

Именно под этим углом зрения вскоре (в 1918 году) подошел Ильин к философии Гегеля, — как к учению о «конкретности» (т. е. сращенности) Бога и человека. Но этот взгляд настойчиво проводится уже в 1914 году в статье Фихте и в связи с трактовкой «голоса совести» как зова Абсолютного в человеке; и в понимании «добродетельной воли» как совпадающей с Божественной волей; и в «горящем устремлении» к исполнению долга, в свободной воле быть верным долгу: «Предписание долга уже не чуждо мне, наоборот, оно вырастает из глубины моего духа, как самое неотъемлемое от меня, самое исконное желание и мое стремление. Отказаться от него — значит поистине отказаться от себя, изменить себе, признать себя лишенным бытия». Таковы мысли и Фихте, и Ильина. Рассуждения последнего о *воле* достигают наиболее ясного своего завершения: «Голос откровения испытывается как голос самой воли. Воля, исцелившаяся и творящая, видит себя углубившейся и уходящей корнями своими в ту сверхчувственную, потустороннюю сферу, из которой прозвучало откровение. Здесь нет уже двух сторон — человечески-эмпирической воли и божественного сверхчувственного откровения. Обнаруживается реальное со-

впадение, тождество: воля человека исполнена и проникнута божественным откровением, восставшим из ее глубины; божественное откровение облеклось в человеческую волю и придало ей характер бесконечного по силе устремления к абсолютной цели»<sup>135</sup>.

Через эту таинственную обоюдную связь человека с Богом душа человека, расколовшаяся было и раздвоенная, находит вновь свое единство и цельность, ибо Бог есть единство и цельность. «Человек должен быть всегда в согласии с самим собой; он не должен себе никогда противоречить»<sup>136</sup>. Как часто упускают из виду эту фихтевскую формулировку в попытках интерпретировать его диалектику в духе «диалектики разлада и разрыва»! В единстве с Богом человек как раз и обретает согласие с собой. Разорванное и распавшееся соединяется; то, что было «двумя», становится «одним», каждый человек обнаруживает свое единство с Богом, и через это единство раскрывается, что разъединенность и противоборство в человеческом мире — это пустая видимость рефлексии, ибо все люди суть живые части единой Божественной субстанции. В Боге все соединяется, ибо Бог есть любовь<sup>137</sup>.

Этический ракурс рассмотрения позволяет Ильину уточнить по крайней мере тот контекст, тот порядок, к которому принадлежит «личность», понимаемая не в обыденном, расширительном, а в более строгом смысле и значении. «Тот, кто в голосе совести узнал голос Божий и через него познал, что нравственный поступок есть проявление Божией силы в человеке, тот — не “верит”, нет, — тот знает с очевидностью ведения, что его поступок абсолютно необходим и абсолютно целесообразен в процессе осуществления добра в мире. За видимым, чувственным строем вещей, людей и их столь “важных” и “умных” расчетов, там, дальше, в глубине — сокрыт иной мир, иной строй, иной порядок дел и отношений. Это есть “моральный миропорядок”, Богом руководимый, созидаемый и направляемый и прямо противоположный чувственному миропорядку»<sup>138</sup>.

## 25

Фихте начинает говорить об общине свободных лиц, свободных духов, о непостижимом Абсолюте, к которому этическая система свободных духов лежит всего ближе, о *системе интеллигенций*, отличие которой от других, например, от системы атомов, в особом взаимодействии (*Я* и *Ты*) свободных субъектов, действующих по целям; между ними не каузальная связь и не принуждение, а *приглашение* к свободному самоопределению. Взаимная обусловленность их действий означает не уничтожение свободы, а напротив, призыв к свободе, призыв, подкрепляемый взаимным признанием друг друга за разумные существа, что и реализуется в характере их действий.

Вышеславцев стремится показать, что именно при таком понимании «оживает и получает глубокий смысл тот богатый, но запутанный и затемненный материал мыслей Фихте, который доселе оставался совершенно непонятным, неоцененным, неиспользованным»<sup>139</sup>.

Если мы теперь зададимся вопросом, почему основной конструктивной категорией этики Фихте намечает систему интеллигенций, а не единственного оди-



ногого субъекта, как в теоретической философии, почему в системе этики над природой возвышается и воздействует на нее община индивидов, а не одиночное сознание, то ответ будет такой. Система взаимодействия Я и не-Я оказывается лишь элементом для построения бесконечно более сложной системы взаимодействующих лиц, вырастающей из них как система из микрокосмов, как макрокосм из микрокосмов. Вышеславцев ставит в величайшую заслугу этике Фихте, что в ней устанавливается достаточно широкий и всеобъемлющий объективный критерий добра; система абсолютной гармонии будет ее принципом, т. е. система наиболее дифференцированного и наиболее интегрированного бытия, система наибольшего единства наиболее разнообразного. И «систему интеллигенций» сам Фихте оценивает очень высоко лишь потому, что видит в ней самую сложную и богатую систему. Доказательство последнего и составляет весь смысл «дедукции общества».

Зачаток такой дедукции можно найти в «Монадологии» Лейбница. Одинокая монада, «душа» способна познавать «универсум творений», она есть живое зеркало вселенной и в этом смысле представляет систему мироздания в его отображении; «духи» же, тем более система духов, в отличие от монад, способны, сверх того, в своих творческих попытках подражать самому Творцу, они суть отображения самого Божества, или самого Творца природы, и «всякий дух в своей области — как бы малое божество», вследствие чего Бог вступает с этими духами не только (как с другими своими творениями) в отношении изобретателя к созданной им машине, но и как правитель к подданным «и даже как отец к детям». Эта взаимность дополняется духовным общением между собой самих монад, этих зеркал, заглядывающих друг в друга и отражающих друг друга в бесконечной взаимности. Поистине, совокупность всех духов «должна составлять Град Божий», он есть «мир нравственный в мире естественном и представляет собой наиболее возвышенное и самое божественное из дел Божиих»<sup>140</sup>.

Под скорлупой наукословия Вышеславцев вскрывает истинное его этическое содержание, подлинно нравственный дух фихтевской системы, дух могущественный, хотя еще и не сплотившийся, не оформившийся в стройную целостность, но в нем уже различимо и русским исследователем зафиксировано, что «не одинокий, нераздельно единый, вечно себе тождественный субъект является идеалом, а система субъектов; не единственный царствующий дух, а царство многих духов». Здесь-то мы узнаем, каким должен быть, в отличие от формального «категорического императива» Канта, содержательный нравственный закон, узнаем, какая цель должна быть осуществляема и как именно (какими средствами). Община всех разумных существ, как единое целое, — вот объект нравственного закона и конечная цель; «истинная добродетель состоит в деятельности для общины»<sup>141</sup>.

К этому же кругу мыслей Фихте примыкает его высказывание о единственном критерии нравственного возвышения индивидуума, — о состоянии, когда он является себе в качестве члена общины, как интегрирующая часть ее, как часть целого. Мы приходим к ранее неизвестному материальному содержанию нравственного закона. Все действия и поступки должны иметь целью создать

единство общины: и деятельность научная, и образовательная, и техническая, и хозяйственная. Единая община индивидуумов есть самая высшая и самая ценная из известных нам ступеней бытия, она есть образ Божий в мире явлений, в мире наличного бытия.

На пути к осмыслению единства Фихте не раз впадал в односторонние суждения и крайности в оценках, прежде чем выработать окончательную точку зрения. Непреклонность и жестокость утверждения *единства* порой превращало этот принцип в безжизненную абстракцию. В самом деле. Множество индивидуумов ему приходилось истолковывать как печальную необходимость природы, как распадение, стеснение и нарушение истинного единства жизни, как противоположность идеальному единству. А это означало, что идеал требует уничтожения *разнообразного*, а сам превращается в однообразие, единообразие во всем, сжимается в точку. Эта антииндивидуалистическая тенденция у Фихте в конце концов преодолевается и побеждается полным признанием ценности индивидуального, а с другой стороны, сам принцип единства постепенно приобретает содержательность и конкретность по мере того, как дедукция общества развертывает идеал в систему, и он принимает вид единства разнообразного, а не мертвого единства точки<sup>142</sup>.

Нравственный мир (называемый чаще «моральным миропорядком») объемлет всех людей, всех связует в своем незримом, сверхчувственном и вечном порядке. Нет человека, который был бы слишком мал для этого строя, который был бы неважен или излишен. Каждый человек имеет свое определенное место в этом мире, свой долг и свое назначение. Эти знакомые и близкие русскому нравственному мирозерцанию идеи немецкого философа были живо подхвачены И. Ильиным.

Ильин в первой своей статье о Фихте — опираясь на его работу «О понятии наукоучения, или так называемой философии» (1794, 2-е испр. изд. — 1798) — так изобразил форму построения наукоучения, что оно очень напоминает конструкцию нравственного мира общины (включая и фихтевское ее построение). На это примечательное обстоятельство — на сходство «системы» с устройством общины — стоит обратить внимание.

Наукоучение, по Фихте, представляет собою нечто единое, оно имеет систематическую форму, каждое из суждений, входящих в его состав, занимает в целом, во всей науке, известное определенное положение, устанавливается в известное отношение к целому и через эту связь получает свою достоверность, получает ее в конечном счете от одного единого достоверного суждения посредством связующего сопоставления. А это основное суждение имеет свою достоверность само по себе, вне и до всякой связи с другими.

Наукоучение, как понимает его Ильин в согласии с Фихте, является таким образом систематическим, целостным единством. «В нем необходим каждый член, но в нем нет и лишних членов. Это поистине совершенное единство, тотальность. Каждая часть его и все оно в целом до такой степени тесно связаны с верховным основоположением, что если оно дано, то и все наукоучение дано... Признаком исчерпанности основоположения является такое поло-

жение дел, при котором все остальные суждения наукоучения ведут к нему, а оно неизбежно ведет к ним»<sup>143</sup>.

Такую точку зрения, по-видимому, разделяет Г. Ланц, когда ведет речь о *понятии* как элементарной клеточке построения системы наукоучения. Для Фихте (как потом для Гегеля) каждое понятие имеет свою логическую ценность и свою значимость лишь постольку, поскольку оно возникает в развитии содержательной стороны системы, поскольку оно «само себя делает» и «конструирует». Внедряющаяся в систему субъективность с ее произволом подлежит отстранению. Непосредственное субъективное *считание* истиной должно быть совершенно элиминировано. Понятие должно делать себя *само*, а не возникать по произволу субъекта, оно должно быть «самотворцом своего бытия»<sup>144</sup>.

## 26

Определенно выраженная у Фихте тенденция к общинному способу мышления позволяет по достоинству оценить и *результат*, к которому в конечном счете приходит его этика, *касающийся индивидуальности в отношении ее к Абсолюту*, — это утверждение (как формулирует его Вышеславцев), что «поднятие к высшим, наиболее ценным ступеням бытия, приближение к добру, к Абсолюту — отнюдь не есть потеря индивидуальности, а напротив, истинное ее приобретение»<sup>145</sup>.

Известен взгляд гражданского общества на общину, — она должна быть вытесняема, как реликт традиционного общества, и в перспективе — уничтожена; государство и право созданы для обеспечения интересов именно членов гражданского общества, атомизированных индивидов, и соответственно этому призванию должны вытеснять общинные отношения или подчинять их требованиям гражданского общества. (Кант простирает юридическое воззрение гражданского общества даже на самые интимные стороны супружеских отношений)<sup>146</sup>.

Идущий вразрез этому русский взгляд на указанное отношение находит, как ни парадоксально, созвучие в самых недрах западного мировоззрения, в глубине и подоснове немецкой философии, — по крайней мере Фихте, по наблюдению Вышеславцева, так понимает суть дела, что у него право и государство являются условиями восхождения к высшей моральности, их назначение — быть предварительными ступенями к осуществлению идеи добра, условиями возможности всякой нравственности в современном обществе, условиями возможности возникновения *общины свободных существ*. «Они [государство и право. — В. Л.] создают и обеспечивают то *взаимное ограничение сфер свободы*, на котором покоится всякая община»<sup>147</sup>.

Ограничение касается, конечно, *внешней свободы*, ради сохранения и спасения свободы внутренней, нравственной свободы. Поэтому правомерно задаться вопросом: неужели то, что названо *взаимным ограничением сфер свободы* индивидов, есть «только *взаимное ограничение*, а не *взаимное восполнение* и расширение сфер свободы? Неужели общество только ограничивает и урезывает

индивидуума, а не обогащает его, не делает более сильным?» Противоположности как результат взаимного ограничения свободных действий индивидов, как это видно из различных сфер общественной жизни, например из системы разделения труда, взаимно питают одно и другое (другие) Я, а не пожирают друг друга. Такова действительная природа различных свобод. «Война всех против всех» коренится не в нравственной свободе, и природа ее иная. Верной ориентацией по этому вопросу в ближайшем теоретическом ее источнике служит Вышеславцеву философия Вл. Соловьева (выдвинутая им сначала в «Критике отвлеченных начал», затем и в «Оправдании добра») о продолжении и расширении свободы индивида в свободе другого, других, в общности. Упущение этой стороны правоотношения Вышеславцев числит за абстрактной дедукцией права и государства, которую Фихте приходится восполнять и исправлять во втором периоде.

В связи с известного рода упреками русской философии и русскому образу мыслей в целом, упреками опрометчивыми и несправедливыми, имеет смысл обратиться к анализу и оценкам Вышеславцевым отношений между правом и нравственностью (включая сюда и мораль). Он положительно относится к тому, что право у Фихте дедуцируется не из нравственности, что учение о праве не есть у него «глава из нравственной философии». Будучи законом, обращенным к свободе, закон права резко отличается от законов природы и вместе с тем отнюдь не сливается с законом нравственным.

В намерениях Фихте касательно расстановки акцентов на соотношении и статусе сфер практической философии Вышеславцев, упорядочивая все эти его устремления, вскрывает черты, существенно сходные с нашим отечественным взглядом или, пожалуй даже, приводит к последнему, как общему знаменателю этих устремлений немецкого философа. «Все смешения проистекают из того, что желание отстоять самостоятельную роль права и нравственности в пределах единого царства свободы можно у Фихте порою принять за желание выбросить право совсем из сферы этики, из сферы практического разума; и обратно, указание на их существенное единство и общность можно принять за отрицание их самостоятельности. Сам Фихте больше всего боялся последнего, почему и настаивал особенно на моменте единства. И действительно, опасность смешения тем более велика, что она обыкновенно выражается в том, что нравственность всецело поглощается правом, так что право безраздельно царит над всею этической сферой, или, напротив, право вытесняется нравственностью и совершенно изгоняется ею из сферы этики. Фихте не хочет ни того, ни другого»<sup>147а</sup>.

Б. Чичерин разрабатывал понимание этого вопроса в противоположном направлении и не столь ювелирно, как Вышеславцев. Он видел в этом учении то разрыв между этикой и правом, то сведение права к этике; будучи уверен, что критикует и исправляет Фихте, он критиковал и не совсем удачно исправлял, собственного говоря, свое представление о нем. «Развитие нравственного начала не составляет единственного содержания всемирной истории; это только один из ее элементов, — поучал Чичерин, забывая об иерархичности этих элементов. — Поэтому и цель ее состоит не в чистом осуществлении отвлеченного [почему непременно отвлеченного? — В. Л.] нравственного идеала, а в сочета-

нии этого идеала с противоположною ему стихиею, с богатой содержанием областью личной жизни и личной свободы»<sup>148</sup>.

Чичерин поддался искушению понимать личную свободу как свободу произвола. Несколькими страницами далее он, напротив, с позиции либерала восхваляет сочетание немецким философом нравственного единства с индивидуальной свободой, имея в виду под свободой, конечно же, отступление частного индивида от нравственного закона, значит, уповая на некоторого рода компромисс противоположностей, опасаясь при этом, что бескомпромиссность, последовательность в этом вопросе (называемая «односторонностью») задушит эту самую свободу: «Фихте соединял свой нравственный идеал с требованиями свободы; но лежавшее в самой его системе одностороннее развитие нравственных начал могло повести и к полному подавлению свободы. Надобно было только вывести логические последствия из им же провозглашенных положений, что личная свобода сама по себе не имеет цены, что человека можно насильно сделать нравственным, — и воззрение становилось могучим орудием в руках реакции»<sup>149</sup>. Заметим, что и последовательность, и непоследовательность, и сама свобода и что угодно может быть превращено в «орудие реакции».

Уточним еще раз, о какой свободе идет речь. Абстрактная теория права оперирует абстрактным же понятием свободы, оставляя его непроясненным. Свобода же эта уже не есть следование природной необходимости, но еще не есть и нравственная свобода, — она есть нечто переходное; отстаиваемая в своей неопределенности и в отмежеванности от нравственности, свобода эта есть *произвол*, так Фихте и определяет ее: *Willkür*. В защите свободы произвола Кант видел задачу права<sup>150</sup>. Ограничение сферы действия произвола (у Канта — всеобщим правовым законом, гласящим: «Поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом») не меняет *сущности* свободы произвола; а из произвольных, случайных, хаотических действий людей нельзя создать гармонического взаимодействия; организация не терпит произвола. Придя к такому выводу уже в 1797 году во второй части своих «Основ естественного права», Фихте избегает самого термина «*Willkür*».

## 27

Фихте вполне учитывает фактор современности — гражданское общество и хочет подчинить его этическим целям. Заключает ли гражданское общество в себе что-либо соответствующее такой задаче? Оно есть, помимо прочего, мир труда, а первая и непосредственная цель трудовой деятельности — *жить*, жить своим трудом, и жить по возможности лучше. При разделении труда общие усилия, соединенные, но различные, подкрепляемые развитием техники, повышают производительность труда и отвечают общей для всех цели жить как можно лучше. Складывается возможность роста благосостояния, если «не каждый работает для себя, а все работают совместно для поддержания жизни всех».

Это соответствует и принципу общинности, и целям общины. Благосостояние общины поддерживается солидарностью ее членов, а последняя находит реаль-

ное подкрепление в том, что все ответственны за работу каждого. Потому все члены общины должны между собою урегулировать плановность своего труда. Из этой необходимости Фихте дедуцирует право и обязанность государства регулировать производство, заботиться о приумножении национального богатства, служащего условием существования общины свободных существ. *Богатство* получает у Фихте этическое значение: оно — условие нравственной свободы. Истинное богатство составляет свободный досуг (*freie Musse*), свободное от работы время для созидания высших ценностей культуры: искусства, науки, нравственного общения. (Свободное время — не *пустое*. Богатство не предназначено для растраты впусую.)

Поскольку встает также вопрос о справедливом распределении богатства, о распределении досуга, государство должно выступить в роли *справедливого хозяина*. Ибо возможно богатство и высокая техника в соединении с несправедливостью распределения как труда, так и свободного времени. Абстрактная справедливость защищала *свободу* только от нарушений, просто свободу в ее неопределенности, защищала *собственность*, не вникая в принцип ее установления, в ее меру. В идее правового государства незаметно оказалась предана забвению даже та конкретизация, которая определенно выдвигалась одним из идейных отцов-основателей новоевропейской демократии Жан-Жаком Руссо, — выдвигалась как раз в целях защиты свободы — правовой, политической, экономической, в целях защиты от распада на противоположности господства и подчинения.

«Что до богатства, — писал в свое время автор «Общественного договора», — ни один гражданин не должен обладать столь значительным достатком, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один — быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать... Вы хотите сообщить государству прочность? Тогда сблизьте крайние ступени, насколько то возможно; не терпите ни богачей, ни нищих. Эти два состояния, по самой природе своей неотделимые одно от другого, равно губельны для общего блага; из одного выходят пособники тирании, а из другого — тираны. Между ними идет всегда торг свободой народною, одни ее попирают, другие — продают»<sup>151</sup>.

Без учета этих положений Руссо о равенстве (если их не утрировать, не сводить к «уровниловке») невозможно создавать ни правовое государство, ни подлинно свободное демократическое общество. Конкретизация *свободы* в *равенстве*, конкретизация *справедливости* сопряжены с переворачиванием соотношения элементов построения и дальнейшим продвижением фихтевской мысли. Ради равенства и справедливости философ отрицает экономическую свободу: было бы легкомыслием думать, что вытесненная за пределы компетенции государства экономическая жизнь пойдет сама собою, что каждый сам найдет работу и хлеб; мы видим, что получается в действительности: при полном взаимном недоверии одни грабят других, зная, что и те будут их грабить, когда получает возможность. Результатом становится экономическое рабство: человечество распадается на богачей и бедняков. Значит задача государства, решает Фихте, сначала каждому дать свое, каждому дать *собственность*, а затем уже заботиться о защите ее. Вышеславцев отмечает здесь переход не только от

постулата свободы к постулату равенства, но и от государства чисто правового к государству социалистическому<sup>152</sup>. Само понятие государства превращается теперь в понятие *организованного взаимодействия*.

Это значит, что из конституирующих его составных частей — традиционной общности, с одной стороны, и гражданского общества — с другой, определяющим компонентом государства признается уже не гражданское общество, а общность. Доселе, говорит Фихте, соединение индивидуумов понималось только атомистически, было только мысленным синтезом изолированно существующих и соперничающих между собой (война всех против всех) неделимых. При таких условиях государственное целое представляет собою абстрактное *compositum*, а не конкретное *totum*, и будет похоже на кучу песка, а не органическое единство. Государство как *реальное целое*, как *конкретная* (в отличие от абстрактной) *всеобщность* напоминает организм, в котором части и целое взаимно поддерживает друг друга; но и это — еще не высшая определенность государства, ибо организация его, сверх того, выполняется сознательно и разумно.

Идея государства охватывает оба среза общественно-социальной жизни: традиционное общество (семейно-общинное состояние) и гражданское общество. Всегда существует опасность впасть в ошибку и свести государственный строй к гражданскому обществу. И тогда приходится ломать голову над наведением нарушенного порядка в нем. Главным источником зла в современных обществах Фихте считает беспорядок и невозможность установить настоящий порядок; в предположенном же им устройстве все должно подчиняться порядку, *все должно ходить по струнке*. Поэтому здесь нарушение права почти невысказано.

Б. Чичерин хорошо показывает, что если исходить из личного права, то *индивидуалистическое*, атомизированное общество превращается в *тоталитарное*. Цель свободной деятельности обособленных индивидов — самосохранение, возможность жить работой по призванию. Государство обеспечивает эту цель каждому, и *общая деятельность лиц* ставится под опеку государства. Им осуществляется контроль за разделением труда и занятости, наблюдение за исполнением, посредничество в обмене. Человек становится объектом государственной деятельности, ее орудием, его воля в этом процессе минимизирована и оттеснена на задний план.

Недостаток идеи государства у Фихте, недостаток его утопии социалистического устройства Чичерин видит в том, что оно превращается у него в полицейское государство: индивидуальная свобода поглощается принципом насильственного равенства. Вышеславцев же, ведя постоянную скрытую полемику против Чичерина, видит тут у Фихте *не недостаток*, а нечто совсем другое, что Чичерин уже зафиксировал, но не оценил по достоинству. На вопросы: «Где же свободный человек и где место для проявления свободной индивидуальности в принудительной социалистической организации?» — Вышеславцев отвечает вслед за Фихте указанием на сферу свободного времени, как на не отъемлемое личное право, как на область проявления индивидуальности. Для свободной деятельности каждого предоставляется достаточный досуг, остающийся от работы избыток времени, досуг для его нравственного совершенствования. Здесь надзор

государства прекращается. Нравственный смысл труда, дух, с которым каждый исполняет свое дело, остается достоянием каждого. Внешняя свобода исчезает, но с тем, чтобы дать простор развитию свободы нравственной, которая составляет истинную цель всего юридического быта. «Смысл социалистического государства, как и всякого государства, состоит в том, чтобы создать условие для возможности конкретной нравственности»<sup>152а</sup>.

Так называемый «деспотизм» государства не только не проникает в сферу нравственности, но напротив, государство печется о нравственном развитии, создавая условия для *свободного* повиновения справедливым законам (ср.: «Свободною душой закон боготворить»), воспитывая в народе этот дух добровольного подчинения законам<sup>153</sup>. Для этого мало полновластия государства в промышленности, нужно еще учредить доступные всем учебные заведения. Этим, по мнению Фихте, подлинно правовое государство отличается от деспотического, имеющего в виду лишь рабскую покорность; первое же ставит себе целью развитие нравственного духа, который окончательно делает государство излишним и ведет к его упразднению. Учреждение воспитательных заведений составляет поэтому абсолютное право всех членов общества.

Функцию нравственного регулирования общности, общины, семьи Фихте, едва ли сам заметив это, целиком перенес из традиционной общности на государство, положив нравственный закон не только в основу гражданского общества, *правового общества*, но и полностью подчинил право нравственному закону. Чичерин расценил это как «перегиб». Фихте признавал возможным преобразовать душу эгоистического индивида гражданского общества «сверху», принудительно, с помощью государственных правовых законов, ценою искоренения того своекорыстия, которым держится этот несчастный частный индивид, полагающий в частной собственности свою драгоценную свободу. Ограничение этой свободы со стороны такого государства, которое теперь называют тоталитарным, представляется с точки зрения членов гражданского общества вопиющей несправедливостью. Для либерального сознания тоталитаризм неприемлем и плох безусловно, плох во все времена, плох везде, где бы он ни появился.

Многие замечали, что свобода у Фихте подавлялась ради свободы. Упреки в этом основывались на смешении разных свобод, — нравственной и экономико-правовой, внутренней и внешней. Сам Фихте в первый свой период философствования различил их, но не привел к единому принципу. Дело в том, что экономическая свобода, на которой основано «взаимодействие личных целей» контрагентов, свобода по принципу *laissez faire*, свобода «внизу», которая остается в принципе (даже при всех ее ограничениях) незатронутой, никак не увязывается с предполагаемой органической целостностью «вверху», в государственной структуре, которую Фихте хотел организовать на нравственном принципе общинности. Органической связи двух структур, построенных на *разных* принципах, не получается.

Но может быть, нравственный закон («сверху») направлен на полное искоренение частнособственнических эгоистических поползновений в индивидах гражданского общества? Нет, цель его оказывается у Фихте как раз противоположная. Уважение к чужой свободе и обеспечение свободы (собственности)



посредством государственного управления становится нравственным долгом. Частная собственность оказывается освященной нравственным законом и защищенной государством. Нравственный закон дает (даже!) высшее освящение закону правовому. Так — пока что! — в первую эпоху философского развития Фихте. Он остановился тогда на осмыслении государства с двух разных сторон, с юридической и нравственной. Б. Чичерин нашел, что «эти два воззрения плохо согласуются друг с другом»<sup>154</sup>.

В посмертно изданных лекциях под заглавием «Учение о государстве или Об отношении первоначального государства к царству разума» Фихте развил подробнее свои взгляды на историческое развитие государства и его устройство. Это было уже обобщенным выражением его представлений, сложившихся во второй период. Здесь он противопоставляет *истинное* воззрение на государство ложному, бытующему в обыкновенном сознании. Последнее довольствуется земной целью человеческой жизни; собственность — средство для ее поддержания, а государство — средство сохранения собственности; соответственно, правительство служит собственникам, поставлено для защиты и обслуживания их интересов. *Истинное* воззрение, напротив, полагает высшей целью человека нравственную задачу — осуществление образа Божьего, чему жизнь должна служить лишь средством. Единственное, что дает ценность земной жизни, это свобода, которая есть условие осуществления нравственной задачи.

Итак, в «истинном государстве» Фихте и в «истинном воззрении» высшая цель — нравственная задача: осуществление образа Божьего на земле. Жизнь — только средство осуществления этой цели, а условие ее осуществления — свобода, поэтому свобода — высшее благо жизни и единственное, что придает ей ценность.

Чичерин и здесь видит несообразность: свободное существо, говорит он, приходится в таком случае рассматривать только как средство. Позволительно было бы возразить нашему критику, что так ведь можно рассуждать о всяком добровольном, т. е. свободном следовании нравственному закону: я превращаю себя только в средство исполнения закона, как он того и требует. Конечно, человек самоцельное (самоустремленное) существо, но разве не сам он ставит себе такую цель, разве не сам он сознательно и свободно, добровольно превращает себя же в средство для поставленной им перед собой цели?

Чичерин хочет «перетянуть» Фихте к прежней точке зрения на назначение государства, которую тот преодолел и отрешился от нее, как от отягощенной «неистинностью»; хотя сам же показывает, что «в силу логической последовательности» прежнее юридическое воззрение превратилось у Фихте в чисто нравственное»<sup>155</sup>, т. е. в то, что «плохо согласовывалось» приведено в согласованность и синтез юридической и этической точек зрения достигнут.

В горьких и негодующих выражениях рассуждает Чичерин о фихтевском признании и требовании правового принуждения, пока нравственность в обществе не утвердилась. Как будто право может держаться без всякого принуждения и без насилия. Правовое общество нацелено на водворение такого порядка, в котором каждый свободно, без принуждения исполняет свой долг. Чичерин печется о сохранении свободы как *произвола*, называемого им «личной свобо-

дой» и ему «ясно», что тут о личной свободе «нет речи», что «все сводится к насильственному подчинению» нравственному закону.

Насилие над «личностью», — вот чем недоволен Чичерин. Принуждают быть человечным! Правда, по отношению к правовому принуждению надо сказать, что ближайший смысл его — негативный: оградить взаимоотношения людей от бесчеловечности, дабы жизнь в социуме, по словам Вл. Соловьева, не превратилась до времени в ад. Но Фихте устанавливает здесь также и положительный смысл правового принуждения, — образумливание, дисциплина, воспитание. Конечно, правовое принуждение — это насилие, оно не делает человека добрым, более совершенным, но «вразумляет», отваживает от дурного, и Фихте стремится до предела использовать эту функцию правового государства как школы порядка и дисциплины, подготавливающей нравственный порядок.

В конечном итоге Чичерин так оценивает Фихтево учение о государстве: «В два различных периода своей деятельности Фихте подошел к государству с двух противоположных сторон: он понял его то как орудие права, то как орудие нравственности. Определение государства как высшего, самостоятельного союза, сочетающего в себе начала права и нравственности было предоставлено дальнейшему развитию философии»<sup>156</sup>. В философии самого Фихте такого развития Чичерин не заметил. Правовую точку зрения в его учении он отверг с позиции морального сознания гражданского общества, а этический подход нашел несостоятельным в правовом отношении. Несомненной близости исследователя к текстам не сопутствовала имманентность подхода к предмету, и потому его анализ оказался лишь деструктивным, а результат негативным.

## 28

Две сферы в области практической философии особенно нуждаются в установлении между ними правильного сочетания и надлежащего понимания их необходимого соотношения между собою. Это — мораль и право.

Известны многочисленные упреки в адрес отечественной мысли, русского менталитета и русского образа жизни в «недостатке», а то и в «отсутствии» правосознания: нравственное сознание будто бы у нас вытесняет, подавляет, даже отменяет и подменяет собою сознание правовое (западное правосознание принимается при этом, разумеется, за эталон. В этом вопросе западная и западническая мысль поучает нас отказаться от этического отношения к действительности или по крайней мере поубавить этический пафос в пользу правового, оставшегося у нас будто бы в пренебрежении.

Тем интереснее, а главное, важнее, ознакомиться с тою установкой отечественного сознания, с которой подходит Вышеславцев к анализу этого вопроса. Он реконструирует фихтевское этико-правовое видение, отбирает рассеянное в разных местах его произведений, выправляет и приводит в систему то, что составляет суть взглядов самого Вышеславцева, да одновременно и суть русского воззрения. Сама эта проработка, само это освоение западной мысли в русском

духе — также весьма примечательное и характерное явление не только в работе Вышеславцева, но и в трудах многих отечественных мыслителей.

Было бы недостаточно и даже ошибочно видеть в таком подходе стремление приспособить «чужое» понимание к своему собственному или привить к своей национальной почве, эклектически вырвав из строя фихтевской мысли нечто для нас наиболее подходящее. В основе у Вышеславцева лежит стремление к адекватному пониманию Фихте, стремление к объективной истине, намерение выявить драгоценные крупницы ее в рассматриваемом учении. (Что до стремления вышелушить «рациональные зерна», то Вышеславцев, как мы видели, ценит в Фихте и его признание *иррационального*, и внимание к иррациональному в его мышлении.) Посмотрим, как проводится у него эта линия.

Известно, что при противопоставлениях морали и права у Фихте доминирует Кантово различие *моральности* и *легальности*, размежевывающее области моральную и юридическую. Последняя не касается *доброй воли, совести*, не касается *чистой морали*, где «ни один человек не может и не должен быть судьей другого». Наказание преступника имеет целью не внутреннее его перерождение, суд и закон заглядывают во внутренний мир индивидуума лишь ради установления размера противовеса преступным мотивам, и только в этом отношении принимается во внимание злая воля и злой умысел. Закон охраняет не моральную правоту, а безопасность общества.

Вышеславцев обозначил ряд пунктов отличия нравственности от права, которые у Фихте упомянуты в разных произведениях и в разное время, но не систематизированы. «Право определяет *внешнюю* свободу, мораль — *внутреннюю* (власть над аффектами); право говорит о справедливом *действии*, мораль — о *доброй воле*. Отсюда понятно, почему право осуществляется принудительно, а мораль — нет: к правомерному действию можно принудить, напротив, добрую волю можно только воспитать».

И далее — такое, что совсем уже нельзя обойти стороной. «Нравственный долг *повелевает категорически*, тогда как право лишь *позволяет*. Иногда нравственный закон прямо запрещает осуществление какого-либо права... Право имеет *договорный* характер, а нравственность — нет; в ней нет взаимных обещаний и требования взаимных услуг. Но самым важным и замечательным пунктом отличия будет тот, который мы встречаем лишь в последнем периоде философии Фихте. Закон права — *одни для всех*, все должны ограничивать свою свободу *одинаковым, точно определенным образом*. Он есть закон свободы, но не свободы отдельного лица, а свободы всех и обращен ко всем; напротив, закон нравственный обращен ко мне одному, он есть *индивидуальная заповедь для отдельного индивидуума*, обращенная к непосредственному сознанию каждого. Здесь нет односторонности и одинаковости в выполнении общего закона, напротив: «*что заповедано одному, не заповедано другому*». Здесь тоже единство, но не абстрактное единство одинаковых действий, принужденных соблюдать одинаковые законы, — здесь *органическое единство индивидуальных заповедей*, которые никогда не противоречат друг другу; здесь нет нарушений и нет надобности в законе, их устранившем; пути индиви-

дуальностей, как пути планет, не сталкиваются друг с другом. Такова нравственная община свободных существ»<sup>157</sup>.

Вышеславцев неспроста привлекает внимание к этому последнему моменту. Мы обнаруживаем здесь у Фихте редчайшее в западной философии явление: не только утверждение идеи «нравственной общины», но и настаивание на том, что именно в ней действительно признается ценность индивидуального и действительно осуществляется и практикуется индивидуальная свобода, свобода личного проявления, — не в обостренности с общностью, не в конфликтах с другими, а в нравственном союзе с другими и при поддержке общинностью, и в условиях общинных отношений. (Впрочем, наметки этих мыслей мы уже встречали в «Монадологии» Лейбница).

И это — в отличие от *юридического воззрения* на принцип общинности как на препятствие проявлению своеобразия, самобытности, индивидуальному творческому подвижничеству; также — в отличие от широко распространенного *мнения*, что принцип общинности будто бы несовместим со свободой личности, что он-де подавляет волю, а потому морально несостоятелен и должен претить правовому сознанию.

Мы и до сих пор слышим: общинность — принцип морально устаревший, его надо отодвинуть в прошлое, расстаться с ним... ради утверждения индивидуальности, личного достоинства, ради свободного развития. Вопрос только: о какой индивидуальности идет речь? Если еще настаивают на «неповторимости» индивидуального, которой общинность будто бы не дает «развернуться», то ведь (повторим) и в природном состоянии все своеобразно, как на то указывал Лейбниц, предлагавший дамам на прогулке по аллее проверить свое утверждение, что нет двух одинаковых листочков на дереве; в природном мире все неповторимо, даже камень. И у людей эта неповторимость такая же, как у листьев дерева, как у камней. Личность, о *неповторимости* которой так много говорят, разделяет в данном отношении свойство камня. Видимо, достоинство личности не в неповторимости; во всяком случае не только в этом, а еще в чем-то другом, более значительном. Между тем юридическое мировоззрение, как мы видели, отстаивает на деле не личность, а нечто другое и даже совершенно противоположное «неповторимости» — «общее» в смысле одинаковости, однообразное, равное в индивидах.

А как смотрит на дело Фихте, и почему он встречает восторженный отклик у русского исследователя? По этому вопросу Вышеславцев обнаруживает у Фихте одну из самых замечательных идей в его мирозерцании — и «во всей мировой философии» вообще. «Задача высшей нравственности: создавать индивидуальное и незаменимое в сфере высших ценностей, в жизни идей; вызывать к жизни созвучие неповторимо-различных и вместе взаимно дополняющих друг друга индивидуальных духов... эта последняя и высшая ступень царства свободы недостижима для права и лежит по ту сторону всего юридического. Право не может построить системы конкретных индивидуальностей, ибо оно всегда имеет дело с общим, равным, однородным»<sup>158</sup>.

Фихте доводил свои рассуждения до крайних и парадоксальных следствий, до «снятия» не только правовых, но и всяких моральных законов, — ведь

никакие общие правила и нормы не могут научить конкретному действию, определить конкретное призвание. Вся мораль истощается в одну, еще сохраняющую ценность, абстрактную моральную норму: все до одного индивидуумы должны иметь какое-то своеобразное, свойственное каждому и только ему, назначение, но каково оно — на то общее правило уже не указ, назначение может быть угадано, открыто, найдено только во внутреннем самосозерцании индивидуума.

Посмотрим теперь на положительную связь права с нравственностью. Усмотрение Вышеславцевым такой связи у Фихте и оценка ее, собственно, установление *места* права в системе практической философии, должно на конкретном примере, на примере одного из русских мыслителей показать несправедливость упреков в сторону нашей отечественной мысли, что она будто игнорирует право, что русский менталитет ущербен в правосознании или «принижает» его, вслед за чем начинаются, конечно же, как мы знаем, рассуждения о духе бесправия, царящем в русском сознании, о «рабской душе» и т. п.

Здесь нет надобности принимать навязываемые условия полемики, по которой *своей* односторонней точкой зрения вменяется другой точке зрения быть противоположною, но такую же одностороннюю («двустороннюю»). Такие вынужденные для *нравственного воззрения* условия спора дают *основание* в свою очередь выдвинуть встречные, куда более справедливые нарекания *юридическому мировоззрению*, в котором дефицит нравственности очевиден (например, в его тезисе «что не запрещено, то дозволено»).

Но вот точка зрения Фихте, разделяемая Вышеславцевым, и она же — существенно русская точка зрения. Право создает лишь условие возможной нравственности. «Право с его общими правилами отнюдь не противоречит конкретной нравственности, заповедующей каждому свое; напротив, оно обеспечивает каждому *одинаково* сферу для его своеобразия, оно представляет ту однородную канву, на которой вытканы индивидуальные узоры конкретной нравственности»<sup>159</sup>.

Высшая нравственность не только не отвергает закон, закон внешних отношений, она возвышается над законом как над своей основой, она возвышает и сам закон, делая его *внутренне обязательным*, она соединяет индивидуальности интимнейшими узами общности. «Только индивидуальности, связанные друг с другом таинственными нитями, идущими из глубин души, представляют действительное сплетение и сращение, действительную конкретность этического царства»<sup>160</sup>.

Каждая из основных категорий высшей нравственности (Вышеславцев выделяет у Фихте такие: *индивидуальное призвание, совесть, категоричность и безусловность*, в отличие от взаимной обусловленности, договорности права и его неопределенных «дозволений») не отбрасывает, а напротив, предполагает, как свое условие, и содержит в себе категорию низшей ступени, права.

Так, *совесть*. Отменяет ли она требование справедливости? никоим образом. Она требует даже большего: справедливых деяний, исходящих из чистого веления совести, — все ценное, содержащееся в законе, вбирается и поднимается на высшую ступень. «Моисей сказал вам: не прелюбы сотвори, я же

говору: всяк, иже зрит на жену с вожделием, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Матф. 5 : 27—28).

Фихте с самого начала определял нравственность, как высшую ступень, содержащую в себе право, как низшую. Закон права еще «равнодушен» к закону нравственности<sup>161</sup>, а последний уже «равнодушен» к первому; первый еще не «подразумевает» нравственного закона; а нравственный закон заключает в себе закон права как нечто до того саморазумеющееся, что о нем и упоминать-то бессмысленно. Снятие закона права означает здесь не отвержение, не «упразднение» его, как думал Б. Чичерин<sup>162</sup>, а *утрату смысла*.

Вникая в тонкости отношения между этими двумя ступенями, Фихте (в «Учении о праве» 1812 года) выражается точно и четко. Закон права игнорирует (а не аннулирует) закон нравственности. Закон нравственности снимает (а не отменяет) закон права. Право как искусственное учреждение лежит вне царства нравственности, внутри последнего оно дается само собою и составляет лишь акциденцию нравственного явления, на которую не обращают никакого внимания.

Дело приняло бы иной оборот и осложнилось, если бы утрата *смысла* существования влекла за собою отвержение такого (бессмысленного) существования, если *снятие* права означало бы отрицание самого *существования* права. Тогда возник бы вопрос: нельзя ли вообще перескочить через ступень права (а значит и государства) и сразу подняться на ступень высшей нравственности? Такая мысль заключена в *моральном анархизме* Льва Толстого.

Продумывая до конца эту точку зрения (отрешения от правового принуждения, отказа от пресечения зла насилием), Вышеславцев приходит к выводу, что она делает невозможной ту самую *высшую нравственность*, к которой Толстой стремится так же, как и Фихте. Уничтожая принуждение, мы разрушаем и нравственность. Правовое принуждение, сопротивление злу насилием не только может, но и должно быть нравственно оправдано, более того, должно быть сделано священным.

Совсем не лишнее уточнение Вышеславцевым понятия и значения «насилия». Правовое принуждение не есть насилие над личностью, не есть попрание свободы, как думает анархизм, а напротив, отвращение и отваживание от такого насилия, отрицание насилия и, следовательно, утверждение свободы. (Утверждение есть отрицание отрицания). Отрицается здесь не свобода, а незаконный и дикий произвол, который нигде и никогда не имеет права на существование. «Непротивление злу» прямо тождественно с деланием зла, ибо в этике всякое упущение есть действие своего рода, и преступное бездействие есть преступление»<sup>163</sup>. Отказ от противодействия злу есть так же преступное бездействие, т. е. тоже моральное деяние, пособничество злу.

Нельзя начинать борьбу со злом прямо с проповеди, с увещаний воздержаться от преступления, с пустой траты речей там, «где надо власть употребить», ибо в течение такого воспитания, рассуждает Вышеславцев в согласии с Фихте, злая воля может просто уничтожить другие индивидуальности. Всякое воспитание и всякая проповедь имеют смысл лишь внутри известной организации, внутри правового порядка. А правопорядок немислим без принуждения. Пра-

вовое ограничение касается однако не свободы личности, не внутренней свободы, а внешней, в особенности свободы произвола. Оно ограничивает не свободную личность, а эгоистического индивида; принудительной своей стороной, силой, правовой закон выступает не против свободы личности, а против попрания ее свободы, в защиту свободы от произвола.

Правовые нормы создают условия для проявления истинной индивидуальности, которая остается за пределами юридических определений. Законы права не создают нравственности, но подготавливают для нее место. Оно останется *tabula rasa*, пустым местом для тех, кто никогда не сможет подняться к духовному общению индивидуальностей, кто навсегда останется *правовым* лицом, абстрактным индивидом, дюжинным человеком. И напротив, здесь, как говорит Вышеславцев, «будут начертаны незаменяемые и неповторимые письмена» тех, кто утвердит на этом месте высшую бессмертную нравственность, — царство, в котором «ничто не пропадает и все живет в неразрывном, конкретном сплетении»<sup>164</sup>.

Нравственность не *принуждает* нас войти в это свое лоно, в общину свободных существ, — она *приглашает*. Кто отвергает приглашение, может оставаться в рамках правового состояния. Надо только иметь в виду, что утверждение такого состояния как высшей или единственной нормы бытия является той крайностью юридического мировоззрения, которая сходится с противоположной крайностью, с моральным анархизмом, чурающимся принудительных мер, а значит объективно направленным на увековечение зла.

## 29

Но навсегда оставить открытым доступу злу — это характерно и для морали гражданского общества и вообще присуще *моральному сознанию*, для которого зло — неустранимая и необходимая категория, ибо мораль есть сфера *нескончаемой* борьбы добра и зла. Недаром Достоевский искал преодоления этого *разрывного единства*, этого «*чертова добра и зла*», искал выхода за его пределы; но выхода не к «*постыдному равнодушию*» (по слову поэта) к *добру и злу* (к чему приходит «подпольный человек», предвосхищающий ницшеанскую ситуацию «по ту сторону добра и зла», не к имморализму, а к преодолению зла, к искоренению его и торжеству добра.

Речь идет, таким образом, не о том добре, которое не может существовать без зла, а о том, наряду с которым не может существовать зла, — не об относительном, а об абсолютном добре, представляющем *реальную* категорию *нравственности* и совершенно *нереальную* («недостижимый идеал») категорию *морали*. И Фихте говорит о «единственно истинном государстве», где будет «совершенно устранен всякий соблазн ко злу и также возможность сознательного решения на злой поступок, и для человека так же обычно будет направлять свою волю на добро, как только может быть»<sup>165</sup>. И это в противоположность нынешней любви к злу, — не к самому по себе, конечно, а к его соблазнам. «Человек любит зло за выгоды и наслаждения, которые оно ему обещает, и которые оно ему действительно доставляет при современном положении человечества. Пока

продлится это положение, пока порок вознаграждается, едва ли можно надеяться на улучшение человечества в его целом»<sup>166</sup>.

«Единственно истинное государство» у Фихте — это, в сущности, *общинный быт*, нравственное состояние, которому некогда в отдаленном будущем надлежит окончательно установиться. Злу эгоизма в нем нет места. «Здесь, где маленькое узкое Я личности уже уничтожено общественным строем, каждый любит другого действительно, как самого себя, как составную часть великого Я, которое одно осталось для его любви, и которого он сам только составная часть, могущая приобретать или терять только вместе с целым. Так уничтожается борьба добра со злом, так как зло не может уже больше возникать»<sup>167</sup>.

«Единственно истинное государство» уже не нуждается в функциях насилия, в нынешнем государстве еще совершенно необходимых. В этом смысле — и только в этом — ведет речь Фихте об отмирании государства: об исчезновении его как орудия насилия и принуждения. При полном согласии и единодушии в обществе «отпадает государство, как законодательная и принудительная власть. Воля каждого есть действительно всеобщий закон, ибо все другие хотят того же: и нет необходимости в принуждении, ибо каждый уже сам желает того, что он должен делать. К этой цели должны быть устремлены все наши мысли и деяния»<sup>168</sup>.

Таковы положения, которые обозначены у Фихте уже в первый период его философствования и развиты во втором, — положения, непосредственно касающиеся его этической теории государства и права, но, как можно видеть, существенно значимые для всей его системы в целом. Вышеславцев так резюмирует содержание этой теории: государство и право вплетаются в ней в систему универсальной этики — шире — в систему всего бытия, а высшей ступенью развития в нем будет «конкретная система индивидуальностей, как живая риза Божества, как образ и подобие Божие»<sup>169</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> «Если, как прекрасно заметил Франц Баадер, влечение к познанию в значительной степени допускает аналогию с влечением к воспроизведению, то и в познании есть нечто подобное пристойности и стыдливости, но вместе с тем также непристойность и бесстыдство, своего рода похотливое вождление, которое бросается на все без серьезности и любви, без желания созидать и творить» (Шеллинг Ф. В. Й. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 156—157).

<sup>2</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 134—135.

<sup>3</sup> Там же. С. 135.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Фихте И. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию. М., 1937. С. 75.

<sup>6</sup> Чичерин Б. История политических учений. Часть 4. М., 1877. С. 201.

<sup>7</sup> Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. М., 1992. С. 320—321.



- <sup>8</sup> Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 26.
- <sup>9</sup> Там же. С. 31.
- <sup>10</sup> Там же. С. 35.
- <sup>11</sup> В том же направлении следовало бы поразмыслить над впадающей в противоположную индивидуализму крайность, над «тоталитарностью» Фихтевой же социалистической утопии в «Замкнутом торговом государстве», над жесткостью строяемого в ней порядка и попранием так называемой свободы так называемой личности. Всегда следует учитывать, из какого человеческого материала исходит, от какого склада индивидов, от какого уровня их культурного, нравственного, религиозного и т. д. развития отправляется то или иное построение (лучшего общества).
- <sup>12</sup> Фихте И. Г. Ясное, как солнце... С. 85.
- <sup>13</sup> Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 483.
- <sup>14</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 345.
- <sup>15</sup> Чичерин Б. История политических учений. Часть 3. М., 1874. С. 437, 441; Часть 4. М., 1877. С. 166.
- <sup>16</sup> Яковенко Б. Наукоучение. Опыт историко-систематического исследования // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 122 (2). С. 394.
- <sup>17</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. XVII.
- <sup>18</sup> Там же. С. XV.
- <sup>19</sup> Фихте И. Г. Ясное, как солнце... С. 91.
- <sup>20</sup> «Главным условием проникновения в смысл и сущность любого философского творения, любой философской системы, является, конечно, способность встать на точку зрения ее творца, умение временно превратиться в со-творца или сосозидателя этой системы, дать овладеть тому умственному переживанию, которое наполняло душу ее спекулятивного виновника в момент ее зарождения и становления» (Яковенко Б. Наукоучение. Опыт историко-систематического исследования // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 122. С. 283).
- <sup>21</sup> Яковенко Б. Основная идея теоретической философии Фихте // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 122 (2). С. 164.
- <sup>22</sup> Там же. С. 162.
- <sup>23</sup> Там же. С. 163.
- <sup>24</sup> Кубицкий А. Фихте в иенский период // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Книга 122 (2). С. 225.
- <sup>25</sup> Ильин И. Философия Фихте как религия совести // Там же. С. 165.
- <sup>26</sup> Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт системного анализа // Вопросы философии и психологии. М., 1912. Книга III (1). С. 7.
- <sup>27</sup> Ильин И. Философия Фихте как религия совести. С. 173.
- <sup>28</sup> Фихте И. Г. Назначение человека С. 135.
- <sup>29</sup> Там же. С. 136.
- <sup>30</sup> Лапшин И. И. Иоганн Фихте и его философия... С. 30; 9.
- <sup>31</sup> Цит. по: Яковенко Б. Наукоучение. Опыт историко-систематического исследования // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Книга 122 (2). С. 406.
- <sup>32</sup> Кубицкий А. Фихте в иенский период... С. 210—211.
- <sup>33</sup> Ланц Г. Бытие и знание в философии Фихте... С. 228.
- <sup>34</sup> Там же.
- <sup>35</sup> См.: Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 426—428, 516 и др.
- <sup>36</sup> Например, К. Маркс ставит ему в незаслуженный упрек то, что по отношению к нему сам же и осуществляет, трактуя фихтевское самосознание как «метафизически переряженный дух в его оторванности от природы» (Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 154).

- <sup>37</sup> Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. С. 8.
- <sup>38</sup> Однажды на притязательное требование одного из своих студентов дать ответ на его вопрос И. П. Павлов ответил: «Не знаю». — «За что же вам государство деньги платит?» — последовал упрек. — «Мне платят, — возразил ученый, — не за то, чего я не знаю, а за то, что я знаю».
- <sup>39</sup> Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. С. 8.
- <sup>40</sup> Ланц Г. Бытие и знание в философии Фихте... С. 242.
- <sup>41</sup> Там же. С. 271.
- <sup>42</sup> Яковенко Б. Основная идея теоретической философии Фихте... С. 156.
- <sup>43</sup> Он же. Наукоучение. Опыт историко-систематического исследования. С. 409.
- <sup>44</sup> Там же. С. 384.
- <sup>45</sup> Лопатин А. Общее мирозерцание Фихте // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 122 (2). С. 141.
- <sup>46</sup> Там же. С. 142.
- <sup>47</sup> Едва ли устранили бы мы эти разнотолки апелляции к Спинозе (как-никак, антиподу Фихте), может быть, совсем не случайно сочетавшему возвышенное нравственно-духовное содержание своей «Этики» с геометрическим методом изложения ее, что накладывало на его учение в целом печать метафизически скованного, застывшего воззрения. Шеллинг справедливо характеризовал этот способ оформления содержания у Спинозы: «закостенелый рационализм»; «безжизненность его системы, бездушность формы, бедность понятий и выражений, непреклонная жесткость определений, вполне соответствующая абстрактному характеру рассмотрения» (Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 438, 100).
- <sup>48</sup> Фихте И. Г. Назначение человека. С. 127—128.
- <sup>49</sup> Fichte. System der Sittenlehre. 1798. J. G. Fichtes Sämtliche Werke / Herausgegeben von J. H. Fichte. Bde 1—8. Berlin, 1845—1846. Bd. 4. S. 1—12. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. § 3. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 238—241; Шеллинг Ф. В. Философия искусства. § 16—20. М., 1966. С. 81—85; Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. § 225. М., 1974. С. 409—410.
- <sup>50</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте. С. 341.
- <sup>51</sup> Без самосознания, повторяет Фихте вслед за Кантом, нет вообще никакого сознания. «Согласно наукоучению, всякое сознание определено самосознанием, т. е. все, что происходит в сознании, обосновано, дано, создано условиями самосознания; и вне самосознания для него нет никакого другого основания»; «Я, как Я, находится в первоначальном взаимодействии с самим собою, и только благодаря этому становится возможным влияние на него извне» (Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение. § 4. Избр. соч. Т. 1. М., 1916. С. 451—452, 456, 466; Фихте И. Г. Основа общего наукоучения. Ч. 3. Там же. С. 233—234, 255).
- <sup>52</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте. С. 267.
- <sup>53</sup> См.: Там же. С. 273.
- <sup>54</sup> Там же. С. 125, примечание.
- <sup>55</sup> Там же. С. 128.
- <sup>56</sup> См.: Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение // Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. М., 1916. С. 456.
- <sup>57</sup> Фихте И. Г. Основа общего наукоучения. I. § 3. С. 98.
- <sup>58</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 129.
- <sup>59</sup> Фихте И. Г. Основа общего наукоучения. III. § 5. С. 256.
- <sup>60</sup> Fichte. System der Sittenlehre. 1798. S. 66.

<sup>61</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 132.

<sup>62</sup> «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» (Спиноза Б. Этика. 1. 7. // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 362). «Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы» (Он же. Письмо Г. Г. Шуллеру. № 58 // Там же. Т. 2. С. 591).

<sup>63</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 172, 187.

<sup>64</sup> Там же. С. 59, 60, 61.

<sup>65</sup> Там же. С. 73.

<sup>66</sup> Там же. С. 66—67. В русском западничестве этот *нигилизм* по отношению к природе был последовательно расширен и простерт на *объективный дух*. Когда Белинский, долго слушая объяснения кого-то из друзей о том, что *дух* приходит к самосознанию в человеке, с негодованием отвечал: «Так это я не для себя сознаю, а для духа... Что же я ему за дурак достался, лучше не буду вовсе думать, что мне за забота до его сознания...», то Герцен отнес это к вполне нигилистическому способу рассуждения (См.: Герцен А. И. Еще раз Базаров. Письмо второе // Герцен А. И. Соч.: В 9 т. Т. 8. М., 1958. С. 378).

<sup>67</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 69—70.

<sup>68</sup> По этому случаю обычно приводят следующее место из «Назначения человека». «Я мог бы еще допустить, что мир тел вне меня исчезает в чистое представление, превращается в тень: им я не дорожу; но согласно всему сказанному я сам исчезаю так же, как и они; я сам превращаюсь в одно только представление без значения и цели... Я могу только сказать: *так мыслится*, даже едва ли я могу сказать и это — итак осторожнее; я могу только сказать: *является мысль — мысль о том, что я ощущаю*, созерцаю, думаю; но я не имею никакого права сказать: *я ощущаю, созерцаю, думаю*... Нигде нет ничего постоянного — ни во мне, ни вне меня; существует только непрерывная смена. Я нигде не вижу бытия и не знаю даже своего собственного бытия. Бытия нет. Я сам не знаю и не существую. Существуют образы, они единственные, что существует, и они не знают о себе, как образы: образы, которые предносятся, хотя нет того, перед чем они предносятся; образы, связанные образами образов, ничего не обращающие в себе; образы без смысла и без цели. Я сам один из этих образов; да я даже не это, а только смутный образ этих образов. Вся реальность превращается в удивительную грезу без жизни, о которой грезят, и без духа, который грезит; в грезу, связанную грезой о самой себе. *Созерцание* — греза; *мышление* — источник всякого бытия и всякой реальности, которую я себе воображаю, источник моего бытия, моей силы, моих целей — только греза об этой грезе» (Фихте И. Г. Там же. С. 118—122).

<sup>69</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 217—218.

<sup>70</sup> Информацию к размышлению над этим вопросом Фихте дает в последней из лекций об основных чертах современной эпохи (1806). «Конечно, для меня не представляло бы особенного труда говорить о себе, о моей определенной личности. Во вступительной речи, когда я имел в виду положить начало и основание собранию слушателей, я без всякого труда говорил о себе самом и, насколько я знаю, это никем не было поставлено мне в вину; не раскаиваюсь в этом и я сам; но теперь, в заключительной лекции, я не смог бы промолвить о себе ни одного хотя бы только достойного произнесения слова. Речь идет не обо мне, — не я желал исследовать и мыслить; если бы вообще дело было в моей личности, я мог бы заняться ею, не говоря об этом ни одному человеку. И вообще для мира не имеет значения и не составляет события

вопрос о том, что мыслит отдельная личность. Мы, как всецело ушедшая в понятие и в абсолютном забвении наших индивидуальностей слившаяся в единое мышление община, внешнее явление которой мы не раз уже являли собою и являем в настоящий момент, — вот кто желал мыслить и исследовать, и именно об этом мы, а отнюдь не о своем Я, думаю я, когда говорю о самоанализе» (Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи... С. 219).

Заметим, что Фихте тут же идет гораздо дальше в отмежевывании от субъективизма, — преодолевает субъективизм «единого мышления общины», субъективизм «нашего времени», субъективизм суждений и свидетельств эпохи о себе; он желает утвердить мышление, которое «выходит за пределы всякого времени», но не с тем, чтобы стать пустым и ничтожным процессом и принадлежать пустому и ничтожному времени, а чтобы стать «основанием и принципом новой эпохи» (См.: Там же. С. 218—220).

<sup>71</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 276.

<sup>72</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 147—148.

<sup>73</sup> См.: Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи... С. 9—10, 58. Аналогичный развитию мирозавершения круг проделывает и фихтевская система, вернее, ее изложение: от принятого первоначально я Фихте приходит в конце развертывания принципа снова к я, но уже обогащенного развитием этого принципа, и в конце развития он уже не тот, что в начале: «Мое изложение, каким и должно быть всякое научное изложение, исходит из самого неопределенного и определяет его дальше на глазах у читателя, поэтому в дальнейшем объектам приписываются, конечно, совершенно другие предикаты, чем те, которые им приписывались вначале, и далее это изложение очень часто выставляет и развивает положение, которое оно затем опровергает, и таким путем оно посредством антитезиса движется вперед к синтезу. Окончательно определенный и истинный результат, которым оно завершается, получается здесь лишь в конце. Вы, — отвечает Фихте незадачливым рецензентам, — правда, ищете лишь этого результата, а путь, посредством которого его находят, для вас не существует» (Фихте И. Г. Ясное, как солнце... С. 94).

<sup>74</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 157—158.

<sup>75</sup> Там же. С. 160.

<sup>76</sup> «Человек не есть порождение чувственного мира, и конечная цель его бытия не может быть в нем достигнута. Его назначение выходить за пределы времени и пространства и вообще всего чувственного. Что он такое и чем он обязан сделать себя, об этом он должен знать; как насколько высоко его назначение, так и мысль его должна также уметь подняться выше всех границ чувственности. Так должно быть. Где родина его бытия, там необходимо также и родина его мысли, и единственно истинно человеческим, единственным подобающим ему воззрением, таким, в котором он поднимает себя над этими границами и в котором все чувственное превращается для него в чистое ничто, в одно только отражение в смертных глазах сверхчувственного, которое одно только и существует» (Там же. С. 188).

<sup>77</sup> Ильин И. Философия Фихте как религия совести... С. 185.

<sup>78</sup> Фихте И. Г. О назначении ученого. М., 1935. С. 78.

<sup>79</sup> Fichte. Apellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus. 1799. S. W. Bd. 5. S. 217—219 (пер. А. Кубицкого).

<sup>80</sup> Кубицкий А. Фихте в иенский период... С. 220.

<sup>81</sup> Там же. С. 222.

<sup>82</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 346.

<sup>83</sup> Там же. С. 347.

<sup>84</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 310—312.

- <sup>85</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 333.
- <sup>86</sup> Там же. С. 343.
- <sup>87</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 67, 146
- <sup>88</sup> Фихте И. Г. О назначении ученого... С. 90, 97.
- <sup>89</sup> Там же. С. 80.
- <sup>90</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 60—61.
- <sup>91</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 374.
- <sup>92</sup> Там же. С. 338.
- <sup>93</sup> «Спор между идеалистом и догматиком в последнем счете сводится к вопросу, должна ли самостоятельность вещи быть принесена в жертву самостоятельности Я, или наоборот, самостоятельность Я самостоятельности вещи». «Собственный образ их [защитников догматизма. — В. П.] отражается для них лишь в вещах, как в зеркале; если отнять у них вещи, то вместе с ними исчезает также и их собственное Я; отказаться от веры в самость вещей они не могут уже ради самих себя; ибо они сами существуют только с ними. Всем, что они есть, стали они действительно через внешний мир. Кто в самом деле есть лишь продукт вещей, никогда не сможет иначе смотреть на себя, и он будет прав, поскольку будет говорить лишь о самом себе и о себе подобных. Принцип догматиков есть вера в вещи, ради них самих, т. е. опосредованная вера в свое собственное и лишь объектами носимое Я». «Но тот, кто сознает свою самостоятельность и независимость от всего, что вне его, а чтобы прийти к такому сознанию, надо действительно сделать себя чем-нибудь, независимо ни от чего, через самого себя, — тот не нуждается уже в вещах, как в опоре для своего Я, и даже не может нуждаться в них, потому что они уничтожают эту самостоятельность, превращая ее в пустую иллюзию» (Фихте И. Г. Первое введение в наукословие. 1797 г. С. 31—34).
- <sup>94</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 70.
- <sup>95</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 367—368.
- <sup>96</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 154.
- <sup>97</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 373—374.
- <sup>98</sup> Фихте И. Г. О назначении ученого... С. 104.
- <sup>99</sup> Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel / Hrsg. von J. H. Fichte. Leipzig, 1862. Bde 1—2. Bd. 1. S. 388; Ланц Г. Иоганн Готлиб Фихте // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Книга 122 (2). С. 105.
- <sup>100</sup> Фихте И. Г. О назначении ученого... С. 132.
- <sup>101</sup> Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. С. 12. Лекции читаны зимой 1804—1805 гг.
- <sup>102</sup> Кубицкий А. Фихте в иенский период... С. 212—213.
- <sup>103</sup> Там же. С. 214.
- <sup>104</sup> Фихте И. Г. О назначении ученого... С. 81—82.
- <sup>105</sup> Там же. С. 83.
- <sup>106</sup> Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 253, 62.
- <sup>107</sup> Там же. С. 255, 286.
- <sup>108</sup> Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 564.
- <sup>109</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 173. Ср.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 204, 207, 305, 306, 312, 200.
- <sup>110</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14 т. Т. 8. М.; Л., 1935. С. 57.
- <sup>111</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 194.
- <sup>112</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 156.
- <sup>113</sup> См.: Fichte. Ueber den Grund unseres Glaubens an eine Göttliche Weltregierung. 1798. S. W. Bd. 5. S. 185—188.

<sup>114</sup> См., например, у Бердяева в его «Философии свободы»: «Есть круговая соборная ответственность всех людей за всех, каждого за весь мир, все люди — братья по несчастью, все люди участвовали в первородном грехе, и каждый может спастись лишь вместе с миром. На этом покоится сама идея церкви и церковного спасения». «Человечество — ...душа мира, которая соборно отпала от Бога и соборно же должна вернуться к Богу, обожиться». «Человеческая природа — ничто, взятая сама по себе, самоутверждающаяся, но она божественна, могущественна в единении с Божеством. В святых происходило индивидуальное обожение человеческой природы; это обожение должно начаться в истории, чтобы привести мир к обществу святых — благому результату мировой истории» (Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 190, 140, 180, 228).

<sup>115</sup> Лазарев В. В. творческое призвание (из истории выдвижения и попыток решения проблемы) // Философия и история культуры. М., 1985. С. 120—149.

<sup>116</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 245.

<sup>117</sup> Там же. С. 202—203.

<sup>118</sup> Там же. С. 208.

<sup>119</sup> Fichte J. G. Die Anweisung zum seligen Leben. S. W. Bd. 5. S. 531—533; Фихте И. Г. О назначении ученого... С. 83.

<sup>120</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 208.

<sup>121</sup> «Симпатия, побуждающая нас смягчать личную печаль других людей и делить и увеличивать их радость, благожелательство, приковывающее нас к друзьям и родным, любовь, привязывающая нас к супругу и детям, — все это часто соединяющееся с значительными пожертвованиями собственным удовольствием и удобством, есть первый тихий и тайный шаг разумного инстинкта к тому, чтобы предварительно сломить только самый упорный и грубый эгоизм и начать развитие разрастающейся и всеобъемлющей любви» (Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи... С. 32).

<sup>122</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 384.

<sup>123</sup> Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение // Фихте И. Г. Т. 1. М., 1916. С. 492.

<sup>124</sup> Фихте И. Г. Ясное, как солнце... С. 61.

<sup>125</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 385.

<sup>126</sup> Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение... С. 503.

<sup>127</sup> Там же. С. 504—505.

<sup>128</sup> Там же. С. 493.

<sup>129</sup> См.: Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 283 и др. Вл. Соловьевым поддержан в данном отношении тезис А. С. Хомякова о русской православной установке (растасканной Западом на односторонние противоположности) «свобода в единстве и единство в свободе». И разве не это единство личного и общественного выражает широко известный теперь благодаря кинематографу девиз: «Жизнь — Родине, а честь — никому»?

<sup>130</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 386.

<sup>130a</sup> Там же. С. 387; Fichte J. G. Die Anweisung zum seligen Leben. S. W. Bd. 5. S. 531.

Вышеславцев приводит удачнейший пример, поясняющий уникальность индивидуального: «Беатриче не была для Данте *одной из многих*; она была для него *одной из всех*, и лишь потому его любовь была любовью к индивидуальности, вечною любовью. Единственность и незаменимость существуют лишь *sub specie aeternitatis*. Нужно окинуть взором *всю бесконечность* универсума, чтобы признать данное существо, или

данный мир единственным, незаменимым ни одним из всех других» (Вышеславцев Б. Там же. С. 387).

<sup>131</sup> Фихте И. Г. Назначение человека... С. 135.

<sup>132</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 387. Поскольку имеется в виду этический долг в положительном смысле слова, то ясно, что сюда не относятся противонравственные решения, выборы, поступки, тоже ведь представляющиеся присущими кому-то одному, исключительно ему свойственными. Разве не уникален в своем «назначении» Иуда Искарriot?

<sup>133</sup> Ильин И. Философия Фихте как религия совести... С. 179—180.

<sup>134</sup> Там же. С. 178—179.

<sup>135</sup> Там же. С. 176.

<sup>136</sup> Фихте И. Г. О назначении ученого... С. 62.

<sup>137</sup> В «Наставлении к блаженной жизни» (лекции 1806 г., опубликованные в 1809 г.) Фихте устанавливает примечаемую Ильиным и многими другими исследователями свою духовную близость к учению Христа, как оно представлено в Евангелии от Иоанна. Особое пристрастие Фихте к Иоаннову христианству сближает его с русской религиозной мыслью. В данной связи имеет смысл обратить внимание также на то, что ряд положений о превосходстве и даже приоритете Иоаннова христианства перед иудаизмом в VII лекции «Основных черт современной эпохи» могут служить приложением к «Слову о Законе и Благодати» Иларiona.

<sup>138</sup> Ильин И. Философия Фихте как религия совести... С. 184.

<sup>139</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 381.

<sup>140</sup> Лейбниц Г. В.Monadologia. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 428.

<sup>141</sup> Fichte. System der Sittenlehre. S. 256.

<sup>142</sup> См.: Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 383—384.

<sup>143</sup> Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего... С. 19.

<sup>144</sup> См.: Ланц Г. Бытие и знание в философии Фихте... С. 235—236.

<sup>145</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 390—391.

<sup>146</sup> См.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 191—195.

<sup>147</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 409, 417. Вл. Соловьев полагал право частью отрицательным условием моральности, частью — для сохранения минимума моральности, дабы жизнь в социуме не стала кошмаром. «Право в интересе свободы позволяет людям быть злыми, не вмешиваться в их свободный выбор между добром и злом; оно только в интересе общего блага препятствует злему человеку стать злодеем, опасным для самого существования общества. Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он — до времени не превратился в ад» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 454).

<sup>148</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте... С. 417.

<sup>149</sup> Чичерин Б. История политических учений. Ч. 4. М., 1877. С. 201.

<sup>150</sup> Там же. С. 209.

<sup>151</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 139—140.

<sup>152</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 188, 349. Положение Жан-Жака Руссо о равенстве в экономическом смысле было очень скоро настолько забыто, что восстановление этого положения Готлибом Фихте (в «Прикладном естественном праве» и в «Замкнутом торговом государстве») Чичерин воспринял даже как отход «от теории Руссо к теории уравниателей» (Чичерин Б. История политических учений. Ч. 3. М., 1874. С. 432).

<sup>153</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте. С. 425—426. Подробнее о социализме Фихте Вышеславцев высказывается в статье «Обоснование социализма у Фихте» (Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 95 (5)).

<sup>152</sup> Там же. С. 436.

<sup>153</sup> «Я должен быть свободным; ибо не механически вызванное деяние, но свободное ограничение свободы исключительно ради повеления, а не ради какой-либо другой цели — так говорит нам внутренний голос совести — оно одно образует истинную нашу ценность. Узы, которыми вяжет меня закон, — это узы для живых духов; они отвергают власть над мертвым механизмом и обращаются к живому самодеятельному. Этому повиновения требуют они; это повиновение не может быть лишним» (Фихте И. Г. Назначение человека... С. 160).

<sup>154</sup> Чичерин Б. История политических учений. часть 3. С. 440—441.

<sup>155</sup> Там же. Часть 4. С. 195.

<sup>156</sup> Там же. С. 196.

<sup>157</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте. С. 427—428.

<sup>158</sup> Там же. С. 428—429.

<sup>159</sup> Там же. С. 429.

<sup>160</sup> Там же. С. 430.

<sup>161</sup> В данном отношении закон права, искусственный (согласно договорной теории права), напоминает закон чувственного мира, естественный закон. «В чувственном мире, который движется в виде цепи материальных причин и следствий, в котором то, что следует, зависит от того, что предшествовало, никогда не играет никакой роли то обстоятельство, как, с каким намерением и настроением совершен поступок (Фихте И. Г. Назначение человека. С. 159).

<sup>162</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте. С. 435.

<sup>163</sup> Там же. С. 436.

<sup>164</sup> Там же.

<sup>165</sup> Фихте И. Г. Назначение человека. С. 154.

<sup>166</sup> Там же.

<sup>167</sup> Там же. С. 155.

<sup>168</sup> Fichte J. G. System der Sittenlehre. S. 253.

<sup>169</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте. С. 437.



---

◆      ◆      ◆

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ ТРУДОВ ФИХТЕ, ЛИТЕРАТУРЫ О НЕМ И ПЕРЕВОДОВ НА РУССКИЙ ЯЗЫК

### I. ТРУДЫ ФИХТЕ НА НЕМЕЦКОМ ЯЗЫКЕ

1. *Fichte J. G.* Auswahl in 6 Bänden / Hrsg. von F. Medicus. Leipzig: F. Eckhardt. Bd. 1 / Einleitung von Fr. Medicus. 1911; Bd. 2: Grundlage des Naturrechts. 1908; Bd. 3. 1910. 740 S.; Bd. 4. 1908. 648 S.; Bd. 5: Über das Wesen des Gelehrten... 1910; Bd. 6: System der Sittenlehre. 1912.
2. *Fichte J. G.* Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution. Köln: Opladen, 1967.
3. *Fichte J. G.* Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften / Hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitsky, H. Jacob (Bde 1—3). Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (seit 1964).

**1-е Reihe.** Werke. 1964. Bd. 1: Werke 1794—1796. XX, 478 S.; Bd. 2: Werke 1793—1795. VIII, 481 S.; 1966. Bd. 3: Werke 1794—1796. VI, 485 S.; 1970. Bd. 4: Werke 1797—1798. VI, 517 S.; 1977. Bd. 5: Werke 1798—1799. VI, 482 S.; 1981. Bd. 6: Werke 1799—1801. IX, 495 S.; 1988. Bd. 7: Werke 1800—1801. XI, 518 S.; 1991. Bd. 8: Werke 1801—1806. IX, 492 S.

**2-е Reihe.** Nachgelassene Schriften. 1962. Bd. 1: Nachgelassene Schriften 1780—1791. XVI, 492 S.; 1967. Bd. 2: Nachgelassene Schriften 1791—1793. VII, 366 S.; 1971. Bd. 3: Nachgelassene Schriften 1793—1795. VII, 499 S.; 1976. Bd. 4: Fichte's Vorlesungen über Platner's «Philosophische Aphorismen». VI, 416 S.; 1979. Bd. 5: Nachgelassene Schriften 1796—1801. VI, 558 S.; 1983. Bd. 6: Nachgelassene Schriften 1800—1803. IV, 460 S.; 1989. Bd. 7: Nachgelassene Schriften 1804—1805. XII, 569 S.; 1985. Bd. 8: Nachgelassene Schriften 1804. LXVI, 471 S.; 1993. Bd. 9: Nachgelassene Schriften 1805—1807. X, 545 S.; 1994. Bd. 10: Nachgelassene Schriften 1806—1807. X, 543 S.

**3-е Reihe.** Briefe. 1968. Bd. 1: Briefe 1775—1793. X, 509 S.; 1970. Bd. 2: Briefe 1793—1795. VI, 510 S.; 1972. Bd. 3: Briefe 1793—1795. VIII, 463 S.; 1973. Bd. 4: Briefe 1799—1800. VI, 473 S.; 1982. Bd. 5: Briefe 1801—1806. VIII, 444 S.

**4-е Reihe.** Kollegnachschriften. 1977. Bd. 1: Kollegnachschriften 1796—1798. 537 S.; 1978. Bd. 2: Kollegnachschriften 1796—1804. 376 S.

4. *Fichte J. G.* Reden an die deutsche Nation / Geleitwort von E. Spranger. Leipzig: F. Meiner, 1943. XIV, 255 S.

5. *Fichte J. G. Sämtliche Werke / Hrsg. von J. H. Fichte. Berlin, 1845—1846. Bde 1—8.*
6. *Fichte J. G. Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794), Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/1795) / Hrsg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1969. 415 S.*

## II. РАБОТЫ О ФИХТЕ НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

1. *Bader G. Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre J. G. Fichte's. Tübingen: Mohr, 1975. X, 304 S.*
2. *Batscha Z. Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie J. G. Fichte's. Frankfurt a. M.: Europäische Verlag-Anstalt, 1970. 287 S.*
3. *Baumanns P. Fichte's ursprüngliches System. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972. 242 S.*
4. *Baumanns P. J. G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie. M.; Freiburg: Alber, 1990. 463 S.*
5. *Coulmas P. Fichte's Idee der Arbeit. Hamburg, 1939.*
6. *Didier Julia. La question de l'homme et le fondement de la philosophie. Paris: Aubier, 1984. 421 p.*
7. *Drechsler J. Fichte's Lehre vom Bild. Stuttgart: Kohlhammer, 1955. 426 S.*
8. *Dusing E. Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln: Dinter, 1986. IX, 399 S.*
9. *Duso Gius. Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano. Urbino: Argalia, 1974. 393 p.*
10. *Ehrenberg H. Disputation. Drei Bücher von deutschen Idealismus. München: Drei Masken Verlag, 1923. Bd. 1: Fichte. 213 S.*
11. *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte / Hrsg. von K. Hammacher, A. Mues. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1979. 530 S.*
12. *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität. Leipzig: Dürr, 1910. XLIII, 291 S.*
13. *[Fichte J. G.] Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-Streit / Hrsg. von H. Lindau. M.: Müller, 1912. XXX, 387 S.*
14. *[Fichte J. G.] J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen / Hrsg. von E. Fuchs. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (seit 1978). 1978. Bd. 1: 1762—1798. X, 573 S.; 1980. Bd. 2: 1799—1801. 454 S.; 1981. Bd. 3: 1801—1806. 474 S.; 1987. Bd. 4: 1806—1812. XII, 495 S.*
15. *[Fichte J. G.] J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen / Hrsg. von E. Fuchs, W. Jacobs, W. Schieche. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993—1994. Bde 1—4. IV, 419 S.; X, 454 S.; VIII, 504 S.; VIII, 434 S.*
16. *[Fichte J. G.] J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel / Hrsg. von J. H. Fichte. 2-e Aufl. 1862.*
17. *Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. 3-e Aufl. Heidelberg: Winter, 1900. Bd. 6.*
18. *Fouillée A. Fichte // Histoire de la philosophie. 14-ème éd. Paris: Delagrave, 1919. P. 439—442.*
19. *Gloi K. Die drei Grundsätze aus Fichtes «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» // Philosophisches Jahrbuch. 1984. Nr. 91. S. 291 ff.*
20. *Glucksmann A. Les maîtres-penseurs. Paris: Grasset, 1977. 323 p.*

21. *Gruber L.* Transzendentalphilosophie. Theologie bei J. G. Fichte und K. Rahner. Frankfurt a. M.: Lang, 1978. 313 S.
22. *Guérault M.* L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. Paris: Belles-Lettres, 1990. T. 1.
23. *Guérault M.* Fichte et la révolution française // La révolution française de 1789 et la pensée moderne. Paris, 1940. P. 98—192.
24. *Gurtwitsch G.* Fichte's System der konkreten Ethik. Tübingen: Mohr, 1924. 375 S.
25. *Heimsoeth H.* Fichte. München, 1923.
26. *Hielscher H.* Das Denksystem Fichte's. Berlin: Curtius, X, 485 S.
27. *Jalloh C. M.* Fichte's Kant-Interpretation and the Doctrine of Science. Washington; London: Center for Advanced Research in Phenomenology, 1988. XXI, 208 p.
28. *Janke Z. B. W.* Fichte, Sein und Reflexion — Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin, 1970.
29. *Koch H.* Der philosophische Stil des Novalis (Inauguration-Dissertation). München, 1972. IV, 585 S.
30. *Kranold A.* Die Persönlichkeit im Sozialismus. Jena: Thüringer Verlag-Anstalt, 1923. VIII, 248 S.
31. *Kroner R.* Vom Kant bis Hegel. 1977. Bd. 1. S. 192 ff.
32. *Larenz K.* Die Idee einer wesenhaftlichen deutschen Philosophie bei J. G. Fichte. Neumünster, 1939.
33. *Lask E.* Fichte's Idealismus und die Geschichte. Tübingen; Leipzig: Mohr, 1902. XII, 270 S.
34. *Lauth R.* Dostojewski's «Traum eines leicherlichen Menschen» als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte // Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski. Hamburg, 1989.
35. *Lauth R.* Zur Idee der Transzendentalphilosophie. München; Salzburg: Pustet, 1965. 184 S.
36. *Leon X.* Fichte et son temps. Paris: Collin, 1922—1924. T. 1. 649 p.; T. 2. 533 p.
37. *Limper W.* Fichte und die Romantik. Berlin: Verlag für Wirtschaft und Kultur, 1940. 148 S.
38. *Losskij N.* Fichte's konkrete Ethik im Lichte des modernen Transzendentalismus // Logos. Bd. 15. Heft 3. 1926.
39. *Lutterfelds W.* Fichte und Wittgenstein: Der thetische Satz. Stuttgart: Klett-Cotta, 1989. 650 S.
40. *Masullo A.* La comunità come fondamento. Fichte. Husserl. Sartre. Napoli: Libreria scientifica ed., 1965. 468 p.
41. *Maydom Bernhardt.* Zeitfragen der Gegenwart in Fichte's Reden an die deutsche Nation. Leipzig: Weicher, 1917. 70 S.
42. *Medicus Fritz.* J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Universität Halle. Berlin: Reuther & Reichard, 1905. VIII, 269 S.
43. *Metz W.* Der Aufstieg zum ersten Prinzip der GWL, Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991. 408 S.
44. *Metz W.* Die Weltgeschichte beim späten Fichte // Fichte Studien. 1990. Bd. 1.
45. *Müller H. J.* Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten: Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre Fichte's. Königstein: Forum academicum, 1980. VIII, 470 S.
46. *Nele O. H.* Autonomie und Theonomie bei Fichte. Breslau, 1933.
47. *Noll B.* Kants und Fichte's Frage nach dem Ding. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1916. 249 S.
48. *Philonenko A.* La liberté humaine dans la philosophie de Fichte. Paris: J. Vrin, 1966. 350 p.
49. *Philonenko A.* L'œuvre de Fichte. Paris: J. Vrin, 1984. 226 p.

50. *Quinet E.* *Allemagne et Italie // Œuvres complètes. T. VI.* Paris, 175 p.
51. *Renault A.* *Le système du droit: Philosophie et droit dans le pensée de Fichte.* Paris: PUF, 1986. 463 p.
52. *Ritzel W.* *Fichte's Religionsphilosophie.* Stuttgart: Kohlhammer, 1956. 200 S.
53. *Rockmore T.* *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition.* Carlondale; Edmondsville: Southern Illinois University Press; London; Amsterdam: Feffer & Simens, 1980. VII, 210 p.
54. *Schelsky H.* *Theorie der Gemeinschaft nach Fichte's «Naturrecht» von 1796.* Berlin: Junke & Dünnhaupt, 1955. 94 S.
55. *Schmidt Hajo.* *Politische Theorie und Religionsgeschichte: Zu J. G. Fichte praktischer Philosophie (1793—1800).* Frankfurt a. M.: Lang, 1983. 454 S.
56. *Schrader W.* *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichte's.* Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972. 217 S.
57. *Schulz H.* *Fichtes Briefwechsel. Bde 1—2.*
58. *Schurr A.* *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel.* Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1974. 192 S.
59. *Schwar O.* *Leben des Deutschen. J. G. Fichte.* Berlin; Dresden: Limpert, 1937. 115 S.
60. *Schwegler A.* *Fichte // Geschichte der Philosophie.* Leipzig: Ph. Reclam jun. O. J. S. 356—385.
61. *Seidel G. J.* *Activity and Ground: Fichte, Schelling and Hegel.* Hildesheim; NY: Olms, 1976. IX, 404 p.
62. *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre / Hrsg. von M. Frank.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991. 593 S.
63. *Steinbeck W.* *Das Bild des Menschen in der Philosophie J. G. Fichte's. Untersuchungen über Persönlichkeit und Nation.* München: Hoheneichen Verlag, 1939. 299 S.
64. *Summerer S.* *Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Die Fichterezeption in der Fragmenten und Aufzeichnungen Fr. Schlegel's und Hardenberg's.* Berlin: Bouvier, 1974. 294 S.
65. *Der transzendente Gedanke: Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichte's / Hrsg. von K. Hammacher.* Hamburg: Meiner, 1981. XVI, 616 S.
66. *Transzendentalphilosophie als System: Die Auseinandersetzungen zwischen 1794 und 1806 / Hrsg. von A. Mues.* Hamburg: Meiner, 1989. XVIII, 545 S. (Schriften zur Transzendentalphilosophie. Bd. 8).
67. *Venedey J.* *Die deutschen Republikaner unter der französischen Revolution.* Leipzig, 1870.
68. *Verweyen H.* *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichte's Gesellschaftslehre.* Frankfurt a. M.: Alber, 1975. 362 S.
69. *Vorländer K.* *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus.* Berlin, 1920.
70. *Wagner E.* *Der Kämpfer. Ein Fichte-Roman für Deutschlands-Jugend und Volk.* Reutlingen: Ensslin & Laiblin, 1935. 239 S.
71. *Wagner F.* *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel.* Gutersloh: Guterslöcher Verlag-Haus, 1971. 300 S.
72. *Wallner N.* *Fichte als politischer Denker. Werden und Wesen seiner Gedanken über den Staat...* Halle / S.: Niemeyer, 1926. 280 S.
73. *Walz G. A.* *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichte's.* Berlin; Grünewald: Rothschild, 1928. XVI, 688 S.
74. *Weischedel W.* *Der Aufbruch der Freieit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte.* Leipzig: Meiner, 1939. XV, 200 S.
75. *Wellner K.* *Das Bewußtsein: Beschreibung und Kritik der Transzendentalphilosophie bei Kant, Fichte, Schelling.* Frankfurt a. M.: Lang, 1990. 408 S.

76. *Widmann J. J. G. Fichte. Einführung in seine Philosophie.*
77. *Wundt M. J. G. Fichte. 2-e Aufl. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1976 (1927). VIII, 317 S.*
78. *Wundt M. Fichte-Forschungen. 2-e Aufl. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1976 (1929). X, 420 S.*
79. *Fichte-Studien / Hrsg. von K. Hammacher. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1993. Bd. 5. Theoretische Vernunft. 244 S.*
80. *Baumgartner H. M., Jacobs W. G. J. G. Fichte. Bibliographie. Stuttgart; Bad-Cannstatt: Frommann, 1968. 346 S.*
81. *Doye S. Fichte-Bibliographie (1968—1992/93). Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1993. VII, 383 S.*

### III. РАБОТЫ И. Г. ФИХТЕ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

1. *Фихте И. Г. Избранные сочинения / Пер. под ред. Е. Трубецкого. Т. 1. Вступ. ст. Б. Яковенко. М.: Путь, 1916. СVI, 523 с.*

**Содержание:** О понятии наукоучения, или так называемой философии, с. 1—57; Основа будущего наукоучения, с. 59—309; Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности, с. 311—397; О достоинстве человека, с. 399—405; Первое введение в наукоучение, с. 407—439; Второе введение в наукоучение, для читателей уже имеющих философскую систему, с. 441—505; Опыт нового изложения наукоучения, с. 507—521.

2. *Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. / Сост. и примеч. В. Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. 687 с.; Т. 2. 798 с.*

Том 1 представляет собой исправленное и дополненное переиздание так называемого «корпуса наукоучения» Фихте, вышедшего на русском языке под ред. Е. Трубецкого в 1916 году (*Фихте И. Г. Избранные сочинения. Т. 1. М.: Путь, 1916. СVI, 523 с.*). Дополнением, вошедшим в состав настоящего тома, стал изданный в 1937 г. (М.: Соцэкгиз, 1937. XIX, 107 с.) русский перевод работы И. Фихте «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии» (с. 563—667).

**Содержание II тома:** Несколько лекций о назначении ученого, с. 7—64. Печатается по изд.: *Фихте И. Г. О назначении ученого. М.: Соцэкгиз, 1935. 138 с.* / Пер. под ред. В. Вандела; Назначение человека, с. 65—224. Печатается по изд.: *Фихте И. Г. Назначение человека / Пер. В. М. Брандиса и Т. В. Поссе. СПб.: Жизнь для всех, 1913. 200 с.*; Замкнутое торговое государство, с. 225—357. Печатается по изд.: *Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство / Пер. Э. Э. Эссена. М.: Красная новь, 1923. 174 с.*; Основные черты современной эпохи, с. 359—617. Печатается по изд.: *Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи / Пер. Л. М. СПб.: Д. Е. Жуковский, 1906. IV, 232 с.*; Факты сознания, с. 619—769. Печатается по изд.: *Фихте И. Г. Факты сознания / Пер. О. Давыдовой под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1914. XVII, 152 с.*; Наукоучение в его общих чертах, с. 771—789. Печатается по изд.: *Фихте И. Г. Наукоучение в его общих чертах / Пер. С. И. Гессена // Новые идеи в философии. СПб.: Образование, 1914. Сб. 12. С. 128—145.*

3. *Фихте И. Г. Сочинения / Сост., общ. ред., вступ. ст. и примеч. Гайденко П. П. Пер. с нем. Левиной М. И. и др. М.: Ладомир, 1995. Т. 1: Работы 1792—1801 гг. 655 с., портр. Указ. имен: с. 649—651.*

**Содержание:** Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор подавляли / Пер. М. И. Левиной. С. 71—96; Опыт критики всякого открове-

ния / Пер. Т. Ю. Бородай. С. 99—227; О понятии наукоучения, или так называемой философии / Пер. Л. В. Успенского (перепечатка из кн.: *Фихте*. Избранные сочинения. М., 1916. Т. 1. С. 1—57). С. 229—273; Основа общего наукоучения / Пер. Б. Яковенко (перепечатка из кн.: *Фихте*. Избранные сочинения. М., 1916. Т. 1. С. 59—309). С. 277—472; О достоинстве человека / Пер. Б. В. Яковенко (перепечатка из кн.: *Фихте*. Избранные сочинения. М., 1916. Т. 1. С. 399—405). С. 475—477; Несколько лекций о назначении ученого. С. 481—521. Печатается по изд.: *Фихте И. Г.* О назначении ученого / Пер. под ред. и со вступ. ст. В. Вандека. М.: Соцэргиз, 1935. 138 с.; Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Печатается по изд.: *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение... М.: Соцэргиз, 1937. 107 с.

**Рец.:** *Доброхотов А. Л.* // Вопросы философии. 1997. № 3. С. 525—601.

4. *Фихте И. Г.* Замкнутое государство. СПб., 1883. 157 с. (Б-ка европ. писателей и мыслителей. Изд. В. В. Чуйко. Сер. 2. 1883. № 12).
5. *Фихте И. Г.* Замкнутое торговое государство / Пер. Э. Э. Эссена. Вступ. ст. Невского. М.: Красная новь, 1923. 174 с.
6. *Фихте И. Г.* Из переписки (Предисл. к публ. П. П. Гайденко) / Пер с нем. Т. Ю. Бородай // *Вопр. философии*. 1996. № 3. С. 92—116.

**Содержание:** Из переписки Фихте с Шеллингом. Из письма Фихте к проф. Шаду. Из переписки Фихте с Якоби.

7. *Фихте И. Г.* К вечному миру: Философский проект Им. Канта / Пер. Ц. Г. Арзаканьяна // *Трактаты о вечном мире*. М. Соцэргиз, 1963. С. 193—202.
8. *Фихте И. Г.* Назначение человека / Пер. с нем. Л. М. под ред. Н. О. Лосского. СПб., 1905. 133 с.
9. *Фихте И. Г.* Назначение человека / Пер. с нем. Т. В. Поссе и В. М. Брандиса. Вступ. ст. И. И. Лапшина. СПб., 1913. 200 с.
10. *Фихте И. Г.* Наукословие в его общих чертах / Пер. С. И. Гессена // *Новые идеи в философии*. Сб. 12. СПб.: Образование, 1914. С. 128—145.
11. *Фихте И. Г.* О назначении ученого // *Телескоп*. М., 1836. Т. 29.
12. *Фихте И. Г.* О назначении ученого / Пер. под ред. и со вступ. ст. В. Вандека. М.: Соцэргиз, 1935. 138 с. (Моск. ист.-филос. ин-т).

**Рец.:** 1. *Асмус В. Ф.* // Под знаменем марксизма-ленинизма. 1937. № 6. С. 193—200; *Александров Г.* Классик немецкого идеализма // *Книга и пролетарская революция*. 1935. № 11—12. С. 65—68.

13. *Фихте И. Г.* О назначении человека (1800 г.) / Пер. Ип. Панаева // *Пути к рациональному мировоззрению*. СПб., 1880. Ч. 1. С. 1—347.
14. *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи / Пер. с нем. Л. М. под ред. Н. О. Лосского. СПб., 1906. IV, 232 с.
15. *Фихте И. Г.* Основы естественного права согласно принципам Наукоучения: Йена; Лейпциг, 1796. Ч. 2. § 6. Коралларий, с. 84—88 (Предисловие Э. В. Ильенкова) // *Вопр. философии*. 1977. № 5. С. 146—149.
16. *Фихте И. Г.* Неопубликованные произведения И. Г. Фихте о проблемах брака и семьи / Пер. А. Л. Литвиновой // *Филос. науки*. 1972 № 5. С. 120—125.

**Содерж.:** Фрагменты тр. Фихте «Основоположения естественного права согласно принципам наукоучения»; фрагменты из тр. Фихте «Система учения о нравственности согласно принципам наукоучения».

17. *Фихте И. Г.* Первое введение в наукословие / Пер. С. И. Гессена // *Новые идеи в философии*. СПб., 1914. Сб. 12. С. 15—63.

18. *Фихте И. Г.* Система учений о нравственности: Об обязанности художника / Пер. Ю. Н. Попова // История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли в 5-ти томах. Т. 3: Эстетические учения Западной Европы и США (1789—1871). М.: Искусство, 1967. С. 148—150.
19. *Фихте И.* Система учений о нравственности / Вступ. ст. В. Шестакова. Пер. Ю. Н. Попова // Идеи эстетического воспитания: Антология в 2-х тт. Т. 2. М.: Искусство, 1973. С. 291—294.
20. *Фихте И. Г.* Факты сознания: Лекц., чит. 1810—1811 гг. II. Наукословие, изложен в общ. чертах / Пер. О. Давыдовой под ред. и с предисл. Э. Л. Радлова. СПб., 1914. XVII, 152 с. (Труды СПб. филос. о-ва. Вып. X).
21. *Фихте И. Г.* Фрагменты из произведений / Пер. с нем. и предисл. В. Г. Томилова // Филос. науки. 1973. № 2. С. С. 121—126.

Фрагменты из произведений И. Г. Фихте: «Система учений о нравственности согласно принципам наукоучения» (1798); «Основы естественного права согласно принципам наукоучения» (1796).

22. *Фихте И. Г.* Яснейшее изложение в чем состоит существенная сила новейшей философии: Опыт принудить читателей к разумению. Харьков, 1813. XVI, 153 с.
23. *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию / Предисл. и примеч. Г. Ф. Александрова. М.: Соцэкгиз, 1937. XIX, 107 с.

Реф.: Пичугин С. // Под знаменем марксизма. 1938. № 3. С. 176—181; Асмус В. Ф. Философский трактат Фихте // Книга и пролетарская революция. 1938. № 1. С. 57—63.

24. *Фихте И. Г.* Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии: Попытка принудить читателей к пониманию. М.: Терра, 1993. 117 с. (репр. воспроизведение изд.: М., 1937).

#### IV. ЛИТЕРАТУРА О ФИХТЕ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

##### А) 1839—1917

1. *Безобразова М.* Краткий обзор существенных моментов истории философии. М., 1894. 234.  
§ 34: Фихте, Шеллинг, Гегель, с. 226—232.
2. *Вышеславцев Б.* Обоснование социализма у Фихте // Вопр. философии и психологии. 1908. Кн. 95. С. 571—587.
3. *Вышеславцев Б.* Этика Фихте: Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914. 437 с. (Учен. записки император. Моск. ун-та. Отдел юридический. Вып. 44).
4. *Гавриил, архим. (Воскресенский В. Н.).* История философии. Ч. 1—6. Казань, 1839.  
Ч. 4: Фихте. С. 90—104.
5. *Глаголев С.* Религиозная философия Фихте // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 12. С. 759—815.
6. *Гогоцкий С.С.* Философский лексикон. Т. 4. Вып. 2. Киев, 1873.  
Фихте И. Г. С. 94—121.

7. *Иванов И.* История русской критики. Т. 1—2. СПб., 1898.  
 Принципы философии Фихте. С. 251—254; Философская и практическая несостоятельность системы Фихте. С. 260—263.
8. *Ивановский В. Н.* Фихте Иоанн Готлиб // Энциклопедический словарь русского библиографического института Гранат. 7-е изд. Т. 44. С. 62—75.
9. *Ильин И.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего // Вопр. философии и психологии. 1912. Кн. 111. С. 1—40; Кн. 112. С. 290—345.
10. *Ильин И.* Философия Фихте как религия совести // Вопр. философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 165—185.
11. *Каринский М.* Фихте-гегелевское направление философии. I: Развитие этого направления в системах Фихте, Шеллинга и Гегеля // Каринский М. Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873. 1, а, б. С. 12—26.
12. *Кубицкий А.* Фихте в йенский период // Вопр. философии и психологии. 1914. Кн. 122 (II). С. 186—226.
13. *Ланц Г.* Бытие и знание в философии Фихте // Там же. С. 227—282.
14. *Ланц Г.* Иоанн Готлиб Фихте // Там же. С. 65—120.
15. *Ланц Г.* Свобода и сознание: К столетию со дня смерти И. Г. Фихте) // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 1. С. 1—23.
16. *Лапшин И. И.* Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910.
17. *Линицкий П.* Обзор философских учений. Киев, 1874. 245 с.  
 § 33: Переход от критической философии Канта к философии Фихте: Задача философии Фихте и ее решение. С. 93—95; § 64: Фихте. С. 240—244.
18. *Лопатин Л.* Общее мирозерцание Фихте // Вопр. философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 120—142.
19. *Панаев И.* Фихте // Панаев И. Разыскатели истины. Т. 2. СПб, 1878. С. 1—192.
- Приложения:** Краткий очерк философии Фихте, Баршу де Пенгоэна. С. 3—46; Основные принципы теории науки Фихте. С. 46—62.
20. *Самсонов.* Рец. на кн.: Фихте И. Избранные сочинения. Т. 1. М., 1916 // Мысль и слово. М., 1917. Сб. 1. С. 389—394.
21. *Столица Э.* Очерки по философии идеализма. СПб., 1908.  
 Фихте. С. 69—73.
22. *Страхов Н.* Очерк по истории философии. Харьков, 1907.  
 Фихте. С. 108—111.
23. *Филиппов М. М.* История философия. СПб., 1903.  
 Фихте. С. 87—90.
24. *Чичерин Б.* История политических учений. Ч. 4. М., 1877.
25. *Шахов А.* Очерк литературного движения в первой половине 19 века. СПб., 1913.  
 Фихте. С. 193—202.
26. *Шулятиков В. М.* Оправдание капитализма в западноевропейской философии. М., 1908.  
 Фихте, Шеллинг, Гегель. С. 80—99.
27. *Яковенко Б.* Наукоучение: (Опыт историко-систематического исследования) // Вопр. философии и психологии. 1914. Кн. 122 (II). С. 283—411.



28. Яковенко Б. Основная идея теоретической философии И. Г. Фихте // Там же. Кн. 110 (2). С. 143—164.
29. Яковенко Б. Путь философского познания: Посвящается памяти И. Г. Фихте // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 1. С. 24—44.

#### Б) 1917—1995

30. Аксельрод Л. Против идеализма. М.; Пг., 1922. 240 с.  
И. Г. Фихте. С. 80—91.
31. Александров Г. Ф. Очерки истории новой философии на Западе. М.: АН СССР. Ин-т философии, 1939. 392 с.  
Гл. 13: И. Г. Фихте. С. 296—312.
32. Андреева И. С., Вашестов А. Г. Новые материалы к изучению творчества И. Г. Фихте (Аналит. обзор) // Современные зарубежные исследования немецкой классической философии: реферат. сб. М.: ИНИОН, 1987. Вып. 2. С. 32—70.
33. Апарина Э. С. О социально-политических и социологических взглядах И. Г. Фихте в первый период его деятельности // Сб. науч. трудов кафедр обществ. наук Ростов. инж.-строит. ин-та. Ростов-на-Д., 1958. Вып. 18. С. 271—292.
34. Апарина Э. С. И. Г. Фихте — выдающийся представитель домарксовской диалектики // Львовский торгово-экономический ин-т: Тез. докл. на XX науч. конф., посвящ. итогам науч.-исслед. работы ин-та за 1964 г. 19—26 апр. 1965 г. Львов, 1965. С. 9—11.
35. Апарина Э. С. Социологические взгляды И. Г. Фихте. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1963. 21 с. (Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Филос. фак).
36. Арлаускас С. Ю. Проблема единства воли и чувственности в философии И. Г. Фихте: Автореф. дис. канд. филос. наук. Вильнюс), 1986. 23 с. (Вильн. гос. ун-т им. В. Капсукаса).
37. Асмус В. Ф. Вопрос о непосредственном знании в философии Фихте // Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М.: Мысль, 1965. Разд. II. Гл. 3. § 2. С. 66—75.
38. Асмус В. Ф. Диалектика свободы и необходимости в философии Фихте // Филос. науки. 1963. № 5. С. 67—74.
39. Асмус В. Ф. Диалектика в философии Фихте // Асмус В. Ф. Очерки истории диалектики в новой философии. М.; Л., 1929. С. 93—120.
40. Асмус В. Ф. Диалектический метод в философии Фихте // Асмус В. Ф. Диалектический материализм и логика. Киев: Сорабкоп, 1924. С. 80—104.
41. Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. М.; Л.: Соцэкгиз, 1933. 272 с.  
Фихте. С. 39—53.
42. Асмус В. Ф. Фихте действительный и фашистский миф о Фихте // Под знаменем марксизма. 1942. № 7. С. 48—60.
43. Бакрадзе К. С. Диалектика в философии Фихте // Бакрадзе К. С. Избр. филос. труды. Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1981. Т. 1. С. 142—191.
44. Баскин Ю. Я. Кант и Фихте о сущности и назначении права // Кантовский сборник. Калининград, 1986. Вып. 11. С. 81—89.
45. Блум В. Р., Танклер Х. Л. Автографы философов в научной библиотеке Тартуского университета // Вопр. философии. М., 1982. № 8. С. 76—79.

Письма И. Г. Фихте и других немецких философов.

46. *Бошко В. И.* Очерки развития правовой мысли. Харьков: Юрид. изд-во Н. К. Ю. УССР, 1925. XXXV, 570 с. Указ.: 545—550.  
Фихте. С. 310—339.
47. *Булатов М. А.* Фихтеанское истолкование категорий как абстрактных форм деятельности // Булатов М. А. Диалектика и культура (Ист.-филос. анализ) Киев: Наук. думка, 1984. С. 90—99.
48. *Габитова Р. М.* Идеи абсолютного идеализма в философском мировоззрении Фр. Шлегеля: Критика Канта и Фихте // Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма. М.: Наука, 1978. С. 37—52.
49. *Гайденок П. П.* Парадоксы свободы в учении Фихте / Отв. ред. Т. И. Ойзерман. АН СССР. Ин-т философии. М.: Наука, 1990. 129 с., 1 л. портр. (Нем. классич. философия. Новые исслед.).
50. *Гайденок П. П.* Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979. 288 с. Библиогр.: с. 281—284. Указ. имен: с. 285—286.  
Рец.: Яковлев А. А. // Вопр. философии. 1980. № 9. С. 179—180.
51. *Гайденок П. П.* Фихте // История диалектики: Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1978. Гл. 2. С. 101—150.
52. *Галинская И. Л.* От трансцендентализма Фихте к романтизму Шеллинга в Шлейермахера (Сводный реферат) // Современные зарубежные исследования немецкой классической философии: Реферат. сб. М.: ИНИОН, 1989. Вып. 3. С. 63—73.
53. *Гостищев А. К.* Наукоучение Фихте как философия действия // Науч. тр. Кубанского ун-та. Краснодар, 1972. Вып. 154. С. 185—207.
54. *Гостищев А. К.* Субъективно-идеалистическая интерпретация «деятельной стороны» человека в философии И. Г. Фихте // Науч. тр. Кубанского ун-та. Краснодар, 1974. Вып. 165. С. 102—118.
55. *Громыко Н. В.* Иоганн Готлиб Фихте и Жан-Поль Рихтер // Историко-философский ежегодник, 1988. М.: Наука, 1988. С. 117—134.
56. *Гулыга А. В.* Фихте. Йенский период; Фихте. Бременский период // Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. Гл. 3, § 3; Гл. 5, § 2. С. 121—145, 196—208.
57. *Деборин А. М.* Диалектика в системе Фихте (Общее научение) // Вестн. Соц. Акад. М.; Пг., 1923. № 3. С. 28—57.
58. *Деборин А.* Очерки по истории диалектики. Очерк 2: Диалектика у Фихте // Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. М.; Л., 1927. Кн. 3. С. 7—50.
59. *Деборин А. М.* Политическая философия Фихте (1762—1814) // Деборин А. М. Социально-политические учения нового и новейшего времени: В 3 т. Т. 2. М.: Наука, 1967. С. 246—298.
60. *Деборин А. М.* Фихте и Великая французская революция // Под знаменем марксизма. 1924. № 10—11. С. 5—22; № 12. С. 33—49; 1925. № 3. С. 5—23.
61. *Длугач Т. Б.* Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии (И. Кант и И. Г. Фихте) / АН СССР. Ин-т философии; Отв. ред. В. М. Богуславский. М.: Наука, 1986. 151 с.
62. *Каландаришвили Г. М.* Диалектика в «Основах общего наукоучения» И. Г. Фихте. Тбилиси: Изд-во Акад. наук Груз. ССР, 1963. 69 с. (АН Груз. ССР. Ин-т философии).

63. Карпачев В. Г. О месте отрицания в структуре диалектической мысли (Кант—Фихте—Шеллинг) // Категории диалектики. Свердловск, 1984. Вып. 9. С. 93—103.
64. Касимов Н. Х. Логическое отношение системы Фихте к системе Канта // Изв. АН Каз. ССР. Сер. обществ. наук. Алма-Ата, 1980. № 6. С. 18—24.
65. Киллак Т. Духовно-практический смысл первоначального употребления термина «Weltanschauung» // Учен. зап. Тарт. ун-та. 1981. Вып. 531. Тр. по философии, № 22. С. 118—135.
66. Кузнецов В. Н. Фихте // Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII—начала XIX века. М.: Высш. шк., 1989. Гл. 2. С. 126—159.
67. Лебедева Т. М. Принцип всемирности в философско-исторической концепции Фихте и Гегеля // Вестн. МГУ им. М. В. Ломоносова. Философия. М., 1978. № 1. С. 55—63.
68. Леонычев Г. М. К вопросу об основоположении наукоучения Фихте // Историко-философский сборник / Отв. ред. А. С. Богомолов. М., 1969. С. 24—41.
69. Леонычев Г. М., Оганянц Б. Г. Критический анализ проблемы идеала у Фихте // Социально-философские проблемы формирования личности. М., 1986. С. 122—131.
70. Леонычев Г. М. Предпосылки и некоторые принципы теории познания И. Г. Фихте // Вестн. МГУ им. М. В. Ломоносова. Философия. М., 1970. № 5. С. 62—71.
71. Литвинова А. Л. Из истории философских представлений о браке и семье (Проблемы брака и семьи в философии Канта, Фихте, Гегеля) // Семья как объект философского и социологического исследования. Л., 1974. С. 12—40.
72. Литвинова А. Л. Проблема брака и семьи в немецкой классической философии (Кант, Фихте, Гегель) // Социологические проблемы семьи и молодежи. М., 1972. С. 40—48.
73. Лукьянов А. В. Проблема духовного «Я» в философии Фихте / Науч. ред. Ф. Б. Садыков. Башк. гос. ун-т. Уфа, 1993. 190 с. Библиогр.: с. 175—189.
74. Лукьянов А. В. Трансцендентальная дедукция образования как фихтевская интерсубъективность // Духовность: традиции и проблемы. Уфа, 1991. С. 38—45.
75. Лукьянов А. В. Фихте как историк общественной мысли // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. IV. М.: Наука, 1993. С. 88—102.
76. Луначарский А. В. От Спинозы до Маркса. М.: Новая Москва, 1925. 134 с. Фихте. С. 38—45.
77. Любутин К. Н. От дуализма Канта к субъективному идеализму Фихте // Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М.: Высш. шк., 1981. Разд. 1. Гл. 2. С. 32—46.
78. Мамут Л. С. Фихте как политический мыслитель // Изв. высш. учеб. заведений. Правоведение. М., 1974. № 6. С. 90—98.
79. Маркин В. Г. Понятие субъекта в философии Фихте // Исследование некоторых основных понятий научного познания. Новочеркасск, 1978. С. 94—104.
80. Мелешенко Э. Н. И. Г. Фихте и идея единства Германии // Мелешенко Э. Н. Из истории идейно-философской борьбы за единство Германии в XVIII и начале XIX вв. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1958. Гл. 3. С. 47—62.
81. Мотрошилова Н. В. Социально-исторические корни немецкой классической философии / Отв. ред. Т. И. Ойзерман. АН СССР. Ин-т философии. М.:

- Наука, 1990. 207 с. (Нем. классич. философия. Новые исслед.). Рез. на англ. яз. Библиогр.: с. 194—204.
82. Нарский И. С. Иоганн Готлиб Фихте // Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М.: Высш. шк., 1976. Гл. 11. С. 177—208.
  83. Новохатько А. Г. О природе самосознания в философии Фихте и Шеллинга // Филос. исследования. М., 1994. № 1. С. 50—68.
  84. Новохатько А. Г. Проблема единства логики и диалектики в классической немецкой философии (Кант, Фихте) // Принципы материалистической диалектики как теории познания. М., 1984. С. 30—42.
  85. Новохатько А. Г. Проблема специфики философского познания у Фихте и Шеллинга // Сборник асп. ст. Ин-та философии АН СССР. М., 1974. № 5. С. 1—18.
  86. Ойзерман Т. И. Кант, Фихте, Шеллинг // История философии: В 4 т. / Под ред. М. А. Дынина и др. М.: Изд-во АН СССР, 1957. Т. 2. С. 34—73.
  87. Ойзерман Т. И. Философия Фихте. М.: Знание, 1962. 47 с. (Новое в жизни, науке, технике, философии).
  88. Ослоповский Т. В. К вопросу об учении И. Г. Фихте о детерминации деятельной сущности человека // Межвуз. сб. науч. тр. / Свердлов. юрид. ин-т. 1978. Вып. 63. С. 145—150.
  89. Пионтковский А. А. Уголовно-правовая теория Фихте // Учен. записки Всесоюз. ин-та юрид. наук — НКЮ СССР. М., 1940. Вып. 1. С. 79—132.
  90. Пионтковский А. А. Уголовно-правовые воззрения Канта, Фейербаха и Фихте. М.: Госюриздат, 1940. 192 с. (Всесоюз. ин-т юрид. наук. Учен. труды. Вып. 1.).
  91. Силин С. И. И. Г. Фихте и французская буржуазная революция XVIII века // Сб. науч. студенческих работ (Воронежский гос. ун-т). Воронеж, 1968. Вып. 1 (Гуманитарные науки). С. 59—63.
  92. Смирнов В. И. Критический анализ идеи самодвижения в философии Фихте // На переднем крае идейной борьбы. Л., 1974. С. 45—48.
  93. Стяжкин Н. И. Трактровка формальной логики немецкими диалектиками-идеалистами И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегелем, Ф. В. Й. Шеллингом и их учениками / Предисл. К. Н. Любутина, И. С. Нарского // Филос. науки. 1991. № 1. С. 137—148.
  94. Тевзадзе Г. Кант и Фихте в «Фаусте» Гете // Кантовский сборник. Калининград, 1982. Вып. 7. С. 79—89.
  95. Томилов В. Г. Проблема человеческой свободы в философии И. Г. Фихте // Филос. науки. 1972. № 3. С. 72—80.
  96. Туманова Л. Б. Фихте и Гегель (В логическом осмыслении XX века) // Историко-философский ежегодник. 1993. М.: Наука, 1994. С. 296—329.
  97. Федоров К. М. Интерес как детерминирующий фактор становления диалектической логики в философии Фихте и Шеллинга и их критическое снятие в марксистской диалектике. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1986. 21 с. (Моск. ин-т нар. хоз-ва им. Г. В. Плеханова).
  98. Философия Фихте в России (Сб. науч. тр.) / Гос. ком. РФ по высш. шк. Башк. гос. ун-т. Оренбург. гос. агр. ун-т. Оренбург. гос. пед. ин-т. О-во И. Г. Фихте / Отв. ред. и сост. А. В. Лукьянов, В. В. Кашин. Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 1996. 192 с.

Содерж.: Гирндт Г. фон. «Я» первого основоположения «Основ общего наукоучения» в свете наукоучений от 1804 и 1802 гг., с. 9—14; Лаут Р. Последнее основание фихтевых речей и немецкой науки, с. 15—30; Кашин В. В. Наукоучение И. Г. Фихте

- как анализ возможности понимания, с. 31—33; Громыко Н. В. Судьба Фихте в России, с. 42—59; Лукьянов А. В. Особенности развития трансцендентальной философии в России, с. 59—70; Метлов В. И. Проблема оснований в трансцендентальном и абсолютном идеализме, с. 71—82; Колесников А. С. Фихтевская идея трансцендентальной субъективности и духовные ценности, с. 81—84; Карелин И. Ю. Трансцендентальность свободы и нравственность как очертание допущений деятельности «Я», с. 85—95; Ширяев Л. А. Фихтевское «Я» и современные проблемы развития общественного самосознания, с. 100—103; Родионов Б. А. Социальное развитие России в контексте целеполагания И. Г. Фихте, с. 103—105; Мянчин Ю. Н. Учение Фихте в свете российских проблем, с. 105—108; Алексеев О. И. Г. Фихте и философское наследие России о социально-антропологических, нравственных и духовных основаниях хозяйства, с. 115—126; Орешников И. М. Фихте о науке и назначении ученых, с. 127—133; Голубова А. С. Педагогические идеи И. Г. Фихте и современные технологии образования, с. 134—141; Аминев Г. А., Аминев Э. Г. Фихте и психотерапия, с. 142—154; Ишимбаева Г. Г. Постмодернистский треугольник: Фихте, Гете, Гейм, с. 165—181.
99. Фихте и конец XX века: «Я» и «НЕ Я». Межвузов. сб. науч. ст. / Ред. и сост. А. В. Лукьянов. Башк. гос. ун-т. О-во И. Г. Фихте. Уфа, 1992. 198 с. Лит. о Фихте: с. 190—196.
100. Французская революция и общественная мысль Германии: Кант, Фихте и Форстер // Французская буржуазная революция 1789—1794 / Под ред. В. П. Волгина и Е. В. Тарле. М.; Л., 1941. С. 244—255.
101. Хесле В. Трансцендентальная прагматика как фихтевская интерсубъективность // Духовность: традиции и проблемы. Уфа, 1991. С. 31—37.
102. Хютт В. Диалектика Фихте и современность: К 225-летию со дня рождения И. Г. Фихте // Изв. АН ЭССР. Обществ. науки. Таллинн, 1988. № 2. С. 180—182.
103. Шейко С. В. Особенности формирования элементов диалектической логики в «Наукоучении» И. Г. Фихте / Моск. с.-х. акад. им. К. А. Тимирязева. М., 1985. 53 с. Библиогр.: с. 52—53. Рукопись депонирована в ИНИОН АН СССР.
104. Шинкарук В. И. «Наукоучение» Фихте // Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. Киев: Наук. думка, 1974. Гл. 4. С. 190—218.

## V. ПЕРЕВОДЫ НА РУССКИЙ ЯЗЫК ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ О ФИХТЕ

1. Бур М. Иоганн Готтлиб Фихте (К 150-летию со дня смерти) // Вопр. философии. 1964. № 2. С. 83—92.
2. Бур М. От Фихте к Гегелю // Филос. науки. 1967. № 2. С. 71—78.
3. Бур М., Иррилиц Г. Притязание разума: Из истории немецкой классической философии и литературы / Пер. с нем. Общ. ред. и послесл. А. В. Гулыги. М.: Прогресс, 1978. 327 с. (Обществ. науки за рубежом: Философия). Указ.: с. 317—325.
4. Бур М. Фихте. 1762—1814 / Пер. с нем. Общая ред. и предисл. А. Гулыги. М.: Мысль, 1965. 166 с. («Мыслители прошлого»).
5. Буссе Л., Гейфдинг Г. Иоганн Готтлиб Фихте (1762—1814) // Буссе Л., Гейфдинг Г. Мировоззрения великих философов. СПб.: 1906. Ч. 1. 1. С. 7—9.
6. Вебер А. Фихте // Вебер А. История европейской философии. Киев, 1882. § 63. С. 330—334.

7. Виндельбанд В. Этический идеализм Фихте; Фихте и Шлейермахер // Виндельбанд В. История новой философии. СПб.: 1913. Т. 2. § 63, 67. С. 172—196, 243—255.
8. Гегель Г. В. Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соответствии с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия / Публ. и предисл. И. С. Нарского. Пер. с нем. И. Д. Копцева // Кантовский сборник. Вып. 13. Калининград, 1988. С. 148—174; Вып. 14. 1989. С. 126—157; Вып. 15. 1990. С. 127—157.
9. Геффдинг Г. Иоганн Готтлиб Фихте // Геффдинг Г. История новейшей философии. СПб., 1900. Кн. 2. § 1. С. 119—134.
10. Жорес Ж. Фихте и французская революция // Жорес Ж. Социалистическая история французской революции: В 6 т. Т. 4. М.: Прогресс, 1981. С. 211—253.
11. Иберверг-Гейнце. Фихте и его приверженцы // Иберверг-Гейнце. История новой философии. СПб.: Изд. Л. Ф. Пантелеева, 1890. С. 278—290/
12. Иодль Ф. Этика творческой гениальности: Фихте // Иодль Ф. История этики в новой философии. М., 1898. Т. 2. Гл. 3. С. 51—72.
13. Кирхнер Ф. Фихте // Кирхнер Ф. История философии с древнейшего до настоящего времени. 2-е изд. СПб.: Изд. В. И. Губинского, 1902. С. 282—289.
14. Кард Э. Проблема философии и ее постановка у Канта, Шеллинга и Гегеля // Кард Э. Гегель. М., 1898. Гл. 6. С. 127—153.
15. Лассаль Ф. Философия Фихте и значение немецкого народного духа // Лассаль Ф. Сочинения. Т. 3. М.: Круг, 1925. С. 5—32.
16. Меринг Ф. Речи Фихте к германскому народу // Меринг Ф. На страже марксизма. М.; Л.: Гос. изд-во, 1927. С. 183—189.
17. Мишель А. Кондорсе, Кант, Фихте и философия права // Мишель А. Идея государства. СПб., 1903. С. 40—49.
18. Ремке И. Фихте // Ремке И. Очерк истории философии. СПб., 1907. Отд. 2. С. 259—269.
19. Фалькенберг Р. Фихте // Фалькенберг Р. История новой философии. СПб., 1898. С. 379—401.
20. Фишер К. История новой философии. СПб., 1909. Т. 6: Фихте, его жизнь, сочинения и учение / Пер. с 3-го нем. изд. П. Б. Струве, Н. Н. Полилова, Д. Е. Жуковского. 733 с.
21. Форлендер К. Фихте // Форлендер К. Общедоступная история философии. М., 1922. С. 220—226.
22. Фуллье А. Фихте // Фуллье А. История философии. СПб., 1901. С. 317—319.



## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абрамов А. И. 4, 145  
Августин Блаженный Аврелий 119  
Авенариус Р. 3, 196, 199, 206, 210  
Авсенов П. С. 85, 86  
Адо А. В. 72, 77  
Айвазов И. Г. 190, 204  
Аксаков А. Н. 198  
Аксаков И. С. 201  
Аксаков К. С. 45, 201  
Аксельрод (Ортодокс) Л. И. 196, 199, 210, 345  
Аксельрод П. Б. 198  
Александр Великий Македонский 61  
Александр I 7, 21—23, 25—27, 35, 36, 38, 41, 42, 45, 49, 50, 70, 78, 94, 105  
Александр II 7, 34, 135, 140  
Александр III 7, 135, 184  
Александров Г. Ф. 342, 343, 345  
Алексеев Н. Н. 208  
Алексеев О. 349  
Амвросий Памперит 60  
Аменицкая Е. Д. 208  
Аминев Г. А. 349  
Аминев Э. Г. 349  
Андреев Л. Н. 198  
Андреева И. С. 345  
Андрей Первозванный, апостол 72  
Андроник, игумен 248  
Андросов В. П. 40  
Анненков П. В. 139  
Ансельм Кентерберийский 119  
Ансильон Фридрих (Жан-Пьер-Фредерик) 98  
Антисфен 245  
Антоний Храповицкий 186, 198  
Антонович М. А. 137  
д'Антрег 63  
Анучин Д. Н. 198  
Апарина Э. С. 345  
Арат 49  
Ардов Т. (Тардов В. Г.) 200  
д'Аржансон 73  
Арзаканьян Ц. Г. 342  
Аристотель 7, 48, 57, 157, 194, 249, 252  
Арлаускас С. Ю. 345  
Арднт И. 36, 44, 106  
Арним Г. 207  
Арсеньев С. Н. 250  
Асмус В. Ф. 4, 342, 343, 345  
Аст Ф. 15, 20, 148  
Афанасий Великий 240  
Баадер Ф. К. 43, 44, 86, 98, 140—142, 149, 195, 256, 328  
Багалеи Д. И. 46, 71, 74, 75, 77  
Баггесен Е. 76  
Базаров В. А. 196  
Байрон Дж. Н. Г. 130  
Бакрадзе К. С. 345  
Бакунин М. А. 20, 42, 45, 120—129, 131, 132, 134, 136, 142, 143, 198  
Бакунина А. А. 126

- Бакунина В. А. 124  
 Бакунина Л. А. 120  
 Бакунина Т. А. 126  
 Бардили Х.-Г. 55, 92  
 Барсуков Н. П. 133  
 Баршу де Пенгоэн 344  
 Баскин Ю. Я. 345  
 Баумейстер Ф.-Х. 37, 129  
 Баур Ф. К. 201  
 Бауэр В. 137, 251  
 Бахман К. Ф. 129  
 Бебель А. 143  
 Беер А. А. 121, 124, 126  
 Беер Н. А. 121  
 Безобразова М. В. 343  
 Белинский В. Г. 9, 11, 20, 45, 46, 121, 122,  
 124, 126—129, 131, 132, 134, 143, 198, 331  
 Белосельский-Белозерский А. М. 37  
 Беляев В. А. 208  
 Бендавид Л. 52  
 Бергман А. 209  
 Бергсон А. 203, 249  
 Бердяев Н. А. 4, 8, 9, 20, 187, 188, 195, 202,  
 203, 209, 211, 334  
 Бёрк Э. 76  
 Беркли Дж. 96, 159—161, 243, 278  
 Бернштейн Э. 14, 143  
 Бертю[д] Ф. 62  
 Бестужев А. Ф. 105  
 Бестужев-Марлинский А. А. 105  
 Бетховен Л. ван 121  
 Бехтерев В. М. 198  
 Бёме Я. 80, 86, 99, 140—142, 149, 183, 191,  
 195, 199, 204, 251, 256  
 Био Ж. Б. 61, 63  
 Бисмарк О.-Э. Л. фон Шёнхаузен 139,  
 201  
 Блаватская Е. П. 198  
 Блонский П. П. 208  
 Блюм В. Р. 345  
 Блюмменбан 92  
 Боборыкин П. Д. 198  
 Бобров Е. А. 6, 144, 208, 209  
 Богданов А. А. 196, 199, 210  
 Богданов Б. В. 4  
 Богдашевский Д. 208  
 Богомоллов А. С. 347  
 Богуславский В. М. 346  
 Болдырев 121  
 Болтунов А. 209  
 Бон И. фон 52  
 Бонне Ш. 36, 92  
 Борецкая Э. см. Рысс С. Я.  
 Бородай Т. Ю. 342  
 Боссе Р. 61  
 Боссюет Ж. Б. 30  
 Бохоновский Й. 63  
 Бошко В. И. 346  
 Бразоль П. 69, 82  
 Брандис В. М. 341, 342  
 Брастбергер Г. У. 52  
 Браун О. 182, 207  
 Брауншвейгский, герцог см. Карл Виль-  
 гельм Фердинанд  
 Брокгауз Ф. А. 137, 144  
 Бруно Дж. Ф. 205  
 Брусиловский И. К. 210  
 Брянцев (Брянцов) А. М. 37, 43  
 Булатов М. А. 346  
 Булацель П. Ф. 186  
 Булгаков С. Н. 80, 183, 188, 195, 198, 249—  
 257, 271, 329  
 Булгарин Ф. В. 26  
 Буле И. Г. Г. (Иван Феофил) 27, 29, 37,  
 40, 43, 44, 47—58, 60, 91, 92  
 Буле Хр. Август 47  
 Бур М. 349  
 Бурачек С. О. 109, 110, 133  
 Бурдах К. Ф. 85  
 Буссе Л. 349  
 Буташевич-Петрашевский М. В. 131  
 Бутервек Ф. 55, 92, 146  
 Бутлеров А. М. 198  
 Бутурлин Д. П. 24  
 Бухарин Н. И. 198  
 Бэкон Фр. 119, 160  
 Бюффон Ж. Л. Л. 92  
 Бюхнер Фр. К. Хр. Л. 11, 14, 137, 144, 199,  
 201, 205  
 Вагнер И. Я. 97, 100, 202  
 Валентинов Н. 196  
 Вандек В. 341, 342  
 Вашестов А. Г. 345



- Введенский А.-др И. 6, 86, 95, 149, 192, 244
- Введенский Ал.-й И. 190, 208
- Вебер А. 137, 349
- Вейске В. 63
- Вейсс Х. 98
- Вейссе К. Е. 60
- Вейссе Хр. Ф. 60
- Велланский Д. М. 42, 44, 69
- Вельнер 72
- Веневитинов Д. В. 44, 105, 110
- Вердер К. 120, 127
- Вернадский В. И. 197, 209
- Веселовский А. Н. 198
- Веспасиан Т. Ф. 33
- Вигель Ф. Ф. 110, 133
- Видебург 49
- Викторов Д. В. 210
- Виллер Ш. Ф. 37
- Вильгельм II 200, 201, 211
- Виндельбауд В. 196, 199, 205, 207, 209, 210, 350
- Винкельман И. И. 63
- Виноградов П. Г. 198
- Вирхов Р. 201
- Витте С. Ю. 187, 198
- Владимир Святославич (Святой) 35, 39, 82, 150, 175
- Владиславлев М. И. 138, 141, 144, 159, 166, 167, 180
- Вокач Н. 210
- Волжский В. 341
- Волгин В. П. 349
- Володин А. И. 4, 5, 20
- Вольтер М. Ф. А. 32, 35, 36, 205
- Вольтман Л. 195
- Вольф Хр. 10, 14, 36, 43, 92, 110, 191
- Вольф Ф. А. 173
- Воскресенский В. Н. см. *Гавриил (Воскресенский В. Н.), архимандрит*
- Вундт В. (М.) 8, 138, 144, 145, 166, 192, 199, 200, 206, 207, 243
- Вьшеславцев Б. П. 192, 197, 213, 217, 228, 229, 236, 258, 259, 264—266, 268, 273—280, 282, 283, 288, 289, 291—295, 299—301, 303—310, 312, 313, 315, 316, 318, 319, 322—336, 343
- Габитова Р. М. 346
- Гавриил (Воскресенский В. Н.), архимандрит 37, 38, 86—90, 97—99, 104, 132, 133, 239, 343
- Гайденко П. П. 20, 237, 341, 342, 346
- Гайм Р. 208
- Галинская И. Л. 346
- Галыч А. И. 27, 38, 41, 43, 44, 78, 86, 87, 92—94, 97, 99, 103, 132, 133
- Гамалея С. И. 105, 106, 133
- Гарденберг К.-А. фон 50
- Гарнак Т. 201, 251
- Гартман Н. 199, 205
- Гартман Э. фон 142, 144, 157, 199, 200, 205, 209, 251, 256
- Гевлич А. 82
- Гегель Г. В. Ф. 4, 6, 8, 9, 11, 14, 19, 20, 35, 39, 42—45, 66, 71, 79, 80, 82, 85, 86, 92, 95—97, 99, 102, 107, 110, 111, 119, 120, 125, 127—132, 137, 138, 140, 142, 144—147, 150, 154—159, 161—163, 165—167, 169, 175, 177—180, 182, 191—193, 195, 198—201, 203, 205, 207, 208, 213, 214, 222, 226, 227, 234, 238, 239, 243, 245, 249, 251—256, 265, 266, 268, 274, 276, 279, 298—301, 303—305, 311, 315, 330, 332, 333, 343, 344, 347, 349, 350
- Геерен А.-Г.-Л. 32, 62
- Гейлинкс А. 150
- Гейм 349
- Гейне Г. 15, 17, 20
- Гейне Хр. Г. 48, 62
- Гейнце М. 137, 207, 350
- Геккель Э. 251
- Гельвеций К. А. 36
- Гельмгольц Г. Л. Ф. 192, 199, 201, 205
- Гентц Ф. фон 76
- Гераклит из Эфеса 191
- Гербарт И. Ф. 66, 97, 110, 192, 200, 209
- Гердер И. Г. 9, 14, 37, 125
- Геринг Э. 192, 196
- Герлах О. 97
- Гермес Г. 110
- Геррес Й. 98, 106
- Герцен А. И. 26, 42, 45, 119, 128—131, 134, 143, 198, 331
- Гершензон М. О. 3, 20, 201, 211

- Герье В. И. 138, 144  
 Гесс де Кальве Г. А. 69, 72, 78  
 Гессен С. И. 196, 341, 342  
 Гёте И. В. 63, 65, 122, 129, 195, 201, 202, 235, 308, 348, 349  
 Гёфдинг Х. 207, 349, 350  
 Гиляров-Платонов Н. П. 138, 145  
 Гирндт Г. фон 348  
 Глаголев С. С. 190, 204, 209, 343  
 Глинка С. Н. 22  
 Гоголь Н. В. 26, 198  
 Гогоцкий С. С. 39, 46, 89, 138, 144, 150—154, 157, 175—177, 180, 239, 343  
 Голицын А. Н. 7, 23, 24, 36, 70—72  
 Голубинский Ф. А. 43, 86, 240  
 Голубова А. С. 349  
 Гольдфарб 52  
 Гомер 62, 173  
 Горский В. С. 77  
 Гостищев А. К. 346  
 Гофман Э.-Т.-В.-А. 122  
 Градовский А. Д. 138, 144, 168—171, 173, 174, 180  
 Грановский Т. Н. 26, 130  
 Греч Н. И. 26, 46  
 Григорий Нисский 241  
 Григорян М. М. 4  
 Грингмут В. А. 186  
 Гриневич И. Т. 69, 82  
 Громыко Н. В. 346, 349  
 Грот Н. Я. 141, 161, 162, 180  
 Грубер 49  
 Грузенберг С. О. 208, 209  
 Гуго Г. 29  
 Гульга А. В. 4, 5, 20, 346, 349  
 Гумбольдт А. 37  
 Гусев А. Ф. 138, 145  
 Гуссерль Э. 192, 199, 200, 206, 210  
 Густав III 63  
 Гуттен У. фон 205
- Давыдов И. И. 24, 92, 103, 132, 209  
 Давыдова О. 341, 343  
 Данилевский Н. Я. 141, 142, 201  
 Данте А. 334  
 Дашкова Е. Р. 22
- Дебольский Н. Г. 138, 140, 144, 190, 208, 209, 239, 240  
 Деборин А. М. 196, 211, 346  
 Дегуров А. А. 69, 70, 74  
 Декарт Р. 101, 119, 120, 150, 155, 207, 208, 254, 264  
 Дельвиг А. А. 32  
 Делявин В. А. 70  
 Демидов П. 60  
 Диндро Д. 36  
 Дильс Г. 196  
 Дильтей В. 196, 199, 206, 207  
 Дионисий Галикарнасский 62  
 Дицген И. 136, 199, 207  
 Длугач Т. Б. 346  
 Доброхотов А. Л. 342  
 Домициан Т. Ф. 33  
 Достоевский Ф. М. 136, 141, 142, 197, 198, 202, 209, 327  
 Древис А. 256  
 Дрейзе Й.-Н. 139  
 Дудрович А. И. 69, 70, 72, 78, 82  
 Дынник М. А. 348  
 Дюринг Е. 137, 144, 161, 207  
 Дютуа-Мамбрини Ж. Ф. 36
- Евграфов В. Е. 4  
 Екатерина II 6, 21, 22, 26, 27  
 Екатерина Павловна, вел. кн. 50, 51  
 Еллинек Г. 196  
 Есикорский Ст. 78, 82, 91  
 Ефремов А. И. 121  
 Ефрон И. А. 137, 145
- Жан-Поль см. *Рихтер И. П. Ф.*  
 Жерюзэ Е. 119  
 Житловский Х. И. 210  
 Жорес Ж. 72, 73, 76, 77, 350  
 Жуковский В. А. 34, 36, 46, 105, 106, 133  
 Жуковский Д. Е. 350
- Завадовский П. В. 21, 27  
 Зеленогорский Ф. А. 77, 141, 209  
 Зеньковский В. В. 52, 57, 85, 240  
 Зибер Н. И. 143  
 Зигварт Х. 195, 199, 206, 210  
 Зиммель Г. 195, 196, 199, 206, 209

- Знаменский Д. В. 209  
 Знаменский С. 209  
 Зольгер К. В. Ф. 102, 152  
 Зомбарт В. 195  
 Зульцер И.-Г. 36
- Ибервег Фр. 137, 207, 350  
 Иванов И. 344  
 Иванова Т. 5, 20  
 Ивановский В. Н. 6, 8, 20, 192, 196, 208, 344  
 Иванцов Н. А. 244  
 Иенсен В. 207  
 Иеринг Р. фон 195  
 Измайлов А. Е. 105  
 Иисус (библ.) см. *Христос*  
 Иларион, митр. 5, 335  
 Илиодор (Труфанов С. М.) 186  
 Ильенков Э. В. 342  
 Ильин И. А. 192, 208, 209, 217, 230—235, 256, 258, 266—268, 271, 272, 274, 285, 310—312, 314, 330, 332, 335, 344  
 Иннокентий (Борисов), еп. 69, 82—84, 132  
 Иоанн, евангелист 230, 335  
 Иоанн Восторгов 186, 193  
 Иоанн Дамаскин 80, 249  
 Иоанн Скот Эриугена 119  
 Ирриц Г. 349  
 Иуда Искарот 335  
 Иустин Философ 34  
 Ишимбаева Г. Г. 349
- Йодль Ф. 207, 350
- Кабиц 272  
 Кавелин К. Д. 138, 144, 185  
 Кайсаров А. С. 105  
 Каландаришвили Г. М. 20, 346  
 Каменский 70  
 Каменский Э. А. 4, 41, 69, 71, 72, 74, 78  
 Камюс А. 62  
 Кант И. 5, 6, 9, 11, 14, 17, 19, 20, 28, 34, 37—44, 46, 52, 53, 56, 64, 66, 72, 76—88, 91—93, 96—99, 101—103, 105—108, 110—112, 115, 116, 118—120, 125, 127—132, 137, 138, 140, 142, 144, 146—157, 159—161, 163, 165, 168, 169, 173, 175—177, 180, 181, 190—192, 195, 197, 199—209, 214—219, 224, 227, 228, 230, 231, 237—240, 244, 246—248, 250—253, 256, 259, 261, 262, 266, 269, 277, 278, 286, 288, 296, 298, 299, 302, 308, 309, 313, 315, 317, 323, 330, 335, 342, 344—350  
 Кантор Г. 191, 196  
 Каппонияновы 59  
 Капсукас В. см. *Мицкявичус-Капсукас В. С.*  
 Каракозов Д. В. 7  
 Карамзин Н. М. 22, 36, 37, 50, 105, 123  
 Кард Э. 350  
 Кареев Н. И. 171—175, 180  
 Карелин И. Ю. 349  
 Каринский В. 208  
 Каринский М. И. 138, 140, 144, 190, 344  
 Карл Вильгельм Фердинанд, герцог Брауншвейгский 47, 65  
 Карпачев В. Г. 347  
 Карпов В. Н. 43, 89, 147—149  
 Карсавин Л. П. 328  
 Касимов Н. Х. 347  
 Кассирер Э. 196  
 Касымжанов А. Х. 4  
 Катков М. Н. 42, 186  
 Каутский К. 14  
 Кауфман И. И. 143  
 Кашин В. В. 348  
 Кедров Б. М. 4  
 Кениг А. 36, 46  
 Кеппен Ф. 98  
 Кизеветтер Й.-Г.-К.-Х. 52  
 Киллак Т. 347  
 Кине Э. 76, 128, 130  
 Киреев А. А. 141  
 Киреевский И. В. 41, 44, 45, 110—112, 134, 201  
 Кирхнер Ф. 207, 350  
 Кларк Э. Д. 61  
 Клаурен 129  
 Климент Александрийский Тит Флавий 119, 245  
 Клитин А. М. 208  
 Клоотс Ж. Б. дю Валь де Грас (Гнаден-таль) де 76

- Ключевский В. О. 57  
 Ключников И. П. 121  
 Ковалевский М. М. 209  
 Ковалевский П. 69, 82  
 Коган Л. А. 4  
 Коген Г. 191, 192, 195, 196, 210, 255  
 Козлов А. А. 138, 141, 144, 177—180, 208  
 Колесников А. С. 349  
 Колубовский Я. Н. 95, 149, 198  
 Колумб Хр. 44  
 Комоссария, царица 61  
 Кондорсе М. Ж. А. Н. 350  
 Конт О. 161  
 Кондырев П. С. 37  
 Коперник Н. 40  
 Копцев И. Д. 350  
 Корнелиус Г. 192  
 Кост 205  
 Коцебу А.-Ф.-Ф. фон 129  
 Кошанский Н. 51, 52, 60  
 Кошелев А. И. 44, 106, 133  
 Кравец И. Н. 78  
 Краевский А. А. 119  
 Край К. 100  
 Краузе И. В. 41, 97  
 Краус Хр. Я. 52, 85  
 Крейцер Г. Фр. 62  
 Кричевский Б. 198  
 Кроненберг И. Я. 82  
 Кропоткин П. А. 136, 198  
 Круг 63  
 Круг В. Т. 52, 97, 129, 146  
 Крути 11, 139, 201  
 Крюков Н. А. 32, 46  
 Ксенофан из Колофона 245  
 Ксенофонт 63  
 Кубицкий А. В. 224, 225, 230, 258, 270,  
 274, 275, 287, 288, 296, 297, 329, 332,  
 333, 344  
 Кудрявцев-Платонов В. Д. 86, 140, 156,  
 157  
 Кузен В. 32, 119  
 Кузнецов В. Н. 347  
 Кутневич В. И. 86  
 Куценко Н. А. 86  
 Кюльпе О. 192, 199, 205, 207  
 Кюхельбекер В. К. 44  
 Лаас Э. 196, 199, 206  
 Лабзин А. Ф. 105  
 Лавров П. Л. 138, 142, 144, 195, 198  
 Лавровский Н. А. 78  
 Лагарп И. Ф. 61  
 Лазарев В. В. 334  
 Лакруа С. Ф. 63  
 Ланге Н. Н. 138, 141, 144, 166—168, 180,  
 208  
 Ланге Ф. А. 137, 161, 207  
 Ланселень П. Ф. 62  
 Ланц Г. 224, 227, 228, 258, 259, 270—  
 275, 310, 315, 329, 330, 333, 344  
 Ланчетти 52  
 Лашвиц И. И. 192, 209, 259, 260, 269, 329,  
 342, 344  
 Ласк Э. 210  
 Лассаль Ф. 253, 350  
 Лаут Р. 348  
 Лафонтен Август 129  
 Лафонтен Ж. де 35  
 Лебедева Т. М. 347  
 Левина М. И. 341  
 Лежнев М. Н. 208  
 Лейбниц Г. В. 14, 91, 92, 110, 119, 120, 137,  
 138, 144, 182, 191—193, 200, 205, 207,  
 208, 304, 313, 324, 335  
 Лемке М. К. 46  
 Ленин В. И. 42, 196, 198, 210  
 Ленц Ф. Д. 41  
 Леонычев Г. М. 347  
 Леонтьев К. Н. 201  
 Лесевич В. В. 142, 210  
 Лессинг Г. Э. 14, 129, 202  
 Линеман Г. Г. 61  
 Линицкий П. 344  
 Липс Т. 192, 199, 206, 207  
 Литвинова А. Л. 342, 347  
 Лихтенберже А. 209  
 Лобачевский Н. И. 41  
 Ломоносов М. В. 345, 347  
 Лопатин Л. М. 141, 162—165, 180, 194, 197,  
 204, 208, 216, 217, 222—224, 237, 258,  
 264, 266, 273—275, 330, 344  
 Лопухин И. В. 105  
 Лосский Н. О. 192, 193, 198, 199, 204, 205,  
 210, 222, 237, 250, 342

Лотце Р. Г. 137, 144, 166, 192, 200, 209  
Лубкин А. С. 37, 41  
Лукиянов А. В. 20, 46, 134, 347—349  
Луначарский А. В. 196, 210, 253, 347  
Лунин М. С. 133  
Льюис Д. Г. 137  
Любачинский И. 69, 72, 78, 82  
Любовский П. 69, 78, 82  
Любутин К. Н. 347, 348  
Людвик XIV 22  
Лютер М. 64, 202, 251

Магницкий М. Л. 7, 34, 38, 46, 69, 70  
Маилов А. И. 20  
Майер И. Т. 60  
Майков В. Н. 131  
Маймон С. 52, 66  
Максим Исповедник 80  
Мальбранш Н. 150, 243  
Мамут Л. С. 347  
Манетон 61  
Манн Т. 197  
Мануилов А. А. 198  
Марат Ж. П. 76  
Маркин В. Г. 347  
Маркс К. 14, 136, 143, 195, 196, 200—202,  
207, 208, 250, 251, 253, 329, 345—347  
Мартов Л. 198  
Масарик Т. Г. 199  
Маслов П. П. 198  
Маттен Хр. Фр. 60, 62  
Мах Э. 3, 196, 199, 206—208, 210  
Мейзель 66  
Мейнеке 196  
Мейстер Э. см. *Экхарт И.*  
Мейнерс Х. 52  
Мелещенко Э. Н. 347  
Мельман Л. 37  
Мемель 66, 153  
Менделеев Д. И. 137  
Мендельсон М. 52, 191  
Меньшиков М. О. 187  
Мережковский Д. С. 198  
Меринг Ф. 350  
Месмер 160  
Метлов В. И. 349  
Мечников И. И. 136, 198

Милославский П. А. 138, 140, 144  
Миаль Д. С. 175  
Милаюков П. Н. 184, 187, 198, 203  
Миртов Д. П. 209  
Михаслис Х. Ф. 66, 153  
Михайловский Н. К. 142, 185, 195, 198  
Михневич И. Г. 95, 96, 103, 150, 157  
Мицкявичус-Капсукас В. С. 345  
Мишель А. 350  
Модестов В. И. 144  
Моисей (библ.) 325  
Мокиевский П. В. 210  
Молешотт Я. 11, 14, 137, 144, 201  
Монгень М. 202  
Моргенштерн И. К. 41  
Мориц 49  
Мотрошилова Н. В. 347  
Моцарт В. А. 121  
Музыченко А. Ф. 209  
Муравьев М. Н. 49, 50  
Муравьев-Апостол И. М. 37  
Мутшелле С. 52  
Мячин Ю. Н. 349

Надеждин Н. И. 26, 112, 116, 121, 134  
Наполеон I (Бонапарт) 47, 48, 51, 71, 119,  
127  
Нарский И. С. 348, 350  
Наторп П. 196, 199, 205, 207, 210  
Неведомский М. П. (наст. имя Микла-  
шевский М. П.) 209  
Невский В. И. 342  
Нерон 33  
Несмелов В. И. 9, 140, 190, 241—247, 257  
Нестеров М. В. 249  
Нестор 64  
Нибул Б. Г. 32  
Никанор, арх. 240, 241, 257  
Никитенко А. В. 95  
Николаи К. Ф. 52  
Николай I 21, 24—26, 34, 35, 38, 41—43,  
45, 46, 109, 114, 135, 170  
Николай II 184, 187  
Николай Кузанский 191, 194, 207, 249  
Никон, еп. Вологодский и Тотемский 189  
Нитгаммер 153

- Ницше Фр. 6, 11, 14, 136, 183, 195, 198—  
203, 205, 207, 209, 211, 264
- Ноак Л. 159
- Новалис Ф. (Гарденберг) 102, 146, 152,  
308
- Новгородцев П. И. 197, 208
- Новицкий О. М. 34, 43, 95, 103, 149
- Новосильцев Н. Н. 21, 27
- Новохатько А. Г. 348
- Оболенский Е. П. 44
- Оболенский Л. Е. 138, 145
- Оганянец Б. Г. 347
- Отарев Н. П. 45, 130, 131, 134
- Огнев А. 203
- Одоевский В. Ф. 44, 105, 110
- Ойзерман Т. И. 20, 346—348
- Окен Л. 42, 43, 106, 125
- Ольденберг Г. 207
- Орешников И. М. 349
- Осиповский Т. Ф. 41, 70, 82
- Ослоповский Т. В. 348
- Оствальд В. Ф. 137, 199, 206, 207
- Павел I 21, 25, 50
- Павел, ап. (библ.) 31, 34
- Павлов А. Т. 9
- Павлов И. П. 198, 330
- Павлов М. Г. 43, 69, 82
- Паки-де-Савиньи 70
- Палиссо (Шарль де Монтенуа) 62
- Пальмин М. А. 37
- Панаев И. И. 138, 144, 342, 344
- Парацельс Т. 199, 204
- Парменид 249
- Паррот Г. Ф. 40, 41
- Паульсен Ф. 192, 195—197, 199, 206, 207
- Пашкова А. А. 78
- Пеньот Г. 61
- Персиваль Р. 60
- Перцов П. 210
- Петито 62
- Петр I (Великий) 6, 21, 22, 25, 128, 144,  
250
- Петр Фридрих Георг, кн. Гольштейн-  
Ольденбургский 50
- Петцольд Й. 196, 199, 206
- Пионтковский А. А. 348
- Пифагор 41
- Пичугин С. 343
- Планк М. 207
- Платон 7, 30, 32, 38, 39, 42—44, 80, 81, 107,  
119, 140, 147, 148, 153—157, 163, 167, 191,  
194, 249, 278, 279, 292
- Плеханов Г. В. 6, 9, 141, 143, 196, 198, 199,  
210, 348
- Платин 194, 279
- Пнин И. П. 105
- Победоносцев К. П. 198
- Погодин М. П. 23, 26, 106, 110, 133, 139,  
145
- Поккель 49
- Почобут 61
- Полнбий 63
- Полналов Н. Н. 350
- Помпони М. 33
- Попов 24
- Попов Ю. Н. 343
- Попугаев В. В. 105
- Поссе Т. В. 341, 342
- Потоцкий С. 61, 70, 75
- Продан И. С. 209
- Прокопович С. Н. 198
- Проскурин П. 5
- Псевдо-Дιονисий Ареопажит 80
- Пуаре П. 86
- Пуришкевич В. М. 187
- Пустарнаков В. Ф. 4
- Пуфендорф С. 14
- Пушкин А. С. 32, 46, 110
- Пыпин А. Н. 41, 198
- Радищев А. Н. 113
- Радлов Э. 19, 193, 198, 204, 209, 341, 343
- Разумовский А. К. 70
- Райнов Т. 209
- Распутин Г. 184
- Рейналь Г. Т. Ф. 36
- Рейнгард 52
- Рейнгардт Х. Ф. 37
- Рейнгольд К. Л. 14, 29, 66, 101, 151, 160,  
161, 169, 350
- Рейсс И. Д. 61
- Рейт Б. О. 70

- Ремке Й. 199, 206, 350  
 Ренувье Ш.-Б. 249  
 Рид Т. 160, 161  
 Риккерт Г. 192, 196, 199, 206, 209, 210  
 Риль А. 144, 192, 195, 196, 199, 205, 207  
 Рильке Р. М. 197  
 Рихтер И. П. Ф. (Жан-Поль) 15, 122, 346  
 Робеспьер М. М. И. де 128, 130  
 Робине Ж. Б. Р. 92  
 Родионов Б. А. 349  
 Рождественский В. С. 46  
 Рождественский Н. Ф. 37  
 Розанов В. В. 187, 201, 211  
 Розенкранц К. 52  
 Романовы 184  
 Ротшильд М.-А. 76  
 Рубинштейн М. М. 8, 20, 201, 209  
 Рунич Д. П. 7, 34, 69, 70  
 Руперт Г. 60  
 Руссо Ж.-Ж. 35, 36, 130, 318, 335  
 Рыбников П. Н. 144  
 Ричль А. 251  
 Рысс С. Я. (Борецкая Э.) 210  
 Рюккерт Г. 142  
  
 Савальский В. А. 197, 209  
 Саводник В. Ф. 209  
 Самарин Ю. Ф. 45, 136, 141  
 Самсонов 344  
 Сарториус 57, 61  
 Сбоев В. А. 99, 100, 104  
 Сведенборг Э. 140  
 Светоний 33  
 Сеземан В. Э. 196, 210  
 Селитренников А. М. 210  
 Сен-Круа де 61  
 Сен-Мартен Л. К. 80  
 Сенковский О. И. (Ю.) 118, 119, 134  
 Сен-Симон К. А. де 253  
 Серебренников В. С. 208  
 Сидонский Ф. Ф. 43, 147  
 Сийес (Сьейс) Э. Ж. 73  
 Силин С. И. 348  
 Синдерус 65, 70  
 Скворцов И. М. 38, 46, 84, 85  
 Случевский В. 201, 211  
 Смирнов В. И. 348  
  
 Смирнов И. 144  
 Смирнова Э. В. 4  
 Снель Г. 37  
 Снель Ф. В. 52  
 Снядецкий Я. 41, 46, 96, 97, 103, 132  
 Соболевский А. И. 198  
 Соколов Н. М. 205  
 Сократ 30, 119, 227, 267  
 Соловьев В. С. 5, 137, 138, 141, 142, 144, 162, 183, 192, 194, 198, 199, 201, 205, 216, 220—222, 225, 237, 248, 250, 253, 254, 257, 258, 261, 266, 271, 292, 298, 299, 309, 316, 322, 333—335  
 Сотонин К. 209  
 Софокл 60  
 Софронов Ф. 209  
 Спенсер Г. 161  
 Сперанский М. М. 21, 23, 27  
 Спешнев Н. А. 131, 132  
 Спяюза Б. 10, 93, 99, 131, 150, 157, 160, 177, 207, 208, 227, 252, 280, 288, 306, 330, 331, 347  
 Спир А. А. 136  
 Станкевич Н. В. 45, 119—121, 129, 131, 134  
 Старчевский А. В. 100, 133  
 Стасюлевич М. М. 139, 145  
 Стендаль (наст. фамилия Бейль А. М.) 202  
 Степун Ф. А. 208  
 Стеффенс (Штеффенс) Х. (Г.) 111  
 Стойкович А. 71, 82  
 Столица Э. 344  
 Столыпин П. А. 187  
 Столяров А. А. 71  
 Страхов Н. Н. 141, 142, 201, 344  
 Струве Г. Е. 20, 141  
 Струве П. Б. 181, 187, 195, 198, 202, 204, 350  
 Стяжкин Н. И. 78  
 Сухомлинов М. И. 78  
 Сырцов А. И. 208  
  
 Талейран, Талейран-Перигор Ш. М. 73  
 Табызин М. 69, 78  
 Танклер Х. Л. 345  
 Тарле Е. В. 349  
 Тареев М. М. 9, 190, 247, 248  
 Тевзадзе Г. 348

- Тейхмюллер Г. 136, 200, 208  
 Теннеман В. Г. 37, 52, 97, 109  
 Тимирязев К. А. 197, 349  
 Тимковский Р. 61  
 Тимофей (библ.) 31  
 Тифтрук И. Х. 52  
 Тихомиров П. В. 208  
 Ткачев П. Н. 142  
 Толстой Л. Н. 136, 141, 142, 197—199, 209, 247, 251, 326  
 Томилов В. Г. 343, 348  
 Тревиран (Тревиранус) Г. Р. 60, 92  
 Тренделенбург Ф. А. 144  
 Троицкий М. М. 138, 141, 144, 159—161, 180  
 Троцкий Л. Д. 198  
 Трубецкой Е. Н. 186—188, 192, 201, 203, 209—211, 259—341  
 Трубецкой С. Н. 141, 165, 166, 180, 192, 220, 237, 266, 292, 309  
 Туган-Барановский М. И. 198  
 Туманова Л. Б. 348  
 Тургенев А. И. 36, 106, 133  
 Тургенев И. С. 307  
 Тургенев Н. И. 106  
 Туре Ж. Г. 73  
 Тютчев Ф. И. 201
- Уваров С. С. 25  
 Узнадзе Д. Н. 196, 199  
 Успенский 70  
 Успенский Л. В. 342
- Файхингер** Х. 207  
 Фалькенберг Р. 207, 350  
 Фан-дер-Фельде 129  
 Федер И. 52  
 Федоров К. М. 348  
 Федоров Н. Ф. 258, 263, 266, 271, 329  
 Федотов Г. П. 250  
 Фейербах Л. 9, 11, 14, 42, 131, 132, 137, 142, 144, 199, 201, 205, 207, 246, 247, 251, 348  
 Феокистов Е. 46  
 Феофан см. *Авсенева П. С.*  
 Феофилакт 40  
 Фесслер И. 40  
 Филарет, митр. (Дроздов В. М.) 43, 186
- Филиппов М. М. 6, 210, 344  
 Финке И. Х. 37  
 Фиорилло И. Д. 63  
 Фихте И. Г. (младший) 66, 73, 125, 169  
 Фишер 60  
 Фишер А. А. 35, 38, 46, 92, 93, 103  
 Фишер В. фон 49  
 Фишер К. 159, 197, 199, 205, 207, 258, 350  
 Флоренский П. А. 80, 190, 191, 204, 209, 248—250, 257  
 Флоровский Г. 80, 250  
 Фольксельт И. 192, 207  
 Фома Кемпийский 36, 80, 106  
 Фонвизин М. А. 44, 106—108, 133  
 Форберг Ф.-К. 153  
 Форлендер К. 207, 350  
 Форстер Г. 92, 349  
 Фотий, арх. 24  
 Фохт К. 11, 14, 137, 144, 201  
 Фрашк С. Л. 194, 195, 204, 208—210, 235, 237  
 Фрейд Э. 199, 207  
 Фридрих Великий 73  
 Фридрих Вильгельм 48  
 Фриз Я. Ф. 97, 146  
 Фриш С. Г. 60  
 Фулье (Фуье) А. Ж. Э. 137, 350  
 Фурье Ф. М. Ш. 253
- Хайдерайх** К. Х. 52  
 Хесле В. 349  
 Хлапонин Г. 69, 82  
 Хомиков А. С. 45, 110—112, 134, 136, 141, 201, 334  
 Хорос В. Г. 4  
 Христиан Август 47  
 Христос (библ.) 31, 33, 34, 40, 105, 123, 203, 205, 227, 230, 267, 335  
 Хуфеланд 73  
 Хютт В. 349
- Цветасв** Л. 52  
 Целлер Э. 207  
 Цертелев Д. Н. 138, 145, 209  
 Циммерман 27  
 Цицерон Марк Туллий 245



- Чаадаев П. Я.** 26, 44, 116—118, 130, 132—134, 209  
**Челпанов Г. И.** 192, 210  
**Чемберлен Х. С.** 251  
**Чернов В. М.** 195, 210  
**Чернышевский Н. Г.** 9, 42, 136, 143  
**Чижек В.** 144  
**Чистович И. А.** 46  
**Чичерин Б. Н.** 141, 142, 167, 173, 198, 208, 261, 265, 283, 316, 317, 319—322, 326, 328, 329, 335, 336, 344  
**Чуйко В. В.** 95, 342  
**Шад И. Б.** 20, 27, 29, 37, 43, 47, 57, 64—75, 77, 78, 82, 91, 92, 153, 342  
**Шаден И.-М.** 37  
**Шарапов С. Ф.** 186  
**Шарвин В. В.** 210  
**Шауманн** 66, 153  
**Шахов А.** 344  
**Швеглер А.** 137, 156  
**Шевырев С. П.** 26, 46, 110  
**Шейко С. В.** 349  
**Шекспир У.** 61  
**Шеллинг Ф. В. И.** 6, 8, 14, 15, 19, 20, 32, 34, 35, 39, 41—45, 55, 63, 66, 71, 74, 75, 77, 79, 80, 82—86, 89, 91—93, 95—97, 99, 100, 10., 103, 105—108, 110, 111, 117—120, 125, 127—132, 137, 142, 146, 147, 150, 151, 154, 156—159, 162, 163, 165, 166, 169, 171, 173, 177, 179, 180, 182, 183, 191—193, 195, 199—203, 205, 207, 209, 213, 214, 222, 226, 234, 238, 249, 250, 252—256, 265, 266, 270, 276, 289—292, 300, 302, 303, 308, 328, 330, 342—344, 346—348, 350  
**Шестаков В.** 343  
**Шестов Л.** 209, 218, 219, 221, 237  
**Шечков Г.** 187  
**Шиллер Ф. К. С.** 65, 122, 129, 130, 139, 201, 202, 308  
**Шильдер Н. К.** 46  
**Шинкарук В. И.** 349  
**Ширинский-Шихматов П. А.** 25, 35, 92  
**Ширяев Л. А.** 349  
**Шишков А. С.** 24, 36  
**Шлегель А. В.** 32, 45, 98, 308  
**Шлегель Ф.** 32, 45, 98, 102, 146, 151, 308, 346  
**Шлейермахер Ф. Э. Д.** 102, 110, 146, 148, 200, 208, 346, 350  
**Шлёцер А. Л.** 64  
**Шлёцер Хр.** 62  
**Шмид К. Х.** 52  
**Шмидт К.** 143  
**Шнейдер И. Г.** 62  
**Шопенгауэр А.** 5, 14, 15, 20, 137, 138, 142, 144, 145, 165, 195, 197—200, 202, 205, 207, 209, 256  
**Шотт Г. А.** 62  
**Шпет Г. Г.** 6, 52, 57, 68, 73, 74, 78, 82, 85, 86, 149, 192, 208, 209  
**Штайнер Р.** 251  
**Штальбаум Г.** 148  
**Штаммлер Р.** 195, 210  
**Штейн Г.-Ф.-К. фон** 49  
**Штирнер М.** 199—201, 205, 209, 264, 278  
**Штраус Д. Ф.** 199, 205  
**Шуберт Г.-Г.** 85, 86  
**Шувалов А.** 61  
**Шуллер Г. Г.** 331  
**Шульц Й.** 52, 98  
**Шульце (Энезидем) Г. Э.** 28, 29, 66  
**Шулятиков В. М.** 208, 344  
**Шумлянский** 70  
**Шуппе В.** 192, 196, 199, 206, 210  
**Щебальский П. К.** 46  
**Щербина А. М.** 208  
**Эвклид (Евклид)** 249  
**Эйслер Р.** 192  
**Эккартсгаузен К.** 36, 44, 80, 140  
**Эккегарт** 251  
**Экхарт И.** 141, 199, 202, 204  
**Энгель М.** 63  
**Энгельс Ф.** 14, 143, 196, 199—201, 207, 329, 346  
**Энде Ф. А. фон** 63  
**Эпикур** 99  
**Эрдман И. Э.** 71  
**Эриугена см. Иоанн Скот Эриугена**  
**Эрн В. Ф.** 192, 201, 203, 211, 217, 218, 220, 221, 237

Эрхард Й. Б. 52  
Эрш И.-С. 49  
Эссен Э. Э. 341, 342  
Эшенбург И. И. 51

Юм Д. 96, 209, 229  
Юнг-Штилинг И.-Г. 36, 44  
Юркевич П. Д. 85, 89, 137, 148, 153—159,  
180  
Юшкевич П. С. 196

Ягодинский И. И. 208  
Языков Н. М. 26  
Якимов В. А. 27  
Якоб Л. Г. К. 27, 37, 40, 43, 52, 82  
Якоби Ф. Г. 39, 43, 45, 80, 81, 86, 97, 107,  
111, 117, 140, 144, 146, 149, 154, 161, 169,  
199, 205, 229, 253, 306, 342  
Якобсен Ф. И. 62  
Яковенко В. В. 192, 203, 208, 210, 214, 217,  
225—227, 230, 258, 266—268, 270,  
272—275, 329, 330, 341, 342, 344, 345  
Яковлев А. А. 346  
Якушкин И. Д. 138

Alexander (Alexandre le Grand) 61  
Ambrosi P. 60  
d'Antraigues E. L, H. de Launay 63  
Aristoteles (Aristote) 58, 59  
Ast F. 76  
Axelrod L. 204

Bader G. 338  
Batscha Z. 338  
Baumanns P. 338  
Baumgartner H. M. 341  
Berthoud F. 62  
Bogdanov A. 204  
Bohonowsky J. 63  
Biot J. B. 61, 63  
Boleyn A. 59  
Bosse R. 61  
Buhle J. G. 57, 58, 59, 76, 103

Camus A. G. 62  
Čičerin B. 204

Clarke E. D. 61  
Comosarye 61  
Coulmas P. 338  
Creuzer G. Fr. 62

Demidoff P. 60  
Descartes R. 339  
Didier J. 338  
Dietzgen J. 204  
Dionysio Halicarnassensi 62  
Dostojewski F. M. 339  
Doye S. 341  
Drechsler J. 338  
Dusing E. 338  
Duso G. 338

Ehrenberg H. 338  
Ende E. A. von 63  
Engel M. 63  
Engels Fr. 204  
Erdmann J. E. 71, 76  
Fichte J. H. 20, 330, 333, 338  
Fiorillo J. D. 63  
Fischer K. 338  
Fouillée A. 338  
Frangian E. 204  
Fries J. 76

Gloi K. 338  
Glucksmann A. 338  
Goethe J. W. 63  
Grafe 59  
Grellmann H. M. 59  
Grellmann K. 59  
Gruber L. 339  
Guérault M. 339  
Gurwitsch G. 339  
Gustav III 63

Heeren A. H. L. 62  
Hegel G. W. Fr. 338—340  
Heimsoeth H. 339  
Helvétius C. A. 204  
Heyne C. G. 62  
Hielscher H. 339  
Holbach P. von 204

- Homerus 62  
 Hugo 58  
 Husserl E. 339
- J**acobs W. G. 341  
 Jakobsen F. J. 62  
 Jalloh C. M. 339  
 Janke Z. B. W. 339  
 Jourdan A. J. L. 52, 59
- K**abitz W. 272  
 Kant I. 52, 57, 59, 77, 103, 338—340  
 Koch H. 339  
 Kolubowsky J. 204  
 Kranold A. 339  
 Kroner R. 339  
 Kropotkin P. 204
- L**acroix S. F. 63  
 La Harpe J. F. 61  
 Lancelin P. F. 62  
 Larenz K. 339  
 Lask E. 339  
 Lauth R. 339  
 Lavroff P. 204  
 Leon X. 339  
 Liepmann 74, 76  
 Limper W. 339  
 Losskij N. 204, 339  
 Luhnemann G. H. 61  
 Lutterfelds W. 339
- M**ach E. 204  
 Manethon 61  
 Marx K. 204, 339, 340  
 Masaryk T. G. 145, 204  
 Masullo A. 339  
 Matthaei Ch. Fr. 60, 62  
 Maydom B. 339  
 Mayer I. T. 60  
 Mead G. H. 338  
 Medicus Fr. 337, 339  
 Mehmel 66  
 Metz W. 339  
 Meusel 66  
 Michailowsky 204  
 Müller H. J. 339
- Nele O. H. 339  
 Noll B. 339  
 Novalis Fr. (Hardenberg) von 339, 340
- P**alissot Ch. de Montenoy 62  
 Peignot G. 61  
 Percival R. 60  
 Philonenko A. 339  
 Platner E. 337  
 Plechanow G. 204  
 Poczobut M. 61  
 Polybios 63  
 Potocki 61
- Q**uinet E. 340
- R**adlov E. 204  
 Rahner K. 339  
 Reinhold K. Z. 76, 77  
 Renault A. 340  
 Reuß J. D. 61  
 Ritzel W. 340  
 Rockmore T. 340  
 Rosenkranz K. 57, 77  
 Rousseau J.-J. 339
- S**ante-Croix 61  
 Sartorius G. 61  
 Sartre J.-P. 339, 340  
 Schad J. B. 73, 74, 76, 77, 103  
 Schelling F. W. J. 63, 76, 340  
 Schelsky H. 340  
 Schiller Fr. von 36  
 Schlegel Fr. 340  
 Schleiermacher 338  
 Schlötzer Chr. de 62  
 Schlözer A. L. 64  
 Schmidt H. 340  
 Schmidt K. 204  
 Schneider J. G. 62  
 Schott H. A. 62  
 Schrader W. 340  
 Schütz 338  
 Schulz H. 340  
 Schurr A. 340  
 Schuwalow A. 60  
 Schwar O. 340

Schwegler A. 340  
Seidel G. J. 340  
Shakespeare W. 61  
Sophocles 60  
Solovev (Solowiew, Solowjew) W. 204  
Spranger E. 337  
Steffens H. 338  
Steinbeck W. 340  
Strabo 61  
Summerer S. 340  
  
Tenne man G. 77  
Timkowsky R. 61  
Tolstoi L. N. 204  
Treviramus G. R. 60  
Tschernyschewsky N. G. 204  
  
Usnadse D. 204  
  
Venedey J. 340  
Verweyen H. 340  
Vorländer K. 340  
  
Wagner E. 340  
Wagner F. 340  
Wallner N. 340  
Walz G. A. 340  
Weisedel W. 340  
Weißen Chr. F. 60  
Wellner K. 340  
Widmann J. 341  
Winkelmann J. J. 63  
Wittgenstein L. 339  
Wundt M. 341  
  
Xenophon 63

---

◆      ◆      ◆

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Методологические и социокультурные предпосылки исследования темы «Фихте и философия в России» (В. Ф. Пустарнаков) . . .	3
---	---

### ЧАСТЬ I. ДОРЕФОРМЕННАЯ РОССИЯ

Глава 1. Русско-немецкие философские связи в контексте политико-идеологической и философской ситуации в эпохи Александра I и Николая I (В. Ф. Пустарнаков) . . . . .	21
Глава 2. Философия Фихте в историко-философских трудах И. Г. Буле и И. Б. Шада (А. М. Хлопников, А. В. Панибратцев) . . . . .	47
Глава 3. Отношение к философии Фихте в русской духовно-академической философии (А. И. Абрамов) . . . . .	79
Глава 4. Фихте и университетская философия (В. Ф. Пустарнаков) . . . . .	91
Глава 5. Идеи Фихте в неакадемической философии (В. Ф. Пустарнаков)	105

### ЧАСТЬ II. ПРЕДРЕФОРМЕННАЯ И ПОРЕФОРМЕННАЯ РОССИЯ

Глава 1. Благоприятные и неблагоприятные факторы развития русско-немецких философских связей во второй половине 50-х — первой половине 90-х годов XIX века (В. Ф. Пустарнаков) . . . . .	135
Глава 2. Фихте и духовно-академическая философия (А. И. Абрамов) . . . . .	146
Глава 3. Университетская философия (В. Ф. Пустарнаков) . . . . .	158

### ЧАСТЬ III. ФИХТЕ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XIX— НАЧАЛА XX ВЕКА

Глава 1. Идеологическая и социально-психологическая атмосфера эпохи. Новое в русско-немецких философских связях (В. Ф. Пустарнаков)	181
---	-----

Глава 2. Фихте как индикатор противоречий русской философии конца XIX—начала XX века (В. А. Жучков) . . . . .	212
Глава 3. Духовно-академическая философия в ее сущностном отношении к философскому учению Фихте (А. И. Абрамов) . . . . .	238
Глава 4. Об этическом осмыслении философии Фихте в России в конце XIX—начале XX века (В. В. Лазарев) . . . . .	258
Библиографический указатель изданий Фихте, литературы о нем и переводов на русский язык (А. В. Панибратцев — разделы I—II; Е. С. Муравлев — разделы III—V) . . . . .	337
Указатель имен (М. А. Ходанович) . . . . .	351

## **ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ В РОССИИ**

*Редактор-составитель В. Ф. Пустарнаков*

Издательство Русского Христианского гуманитарного института  
191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15  
Лицензия № ЛР 071122 от 04.01.1995.

Подписано в печать 13.10.99. Формат 70 × 100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. офсетная.  
Гарнитура Academy. Печать офсетная. Усл. печ. л. 23,00.  
Тираж 1000 экз. Зак. № 18.

По вопросам оптовых закупок обращаться по адресам:  
191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15,  
Издательство Русского Христианского гуманитарного института.  
Факс: (812) 311-30-75; e-mail: rector@rchgi.spb.ru.  
URL: <http://www.rchgi.spb.ru>;  
ИЧП «Университетская книга». Тел.: (812) 232-21-04;  
ИТД «Летний сад». Тел.: (095) 290-06-88.

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в Академической типографии «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12



# ЛЕТНИЙ САД

МАГАЗИНЫ ИЗДАТЕЛЬСКО-ТОРГОВОГО ДОМА

## — САНКТ-ПЕТЕРБУРГ: —

*Большой пр. П. С., 82  
ст. М «Петроградская»  
тел.: (812) 232-2104  
факс: (812) 233-1962*

*В. О., Менделеевская линия, 5  
(в здании исторического  
факультета СПбГУ)  
тел.: (812) 218-9438*

*Невский пр., 3  
(в вестибюле редакции журнала «Нева»)*



**ШИРОКИЙ ВЫБОР  
ГУМАНИТАРНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ОПТОВАЯ  
И РОЗНИЧНАЯ ТОРГОВЛЯ**



## МОСКВА: —

*ул. Б. Никитская, 46  
тел.: (095) 290-0688*