

ЧИСТАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ: В ПОИСКАХ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ В РАННЕМ НАУКОУЧЕНИИ ФИХТЕ

АНДРЕЙ СУДАКОВ

Доктор философских наук,
профессор, ведущий научный
сотрудник Института философии
Российской Академии Наук.

Адрес: ул. Гончарная, д. 12, стр. 1,
109240, Москва, Россия.

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

Фихте, абсолютное Я, эмпирическое Я, полагание (Setzen), реальность, чистая деятельность, объективная деятельность, стремление (Streben), рефлексия, спинозизм.

В статье ставится вопрос о возможности трансцендентально-философского учения о Боге в метафизической системе Фихте, представленной в «Основе всего наукоучения» 1794 г. Традиционное понимание этической метафизики раннего Фихте в качестве непосредственно инициировавшей «спор об атеизме» концептуализации пантеизма нравственного миропорядка, в которой божество традиционной религии растворяется в бесконечном моральном прогрессе, подразумевает трактовку исходного пункта наукоучения на основе безоговорочного отождествления абсолютного и эмпирического Я. Как следствие, в таком понятии раннее наукоучение предстает вариантом философии всеединства. Более пристальное внимание к фихтевской рефлексии об абсолютном Я первого основоположения и его чистой деятельности самополагания в ее парадоксально-противоречивом (и постольку рождающем жизнь конечного духа) двуединстве с объективной деятельностью этого же Я, разворачиваемой Фихте

в противопоставлении спинозизму как онтологии абсолютного субъекта без объекта, позволяет найти в наукоучении 1794 г. черты новой философской теологии, сблжающей идею Бога с абсолютным субъект-объектом. Не будучи определенным нечто со стороны формы, и поэтому не допуская мышления о самом себе, Божество в этом учении со стороны содержания есть тотальность духовных полаганий, и данный продуктивный парадокс абсолютного Я уже на ранней стадии раскрытия системы Фихте может получить спекулятивно-теологическое наполнение, чуждое пантеистической философии всеединства. Ибо то, чем конечная самость, как и совокупность таких самостей, может быть только в перспективе и в стремлении, в самосознании Божества всегда уже осуществлено. Перспектива философии религии, опирающейся на идею царства духа как высшей божественной реальности, таким образом, намечается уже в ранней версии наукоучения и требует только «нового метода» рефлексии о практическом Я.

После 1781 г. в судьбе рационально-философской теологии наступила «черная полоса»: «всё перемалывающий» Кант подверг это теоретическое предприятие, казалось бы, не оставляющей надежд критике. Дискредитация основных способов рационального доказательства бытия Бога поставила философское учение о Боге вне пределов допускающей критическое обоснование метафизики. Между тем это была только кажимость, причем в двух отношениях одновременно: после «метафизического поворота» в кантоведении XX в. для кантоведов и кантианцев уже не является столь очевидным факт безвременной кончины философской теологии как дисциплины под напором аргументов «Критики чистого разума», и уже не возникает намерения отождествить деструкцию определенного способа аргументации в учении о Боге (аргументы из чистых понятий без опоры на возможный опыт) с уничтожением самой возможности такого учения в пределах трансцендентальной философии; более того, еще при жизни якобы уничтожившего рациональную теологию Канта философы, желавшие быть в главном конгенными ему, двигались, пусть и разными путями, в направлении нового обоснования метафизики на учении об Абсолюте, или о Боге, так что в их мысли и в возникших из их устремления школах философии философская теология сохранилась и утвердилась, в сущности, благодаря трансцендентальной революции Канта. Первым и наиболее известным из них был Иоганн Готтлиб Фихте.

Однако, хотя «позднее» учение Фихте, как хорошо известно, покоится на представлении об абсолютном Я или абсолютном знании и ввиду этого непосредственно близко богословским построениям, в ранней системе Фихте исходным пунктом, как, во всяком случае, представляется на поверхности, выступает система необходимых действий человеческого духа, и потому система эта, критикуемая часто как «субъективный идеализм», кажется, не оставляет места для каких бы то ни было теологических умозрений. Тем не менее, как мы постараемся показать, в этой ранней системе фихтевской философии также открывается возможность для построения философского учения о Боге, и притом в качестве фона и основы всякого иного философского учения, так что эта, по видимости, предметно-специальная точка зрения на наукоучение позволяет увидеть внутреннюю непрерывность и единство философских конструкций йенского мыслителя в «ранний» и «поздний» периоды его творчества¹.

1 В самом деле, именно перспективой взгляда на философскую теологию раннего Фихте определяется и сама необходимость признания этих двух периодов его философского творчества, и трактовка «спора об атеизме», как и вопрос о правомерности обвинения в адрес Фихте в этом «атеизме». Если в раннем наукоучении не видят возможности иной философской теологии, кроме этикотеологии, поскольку Бог, или абсолютное Я, для ранней версии фихтевской философии есть якобы только «абсолютная функция нравственного миропорядка» (Windelband 1904, 228), поприще бесконечного морального прогресса, обоснованного безусловным долженствованием каждого эмпирического Я стать чистым или абсолютным Я (т. е. Богом), исполнить которое эмпирическое Я, однако, принципиально не может (ibid., 229), тогда учение этой «первой позиции наукоучения» определяется как «этический пантеизм», в понятийной структуре которого фихтевское

Конечно, учение о Боге в раннем наукоучении совершенно своеобразно; оно несколько не напоминает «докантовскую» рациональную теологию, поскольку — как раз в меру следования трансцендентальной установке Канта — не является в принятом смысле этого слова «рациональным», а кроме того, не претендует утверждать что бы то ни было о Боге как «объекте». Эта своеобразная философская теология непосредственно подводит и к универсалистской установке так дорого стоившей философу работы «Об основе нашей веры в Божественное мироправление», и к метафизическим построениям поздней философии религии Фихте из «Наставления к блаженной жизни»², и потому, как это на первый взгляд ни парадоксально, позволяет — именно из перспективы рефлексивных конструкций ранних вариантов наукоучения с их опорой на акты самосознания автономного Я — увидеть оправданность претензий Фихте на то, что его философия религии есть «старое, от века излагаемое в такой форме учение» (Фихте 1997, 16).

«НЕЧТО СВЕРХ ТОГО»: РЕФЛЕКСИЯ И ДУХ В ПЕРВОМ ПРОЕКТЕ СИСТЕМЫ

Кантовская критика разума подвергла сомнению компетенции рациональной рефлексии, отвлеченной от других сил духа, в отношении внутренней сущности вещей и наметила метафизику трансцендентального субъекта, действительность которого, будучи обоснованной в свободе, выходит за границы рациональных сопряжений явлений опыта, или, вернее говоря, вступает в сферу этих явлений опыта из области, в понятиях и категориях рациональной науки принципиально невысказанной, но при этом составляющей основание для категорий, основоположений и суждений заслуживающей этого имени науки. Поэтому кантовская революция в философии ориентировала на поиск условий возможности всякого знания в трансцендентальной субъективности. Не иначе поступает и Фихте в своем «трактате о методе» — «О понятии наукоучения, или так называемой философии», намечая обоснование возможности «науки о науке вообще»³, или «наукоучения» (Фихте 1993а, 22), «высшим понятием» которой должно быть понятие Я (Фихте 1993а, 61), а объектом — «система человеческого знания» (Фихте 1993а, 49), или система действий человеческого духа (Фихте 1993а, 41).

божество лишено свойств бытия и персональности, и потому обвинения в атеизме в адрес этой системы оказываются в существенном отношении обоснованными (Гайденко 1979, 78). Соответственно, поздняя версия системы предстает радикальным переворотом, «метафизическим поворотом» или ренегатством трансцендентализма (Windelband 1904, 289–290). Если же в раннем варианте системы усматривается некая возможность спекулятивной теологии, то же самое учение рассматривается не в столь резкой противоположности традиционной религии, или, в радикальном варианте, как единственный фундамент обоснования реальности религии для философа (Schad 1802, 482). Соответственно и контраст между «ранней» и «поздней» системами является в этом случае гораздо менее резким.

2 См. рус. пер. названных сочинений Фихте: Фихте 2012; Фихте 1997.

3 Здесь и далее в цитатах из сочинений Фихте выделения курсивом принадлежат их автору.

До всякой науки и философии в человеческом духе есть многообразие действий, совершающихся определенным и специфическим для действий каждого рода способом и подчиненных системе законов; наукоучение приводит эту систему действий духа к чистому сознанию. Оно возводит «к сознанию свой образ действованию вообще» (Фихте 1993а, 50), и как таковое есть систематическое самосознание духа в форме науки, т. е. философское сознание закономерностей духовной деятельности. Будучи деятельностью из свободы, наукоучение есть результат «рефлексии» (Фихте 1993а, 51), которая, в свою очередь, невозможна без отвлечения формы знания от его содержания (*ibid.*). Соответственно, наукоучение должно быть верным изображением «системы человеческого духа» (Фихте 1993а, 56), однако в его границах невозможно аподиктически утверждать, что оно является безупречно верным ее изображением; о точности отображения можно говорить лишь с известной вероятностью (Фихте 1993а, 57), и в силу этого наукоучение может быть лишь прагматической историей духа, но не его законодательством (*ibid.*).

Спрашивается, почему же так? Ведь в наукоучении как науке господствует рефлексия (Фихте 1993а, 59), оно есть систематическое самосознание духа на основе безусловно достоверных основоположений, и поэтому, казалось бы, должно стать непогрешимой наукой разума, *more geometrico demonstrata*.

Первая версия ответа на такой вопрос напрашивается уже из только что сказанного: если сами необходимые действия духа существуют в нем до и независимо от систематического знания науки, то материя и форма философствования даны до всякой рефлексии (Фихте 1993а, 49), хотя по преимуществу и понимаются как действия духа. Следовательно, философствование, будучи по *форме* разумной рефлексией, имеет своим *объектом* дорефлективную действительность духа как систему его необходимых и случайных действий, и поскольку оно возводит эту дорефлективную духовность в форму сознания, само философствование есть акт *разумной рефлексии трансразумного*, а значит, к рациональности логической формы (вопреки подозрениям престарелого Канта) отнюдь не сводится. В связи с этим в шестом параграфе «О понятии наукоучения» Фихте ясно ограничивает наукоучение от логики, знание, в котором форма неотделима от содержания, от знания о сугубой форме знания, возникающего из наукоучения в результате свободного акта отвлечения (отделения чистой формы от содержания) (Фихте 1993а, 46). Ниже Фихте замечает, что человек достигает «ясным мышлением» отнюдь не «всего, что он знает», но что в нем бессознательно властвует «основная способность разума», возвращающая его то и дело к единственно материально верному сознанию (Фихте 1993а, 57), и что не будь человек не только мыслящим, но также и чувствующим существом, он никогда не достиг бы верных выводов из неверных посылок. Единство разума и чувства в человеке служит причиной тому, что его разумное мышление всегда больше и цельнее сугубой рассудочной рефлексии, что мыслящий человек всегда не только *знает*, но и *видит* свой объект, и потому, как вскоре договорит йенский философ, нуждается в даре

интеллектуального созерцания. Совершающаяся в наукоучении рефлексия «сообразно законам» (Фихте 1993а, 53) не только не сводится поэтому к абстрактной логической дедукции, но ее антропологические предпосылки очевидно более полны, чем предпосылки догматического умозрения чистого рассудка из одних лишь понятий. Наконец, там же Фихте оговаривает свою мысль: положения наукоучения суть мыслимые и словесно оформленные утверждения, но то, о чем говорят эти положения, вовсе не обязано также быть мыслимым (Фихте 1993а, 59); в наукоучении как науке господствует рефлексия как представление, но из этого не следует, что материя наукоучения должна быть одним лишь представлением, и потому Я как *субъект* философствования есть лишь представляющее и постольку рефлектирующее свои представления Я, но «Я как *объект* философствования может быть еще чем-либо сверх того» (Фихте 1993а, 60). Я рефлексивно и самосознательно только в качестве субъекта; поскольку в этом качестве оно наиболее заметно в текстах, озаглавленных «Наукоучение», возникает естественная предрасположенность понимать наукоучение как работу сугубой рефлексии; однако то же самое Я как объект науки есть «еще нечто сверх того». Оно есть «нечто сверх», во всяком случае, в методическом исходном пункте фихтевской науки о науке, который, по замыслу, должен быть в перспективе также и конечной точкой ее рефлексии⁴ — в первом основоположении. Даже работая средствами разумной рефлексии на всем своем конструктивном пути наукоучение, как представляет его ранний Фихте, не может исчерпываться одним лишь рассудочным самосознанием; по меньшей мере в этой исходной точке философ имеет дело с актом духа как целостным опытом. Как выяснится впоследствии, именно в попытках прояснить взаимосвязь между Я-субъектом представляющей рефлексии и Я-объектом науки, нацеленной на раскрытие его в качестве источника многообразных актов духовной деятельности, обнаружатся подходы Фихте к новой трансцендентально-философской теологии. Таковая между тем совершенно недвусмысленно входила в его планы: в заключительном разделе «О понятии наукоучения» — вызвавшем столько основанной на недоразумениях критики, и в отношении содержания которого сам философ уже вскоре отмечал, что, сказал в нем больше, чем позволяла философская основательность⁵, но который тем не менее заключает в себе многие сохранившиеся и впоследствии черты структуры и логики фихтевской системы — автор обещает читателю «новую, совершенно определенную теорию» не только эстетики, этики и естественного права, но также «учения о Боге» (Фихте 1993а, 63). Хотя все же

4 Это обстоятельство выясняется уже в «О понятии наукоучения...»: основоположение системы, говорит Фихте, может считаться исчерпанным, «если основоположение необходимо приводит ко всем установленным положениям и все установленные положения необходимо снова приводят к нему» (Фихте 1993б, 37); следовательно, развитие полной системы наукоучения должно вновь привести к его основоположению.

5 «возможно, конечно, что я был не прав, изложив там основные положения системы, определяемые у меня ею в ее целом, без самой системы» (Фихте 1993б, 70).

в тексте «О понятии наукоучения...» еще нет никаких отчетливых намеков на трансцендентально-теологическую перспективу.

БЕЗУСЛОВНОЕ ПОЛАГАНИЕ КАК ЧИСТАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Только приступив к работе над конструкцией систематического наукоучения по заявленной в «О понятии наукоучения...» программе, Фихте был сразу вынужден охарактеризовать свое первое основоположение более обстоятельно. Уже в «О понятии наукоучения...» стало ясно, что оно безусловно не может быть доказано, т. е. выведено из чего-либо высшего (Фихте 1993а, 25), однако как таковое необходимо выступает основанием достоверности всякого другого положения, и поэтому должно быть достоверно «через самого себя» (*ibid.*), непосредственно и безусловно. Его можно назвать положением по преимуществу, так как оно безусловно (необусловлено) как по форме, так и по содержанию, а значит, абсолютно не может быть дедуктивным выводом из чего бы то ни было. Теперь, в первой версии своего систематического построения — в «Основе всего наукоучения» — йенский философ предпринимает своего рода умственный эксперимент по извлечению первого основоположения всякого знания из бесспорно достоверного положения как «факта эмпирического сознания» (Фихте 1993б, 74), от которого затем последовательно абстрагируются «эмпирические определения» (Фихте 1993б, 74–75), и основоположение остается в таком случае как то, от чего уже ничего более невозможно абстрагировать. Исходным положением для эксперимента служит положение «А есть А», которое не без оснований вызывает впечатление сугубого логического формализма. Трансцендентальное условие значимости этого избранного исключительно по прагматическим соображениям⁶ положения философ предварительно формулирует как положение «Я есмь Я», или — «Я есмь» (Фихте 1993б, 77), которое как такое трансцендентальное основание представляет собой первое, безусловно полагаемое положение системы наукоучения. Но Фихте (не в последнюю очередь во избежание психологистских и формально-логических, рассудочных недоразумений) в связи с этим указывает: исходное положение не равнозначно положению «А есть» (Фихте 1993б, 75), — и, соответственно, как можно основательно предполагать, также и само основоположение не равнозначно утверждению «Я есть». Следовательно, продолжает свою мысль Фихте, даже не возникает вопроса: «есть ли А вообще или нет» (*ibid.*). Однако речь идет здесь только о том, что при условии, что А (Я) безусловно положено, оно (фактически) положено, т. е. о безусловном *полагании* А (Я) в Я как «абсолютном субъекте» (Фихте 1993б, 79). Сравнительно с этим безусловным полаганием простое положение (суждение) «Я есмь» — так же точно, как и положение (суждение) «А есть А» — является не более, чем фактом сознания. Только изначальное «дело-действие» духа есть такое нечто, «безусловным образом положенное и на себе самом основанное»

6 «такое положение, от которого до нашей цели всего короче расстояние» (Фихте 1993б, 74).

(Фихте 1993б, 78), которое лежит в основании безусловно достоверного суждения «А = А» (ibid.). Но в том-то и дело, что «Я есмь» само по себе еще не есть это изначальное дело-действие духа, но только нечто трансцендентально обоснованное им. Поэтому выражением этого изначального дела-действия служит не утверждение «Я есмь Я» или «Я есмь», как может показаться при сугубо психологистском прочтении первых параграфов фихтевского наукоучения, но положение «Я безусловно полагает себя в Я и для Я как сущее», или, говоря словами самого Фихте: «*Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие*» (Фихте 1993б, 81). «Я есмь Я» есть только положение рефлексивного сознания, но не акт духовной действительности, обоснованной способностью безусловного полагания. Безусловное же самополагание Я в Я и для Я как сущего есть деятельность, активность, а не простая наличность (последняя полагается, но не исчерпывает собою Я как целое).

В основе системы наукоучения лежит не просто мысль о мыслящем себя «абсолютном субъекте» — и постольку не логическая форма, — но акт безусловного самополагания в абсолютном субъекте всякой мысли. И потому понятно суждение Фихте, что это изначальное дело-действие обнаруживает перед мыслью «чистый характер деятельности как таковой» (Фихте 1993б, 78)⁷ в отвлечении от ее эмпирических условий. Чистая деятельность Я есть, таким образом, «положение Я самим собою» (ibid.), благодаря которому Я, собственно, есть и продолжает быть. Чистой деятельностью «Я полагает себя как бесконечное» (Фихте 1993б, 254), это есть деятельность, обращающаяся на себя саму, или возвращающаяся к себе самой (ibid.), и поэтому она не имеет никакого объекта (Фихте 1993б, 255). Я есть субъект дело-действия и его «продукт»⁸, то, что действует в духовной деятельности, и то, что возникает вследствие ее, как чистая Яйность (ibid.). «Я есмь» — *выражение* единственно возможного дело-действия (Фихте 1993б, 79), поэтому чистой Яйностью обладает только то, что способно к такой безусловной чистой деятельности, то, что может *сказать о себе* во всякое время «Я есмь безусловно».

Следующим шагом это первое положение системы конкретизируется как соединяющее Я-субъект и Я-предикат. За этой формой суждения стоит некоторая духовная реальность: субъекту первого суждения системы философии духа соответствует «*безусловно полагаемое Я*», а предикату его соответствует «*сущее Я*» (ibid.). Стало быть, всякий субъект философствования и, шире, всякий субъект самосознания как Я различается на действующее и полагающее начало и на «продукт» — чья множественность в конечном счете представляет

7 В простом отвлеченном существовании Я как субъекта, в самом деле, еще нет никакой деятельности.

8 Впоследствии сам автор уточнил: говоря *иными словами*, «Я есть по необходимости тождество субъекта и объекта, — субъект-объект» (Фихте 1993б, 81 (прим.)). Именно эту более позднюю версию метафизики Я как субъект-объекта И. Б. Шад считал непоколебимым основанием для философской теологии, спасающей «реальность религии для области философии» (Schad 1802, 482).

собой многообразие актов духовно обоснованного Я, систему духовных действий. В силу этого Фихте может утверждать: «То, бытие (сущность) чего состоит единственно только в том, что оно полагает себя самого как сущее, есть Я, как абсолютный субъект» (ibid.). Действительность духа есть активность или действенность; абсолютный субъект есть чистый разум, поскольку он полагает сам себя, поскольку он действует, но отнюдь не потому, что является субъектом мышления. Следовательно, если некоторый гипотетический субъект не сознает и не полагает сам себя, то этот субъект не есть Я как абсолютный субъект, — чем совершенно упраздняется преследующее всю историю восприятия наукоучения Фихте отождествление Я и индивидуальной человеческой самости. Я, не достигшее самополагания и постольку самосознания, есть только возможность себя самого, а значит, даже «сущим Я» может быть названо разве что условно. Но даже для того, чтобы мыслить такую духовную потенциальность, мы непременно должны «примыслить» Я как абсолютный субъект. Я может быть объектом мышления, только если оно является в то же время его субъектом; только помещая себя в форму сознания, мыслящий может представить себя как некоторый объект (Фихте 1993б, 80). Духовное действие без субъекта невозможно; поэтому мы ничто не можем мыслить, не примысливая Я как самосознательный субъект, т. е. субъект духовного действия; трансцендентальной предпосылкой всякого условного полагания во всяком субъекте представления является безусловное полагание чистой деятельности Я; без этого безусловного полагания чистой деятельности Я невозможна поэтому никакая фактическая и эмпирическая деятельность человеческого духа. Как следствие, абсолютное Я как субъект-объект оказывается трансцендентальной предпосылкой духовной деятельности как таковой. Поскольку же всякое мышление и представление подразумевает безусловно необходимый акт Я, т. е. предполагает *безусловное полагание*, Фихте заключает: «от своего самосознания никогда нельзя отвлечься», «своего Я» мы никогда не научимся не примысливать ко всякой мысли (ibid.).

Только что отделив безусловную деятельность полагания от работы индивидуально-материальной самости, этим суждением философ тут же предостерегает читателя и критику кажимость права опять отождествить их. Однако уже в пределах первой фихтевской системы основание говорить в данной связи о «своем Я», «своем самосознании» перестает казаться настолько очевидным. Чтобы прояснить это обстоятельство, обратимся сначала к замечаниям философа о той системе, которой наукоучение себя контрастно противопоставляет: о спинозизме.

ОТСТУПЛЕНИЕ О СПИНОЗЕ: СЛИШКОМ ЧИСТЫЙ АБСОЛЮТНЫЙ СУБЪЕКТ

В наукоучении Фихте дух изначально, до всякого построения «практической философии», есть не чистое мышление, но прежде всего чистый акт; и он таков здесь потому, что таковым изначально мыслится абсолютный

субъект-объект, абсолютное Я, как субъект и деятель во всяком полагании вообще. Поэтому очень показательны, что в порядке исторического примечания в связи с этим говорит Фихте о системе философии, принципиально «переступающей за пределы “Я есмь”» (Фихте 1993б, 84) — о системе *спинозизма*.

Спиноза различает чистое и эмпирическое сознание; чистое сознание он приписывает Богу. Но взятое в своей отдельности чистое сознание, абсолютный субъект, не достигающий никакой мысли о себе самом как сущем, т. е. не приходящий к какой-либо объективации себя, «никогда не достигает сознания» (ibid.). Поэтому спинозовский Бог, говорит Фихте, «никогда не сознает себя» (ibid.). Бог Спинозы, который есть одновременно субстанция всего реального и в этом качестве «основание единства сознания», определяет сознание с точки зрения как формы, так и материи его единства (Фихте 1993б, 106). Как таковой, согласно Фихте, он не более чем теоретический постулат, ибо Спиноза не дает рационального ответа на вопрос о том, чем обоснована необходимость самой этой субстанции, и просто постулирует ее (ibid.). Между тем для разрешения стоявшей перед Спинозой задачи так далеко идти нет надобности: уже «данное в эмпирическом сознании чистое сознание» (Фихте 1993б, 84), или единство, данное в сознании (Фихте 1993б, 106), есть факт опыта. Спиноза же перескакивает этот факт опыта и конструирует чистое сознание абсолютного субъекта без объекта, пребывая в уверенности, что «устанавливает нечто действительно данное» (Фихте 1993б, 84), т. е. что он строит учение о реальности Бога, тогда как на самом деле «он устанавливал лишь некий скрытый, но навсегда недостижимый идеал» (ibid.). Философская теология Спинозы и спинозизма вообще, по оценке Фихте, есть не действительная философская теология, но только идеализация философско-богословского построения. Философия Спинозы в ее целом трансцендентна, она «находится в такой сфере, куда разум не может за ней следовать» (ibid.); Спиноза аргументирует, будучи движим не теоретическими доводами, но только сугубо практической потребностью (ibid.). Однако в пределах своих предпосылок такая философия совершенно последовательна и неопровержима: если в основоположении системы философии подменить безусловный акт полагания чистой мыслью о существующем, можно прийти только к спинозизму. Альтернативы здесь решительно не дано, поскольку, согласно Фихте, есть вообще только две последовательные системы философии: спинозизм, переходящий границу (акта и существования), и критицизм, признающий ее (Фихте 1993б, 84–85).

Для нашей темы безразлично следующее утверждение Фихте: Спиноза, полагает он, стремится найти высшее единство человеческого познания и действительно устанавливает такое единство, но оно для него — лишь нечто *сущее*. Наукоучение также утверждает высшее единство человеческого духа, однако в наукоучении это высшее синтетическое единство духовной деятельности есть не сущее, но *должное*, — и более того, оно есть нечто такое, что «не может быть нами произведено» (Фихте 1993б, 84). Это утверждение, сформулированное ранним Фихте посредством теоретического противопоставления

наукоучения философии и, в частности, философскому богословию Спинозы и спинозизма, играет решающую роль для судьбы философской теологии в пределах конструируемой им «науки о науке». Наиболее наглядно можно понять, что именно Фихте имеет в виду, когда определяет единство духовной деятельности через должествование, если обратиться к его суждениям о категории *реальности*.

РЕАЛЬНОСТЬ И ОБЪЕКТИВАЦИЯ: ДВЕ КОРЕННЫЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Я

Категория реальности возникает путем абстракции «от всякого суждения как определенного действия», после чего остается только выражаемый в форме первого основоположения «*вид* действия человеческого духа вообще» (Фихте 1993б, 82). Реальность вещи есть то в ней, что полагается посредством одного лишь полагания этой вещи вообще. Поэтому Я, как полагемое непосредственно и безусловно, есть источник всякой реальности (Фихте 1993б, 121); Я же *есть* вследствие своего *самополагания* и *полагает* себя потому, что *есть*. Самополагание, бытие и деятельность суть в нем совершенно одно и то же (*ibid.*). Деятельность есть только то, что содержится в абсолютном акте самополагания Я; деятельность есть только момент абсолютного «Я есмь». Отсюда следует, что действительность равнозначна реальности: «всякая реальность *действительна*, и все *действительное* есть реальность» (Фихте 1993б, 121–122). Положительная, «абсолютная реальность» и есть не что иное, как деятельность; такая реальность есть чистый акт, тогда как «*относительная*» или объективированная реальность есть действительность в соединении со страданием (в смысле пассивного претерпевания, а не в морально нагруженном значении «болезненного ощущения», как здесь же в порядке чего-то почти само собою разумеющегося считает нужным напомнить Фихте (Фихте 1993б, 122)). Отрицание деятельности есть страдание, или аффект вообще, аффицированность, но оно не есть покой в смысле *бездейственности*: покой есть абстрактное отрицание деятельности безотносительно к ее количеству, тогда как страдание или аффект Я есть определение его через Не-Я как отрицание известного количества его деятельности, коль скоро сама деятельность всегда имеет количественный характер (Фихте 1993б, 123). Чистая безусловная деятельность полагания в Я обращена лишь на самое себя, а не на какой бы то ни было объект; но при этом всякое представление Я о самом себе делает его объективным, или объектом для себя (Фихте 1993б, 122). Так понимаемая чистая деятельность самополагания Я, в характерном отличии от чистой деятельности мышления о себе аристотелевского или картезианского субъекта философствования, есть деятельность реального самополагания, есть *практика*, а не сугубая *теория*. Именно поэтому Фихте возвращается к обсуждению понятия о чистой деятельности — в противопоставлении ее деятельности объективной или предметной — в основоположении *практического* наукоучения.

В чистое понятие деятельности не следует примешивать ничего объективного или объективируемого, ничего от объекта. Уже ввиду одного этого ясно, что намеченное здесь понятие чистой деятельности Я, даже как обращенной только лишь на себя, *более чисто*, нежели понятие чистой деятельности индивидуально-материальной самости, которую я в обиходе называю «своим я» или «своим самосознанием». Очевидно, что это «мое я» само есть лишь объект чистой активности Я, поскольку она возможна во «мне», равно как и то, что моя подлинная действительность есть моя духовно просветленная действительность (деятельность), но никак не страдательное состояние представления. Поскольку лишь одна чистая деятельность бесконечна, Я само бесконечно и неограниченно только в качестве чистого Я (Фихте 1993б, 253, 255). Поскольку Я полагает пределы, границы и определенные количества, всякая его деятельность (полагания), хотя в самой себе она невозможна без чистой активности абсолютного Я, есть уже объективная деятельность, полагающая себе предмет. И поскольку деятельность Я объективна, это Я является конечным (Фихте 1993б, 255). Основоположение практического наукоучения пытается установить трансцендентальную связь между этими деятельностями, намечая как заданное этическим идеализмом мирозозерцание такое решение этой проблемы, согласно которому чистая деятельность абсолютного Я была бы причиной его объективной деятельности, или — формулируя в привычных для читателя кантовской этической «Критики» категориях — чистое Я определяло бы себя своей чистой деятельностью к объективной деятельности, обращенной на некоторое Не-Я (Фихте 1993б, 256).

Причина есть действительная реальность; *следствие* есть страдательная, не-самостоятельная, зависимая реальность. Поэтому для того, чтобы возможна была безусловная действительность (= причинность) Я на Не-Я, *вся* реальность этого последнего, а равно и вся совокупность обусловленных этой реальностью представлений и мыслей Я, должна быть упразднена. Однако она *не может быть* упразднена: если общим регулятивом теоретического наукоучения является тезис: «Я полагает себя как определенное через Не-Я» (Фихте 1993б, 114), то всесторонняя определенность Я через Не-Я есть совершенно обязательная предпосылка теоретического самосознания Я и постольку всякой достоверной науки. Следовательно, без этой реальности теоретическая (представляющая) деятельность Я со всеми ее продуктами совершенно невозможна; а значит, действительность Не-Я необходимо предполагается как трансцендентальная предпосылка единства сознания Я как разумного деятеля, несмотря на то, что эта самая действительность отрицает и упраздняет, как, во всяком случае, кажется философствующему, это единство сознания. В согласии с методом наукоучения теперь предстоит так объединить обнаружившиеся противоположности, чтобы это не влекло за собой угрозу трансцендентальному единству сознания Я; но существенно при этом то обстоятельство, что, как подчеркивает йенский философ, эта точка синтетического объединения «уже должна быть налицо», и задача философствующего только в том, чтобы

отыскать ее, а не в том, чтобы обозначить ее произвольным решением своего рассудка, актом творчества рассудочной рефлексии (Фихте 1993б, 115).

Что справедливо относительно философского метода в частном случае его применения, должно быть верно и в общем виде: система необходимых положений наукоучения как зеркало необходимых самоопределений абсолютного субъекта будет верным, а не кривым зеркалом, только в случае, если ее автор не будет поддаваться искушению произвольного конструирования, но станет освещать систему необходимых действий духа, «имеющихся налицо» до всякого философствования и даже до всякого вообще представляющего сознания. Что это может означать, если не то — на первых порах вполне «проблематическое» — утверждение, что полнота реальности абсолютного Я, полнота всех его вообще возможных теоретических и практических актов, также должна мыслиться как в некотором смысле и отношении «уже имеющаяся налицо», и что противоречие в представлении существует лишь на некотором ином уровне или в ином аспекте реальности, т. е. только для относительных Я. В частности, как это выяснилось для Фихте еще в «О понятии наукоучения...», практическая причинность Я должна представляться как невозможная для представления, как причинность, к которой сама категория причинности принципиально неприменима, и потому как «причинность, которая не есть причинность», или — прямым текстом — только как *стремление* к подлинной духовно обоснованной и просветленной причинности. Такая причинность неизбежно мыслится не как *действительное дело-действие*, но только как *стремление* и открытость для бесконечного движения к таковому, как основа «приближения к бесконечности» (Фихте 1993а, 62)⁹, которое собственными силами человек и человечество закончить не могут.

Именно в таком виде и выясняется искомое соотношение в основоположении практического наукоучения: полагаемое и определяемое абсолютным Я Не-Я, поскольку оно должно «всецело согласоваться с Я» (Фихте 1993б, 261), не должно быть Не-Я с содержательной своей стороны, однако, будучи Не-Я даже только с формальной стороны, как нечто, находящееся вне Я, оно не может согласоваться с (деятельностью) Я, а потому сама эта деятельность может быть не реальным определением и причинением, но только тенденцией или стремлением к такому определению и причинению. Объективная деятельность делимого и положенного Я может быть только стремлением к определенности, и притом — бесконечным стремлением (*ibid.*).

Однако если эта же самая практическая причинность Я, способность условно определять себя к действию, должна представляться не условно (для определенного рода субъектов, помещенных в условия практического аффицирования, которые суть также условия зависимости от некоторого «мира»), но безусловно невозможной, и не только для представления, но и для полагания реальности, т. е. для практической способности (которая уже у Канта

9 «законченного приближения к бесконечному» (Фихте 1993б, 100).

мыслилась тождественной практической разумности только на уровне этико-теологии, т. е. в отношении к Божественной воле), то не только окончательное воплощение практического долженствования в мире, как некая версия трансцендентально-практического идеала¹⁰, но и вообще практические основоположения, как составные части практического наукоучения, должны представляться радикально невозможными. Итак, именно и только для *конечных разумно-свободных существ* справедливо, что их практическая причинность не то чтобы не есть вообще причинность, но не есть, во всяком случае, чистая и абсолютная причинность изначального, первореального Я. А потому именно для человечества имеет полную силу суждение Фихте — как в «О понятии наукоучения...», так и в последующих философских сочинениях йенского периода — о том, что стать чисто деятельным Я конечный человек не способен, он может только *стремиться* к этому.

Проблема (причем имеющая самое непосредственное отношение к теоретическому предпринятию философского учения о Боге) состоит, однако, «только» в том, обращено ли это стремление поистине в (ничем не ограниченную) даль «культурного прогресса» и постольку в бесконечность сугубо человеческой и оттого в последнем счете относительной реальности, или оно может представляться обращенным к своему собственному истоку в безусловной реальности Духа¹¹. Кантианская этика и философия религии легко склонялись к первому решению. Иное дело — наукоучение Фихте. Намек же о том, какое из двух решений избирает в данном случае творец наукоучения, дает нам дедукция третьего основоположения.

КАТЕГОРИЯ «ГРАНИЦЫ» И КОНЕЦ ФИЛОСОФСКОГО ЧЕЛОВЕКОБОЖИЯ

Не-Я, которое противоплагается Я «силой абсолютного действия» (Фихте 1993б, 86), и, следовательно, актом абсолютного трансцендентального Я, есть лишь структура в том же субъекте, в котором полагается и само первое Я, и постольку есть лишь момент духовной рефлексии. Как следствие, само Не-Я есть положение в Я, а не какое-либо полагание реальности вне Я. Вопросы о полагании этого последнего рода реальности в фихтевском построении не возникает точно так же, как не возникает, по убеждению Канта, в рамках субъективно

10 Вопрос о том, чем является этот идеал в философии раннего Фихте, или в какой рубрике философской систематики либо разделе философских лекций молодого мыслителя следует искать его описание или его набросок, — отдельный вопрос, требующий самостоятельного рассмотрения.

11 То, что здесь есть метафизическая проблема, было осознано в сущности уже В. Виндельбантом: «влечение Я к тому, чтобы стать абсолютным Я, оставалось все же в конечном счете непостижимым, если его цель не была как-либо дана. Невозможно понять, как Я может ставить себе задачу, содержание которой не действительно ни в нем, ни вне его» (Windelband 1904, 288). Примерно то же П. П. Гайденко назвала «парадоксом абсолютного Я»: это Я, с одной стороны, с самого начала есть налицо, а с другой — оно же предстает как цель практического Я, которой никогда нельзя достигнуть (Гайденко 1973, 154).

оформленного опыта вопроса о какой-либо реальности вещей вне форм этого опыта. И тем не менее оказывается, что для того, чтобы Я могло утверждать себя делом как «абсолютный субъект», или, говоря аккуратнее, как безусловный субъект-объект, оно должно иметь возможность приписывать себе и только себе всю полноту реальности. Между тем: «Поскольку полагается Не-Я, Я не полагается, так как через Не-Я Я совершенно уничтожается» (Фихте 1993б, 90).

Это утверждение есть не более чем универсализация положения о том, что для сохранения «полноты реальности» в условиях, когда делимое Я испытывает страдание, или аффект, соответствующее количество реальности, а следовательно, и «независимой деятельности», должно быть приписываемо Не-Я. Хотя само по себе и из себя это Не-Я не имеет и не может иметь реальности, поскольку не имеет изначальной деятельности, «но *оно имеет реальность, поскольку Я страдает*» (Фихте 1993б, 123); оно имеет реальность для Я лишь постольку, поскольку Я бывает аффицируемо или страдательно (ibid.). Всякое полагание возможно только в тождественном сознании, т. е. в Я: итак, поскольку в нем полагается Не-Я, в нем не полагается Я; однако Не-Я может быть положено при условии полагания того Я, которому это первое противопоставляется. Следовательно, Я необходимо должно полагаться при условии полагания Не-Я (Фихте 1993б, 90). Таким образом, второе основоположение наукоучения «противопоставляется само себе и уничтожает само себя» (Фихте 1993б, 91). Но если дело обстоит так, то тот акт чистой деятельности Я, выражением которого служит это основоположение, упраздняет сам себя. Он невозможен как акт чистой деятельности, как абсолютный акт. Между тем он же невозможен лишь в меру того, насколько «полагаемое уничтожается противопоставляемым» (ibid.), т. е. насколько полагание Не-Я как абсолютное противопоставление имеет место. Если же оно имеет место и «значимость», то акт абсолютного полагания не может рассматриваться как уничтожающий сам себя и самопротиворечивый. Коротко говоря, абсолютное Я полагает в самом себе Не-Я, но полагать его оно может только так, чтобы тем самым не ставилась под угрозу безусловная реальность его самого.

Решением проблемы, по Фихте, может быть понятие *границы* или *ограничения*: Я абсолютным актом полагает как Я, так и не-Я как *ограниченные*, или как *определенные, количества реальности*, а формулируя это несколько строже и обобщеннее, — как *допускающие определение количества реальности* (Фихте 1993б, 93). Если Не-Я мыслится как неопределимая и неопределенная, т. е. безграничная, реальность, то оно упраздняет реальность Я и возможность трансцендентального единства сознания; если же оно есть определимая и постольку ограниченная, не всецелая реальность, оно уже не заключает в себе риска для реальности полагающего Я. Поэтому итоговая формулировка третьего, синтетического, основоположения раннего наукоучения Фихте: «*Я противопоставляет в Я делимому Я — делимое не-Я*» (Фихте 1993б, 95), — заключает в себе весьма богатое последствиями различие, которое можно было бы назвать трансцендентально-онтологическим.

Если «сущее Я» как объект духовного полагания в первом основоположении наукоучения, как и то Я, которому противопоставляется Не-Я во втором основоположении наукоучения, и равным образом то Не-Я, которое в нем безусловно противопоставляется, мыслятся как определенное и постольку делимое нечто, то абсолютное «Я первого основоположения не есть нечто (оно не обладает никаким предикатом и никакого предиката не может иметь)» (Фихте 1993б, 94)¹²; оно есть лишь «то, что оно есть», но не какое бы то ни было определенное «то», постольку речь о «долях реальности», упраздняемой или, напротив, полагаемой в Я или Не-Я, не имеет отношения к этому абсолютному субъект-объекту. В нем нет не только определений, но и количественных долей; он неделим («абсолютное Я, как неделимое» (Фихте 1993б, 94)), и «Я, поскольку ему противопоставляется Не-Я, само противопоставляется абсолютному Я» (ibid.).

Формула третьего основоположения: «Я противопоставляет в Я делимому Я — делимое Не-Я» (Фихте 1993б, 95), — фактически выносит один из моментов этого основоположения, а именно — само абсолютное Я, за рамки конечно-эмпирической реальности. Уже здесь появляется основа для философского представления о таком Абсолютном, которое хотя само в полноте и чистоте недостижимо для человеческого духа ни в представлении, ни в действии, ни в чувстве или чувственном образе, но известным способом выражения и просветления которого являются по существу все без исключения образы и представления, как и духовные акты человеческой жизни. Это представление о Боге было развито Фихте в начале 1800-х гг. и оформлено в популярно-философских выкладках «Наставления к блаженной жизни». Однако из сказанного очевидно, что метафизический пласт раннего наукоучения уже в первом его систематическом выражении вышел за пределы того уклоняющегося в догматический идеализм учения, согласно которому «Я каждого человека само представляет собою единственную высшую субстанцию» (Фихте 1993б, 107–108), и что Фихте уже в раннем наукоучении принужден был высказываться о «высшей субстанции» иначе или, во всяком случае, неким более сложным образом.

12 Но если так, если фихтево абсолютное Я, как абсолютный субъект-объект, в самом деле таково, то возникает обоснованное сомнение в возможности если не «учения о религии» в фихтевой доктрине вообще, то во всяком случае специально — в возможности положительной, т. е. «катафатической», философской (или даже и совершенно нефилософской), теологии на началах так выстроенного наукоучения. А вслед за сомнением появляется и вопрос о том, с чем должен был столкнуться Фихте и что должно было привзойти к так мыслимому понятию Абсолюта, чтобы фактически развиваемое им в последующем творчестве эзотерическое и популярное учение о Боге и религии, примером которого может служить «Наставление к блаженной жизни», стало логически и риторически возможно: об абсолютном Я в только что обозначенном его понимании можно только молчать или изъясняться символическими жестами. Наша гипотеза состоит пока в том, что этим приводящим стала метафизика света и Логоса, солидаризировавшая позднего Фихте с теологическими построениями Иоаннова Евангелия.

АБСОЛЮТ И «СИСТЕМА ДУХОВ»: РАННЕЕ НАУКОУЧЕНИЕ О БОГЕ И ЦАРСТВЕ ЕГО

Во всяком случае, уже в «Основе всего наукоучения» мы находим некоторые замечания, относящиеся непосредственно к обещанной в «трактате о методе» философской теологии: «идея Божества» есть «недоступная для мышления» идея «такого Я, которому ничто бы не противопоставилось» (Фихте 1993вб 253), «идея такого Я, сознание которого не определяется ничем внешним ему, а скорее само определяет одним своим сознанием все, вне его находящееся» (Фихте 1993б, 102). Абсолютное Я «безусловно равно самому себе», и все в нем есть то же самое Я, принадлежит одному и тому же самому Я; «тут нечего различать, тут нет ничего множественного» (Фихте 1993б, 264). «Я есть Все» — ибо все, что только может быть положено, положено *в нем и как оно само*, — «и вместе с тем ничто» (*ibid.*) — ибо впредь до какого бы то ни было количественно определенного полагания это чистое изначальное Я есть для себя самого ничто, не будучи способно различить в самом себе полагающее от положенного. Чистое абсолютное Я есть все по материи и в то же время совершенное ничто по форме. Это то же самое, что идея «такого сознания, в котором благодаря простой положенности Я было бы положено все» (Фихте 1993б, 252), ибо в наукоучении: «Поскольку положено Я, положена и всякая реальность; в Я должно быть положено все; ... все должно зависеть от него» (Фихте 1993б, 259). Абсолютное Я именно в силу своего абсолютного бытия требует согласия всякого объекта и поэтому всякой (определяющей объект или объективной) деятельности с Я (Фихте 1993б, 259–260).

Непосредственно из этой проблемы, встающей, как Фихте предвидел уже раньше, только на этапе конструкции практического наукоучения, возникает идея *идеального мира*: «мира, в котором всякая деятельность была бы *действительно* равна деятельности Я» (Фихте 1993б, 260). Такое осуществленное тождество идеальной и объективной деятельности Я есть *идеал*. Это — мир, в котором абсолютное Я как единственно самосушая действительность фактически и всеобщим образом есть «все во всем» (1 Кор. 11:3). Идея Бога есть постольку идея вполне *реального абсолютного Я*, которому не противопоставляется никакое Не-Я, и в котором полагается все, чему только может быть при-
суща реальность¹³.

13 Вопрос о том, позволительно ли отождествлять фихтевское понятие об абсолютном Я первого основоположения и идею Бога, был в истории истолкования фихтевской философии весьма дискуссионным: например, Р. Кронер считал такое тождество очевидным: «В йенскую пору для Фихте религиозное поведение просто совпадало с практическим, благочестие — с нравственной деятельностью, Божество — с абсолютным Я, моральным законом, нравственным миропорядком» (Kroner 1921, 410). Как мы отмечали выше, тождество Бога и абсолютного Я с нравственным миропорядком в раннем наукоучении утверждал также В. Виндельбанд (Windelband 1904, 228). Напротив, М. Вундт категорически настаивал на том, «что понятием абсолютного Я должно обозначаться только предельное условие эмпирического Я» (Wundt 1929, 273), что поэтому «доказательства для уравнения “абсолютное Я = Бог” провести невозможно» (*ibid.*, 270–271), и что абсолютное Я в основании

Чистое Я стремится утвердиться в тождестве самому себе, стремится быть и оставаться тем, что оно есть по своей природе (Фихте 1993б, 264) — безусловным субъект-объектом; в нем самом обнаруживается нечто инородное, противоборствующее этому его стремлению, и это инородное и противоположающееся необходимо ограничивает Я, так что изначальное стремление Я определяется как стремление снять свои ограниченности и восстановить задержанное влиянием Не-Я или объекта стремление, а именно — восстановить непосредственное самоотношение Я без опосредования его объектом (Фихте 1993б, 265). Полагаемая в Я и для Я чистая деятельность этого Я, как задержанная и восстанавливаемая деятельность (Фихте 1993б, 266–267), опосредуется, по Фихте, только чувством, но никак не определенным (понятийным) мышлением. Последнее основание всякой действительности чего бы то ни было для Я, согласно ранней системе Фихте, состоит в изначальном взаимодействии Я и «некоторого нечто вне его», о котором может быть сказано только то, что оно совершенно противоположно Я (Не-Я) и что все его атрибуты совершенно противоположны свойствам Я (Фихте 1993б, 281). Будучи инородно для Я, оно ничего не вносит в Я извне, но все имеющееся в Я всегда «развивается исключительно из него самого» (*ibid.*), и «нечто» лишь приводит Я в движение, служит для него поводом к действию, — коль скоро же сущность Я есть чистая бесконечная деятельность, без этого двигателя Я никогда не стало бы и существовать или, если формулировать строже, никогда не вступило бы в существование из некоей потенциальности. Сам же непознаваемый перво-двигатель не имеет никаких определенных в понятиях свойств и вообще не может быть уловлен в понятиях, но есть такая сила, «которую, как таковую, можно только почувствовать» (Фихте 1993б, 282).

Этот взгляд позволяет Фихте сказать: конечное Я зависимо «со стороны своего существования», но совершенно независимо с точки зрения «определений этого его существования»; закон этих определений полагается в нем чистой безусловной деятельностью его как абсолютного субъекта, и оно надделено

наукоучения Фихте отличается от божественного сознания (*ibid.*, 275), понятие же Бога в наукоучении 1794 г. не имеет для себя самобытного места и поминается автором только «для сравнения» (*ibid.*). Различие между абсолютным Я и идеей Бога у Фихте утверждает также А. В. Лукьянов (Лукьянов 1993, 38), отождествляя первое с «абсолютной особой личностью, глубоко запрятанной в недрах индивидуального человеческого сознания» и «чистой моральностью» (*ibid.*, 47–48). В свою очередь, П. П. Гайденко недвусмысленно отождествляет абсолютное Я Фихте с «божественным субъектом» (Гайденко 1979, 47), «божественной реальностью» (*ibid.*, 153), Богом (*ibid.*, 77, 155), божественным Я (*ibid.*, 76, 99–100), и настаивает только на том, что в ранней версии наукоучения «не было четко проведено различие между *абсолютным Я* и *индивидуальным Я*», которое Фихте попытался сделать лишь в «Основе естественного права» 1796 г. (*ibid.*, 134), так что якобы только в этом сочинении абсолютное Я выносятся за пределы теоретического и практического наукоучения в обособленную область философской (по существу, философско-теологической) спекуляции (*ibid.*, 135), — хотя, как нам представляется, философское разграничение чистой деятельности и объективирующей деятельности без такого четкого различия их субъектов, хотя бы и не переходящего в противопоставление, методически невозможно.

способностью свободы, позволяющей ему определять по этому безусловному закону свое эмпирическое (историчное) существование (ibid.). В какой именно точке конечное разумно-свободное существо осознает свою способность свободы и овладеет ею — это определено не им самим; но то, что оно сделает в дальнейшем силой этой своей свободы, начиная с этой точки и «до скончания веков», — то, чем оно само делает себя и свой мир вокруг себя, — всецело зависит от него. А то, что эта перспектива практического предназначения конечной свободы не есть только личная задача уединенного морального субъекта, не есть дело и цель для одного Я, но есть задача общественная и даже универсальная, т. е. вселенская, стало ясно Фихте уже на самом раннем этапе развития его наукоучения: уже в цюрихских лекциях, увенчанных речью «О достоинстве человека», было подчеркнуто, что: «Человеческие души стремятся и усиливаются объединиться и образовать один дух во многих телах» (Фихте 1993в, 439), и в этом качестве все люди участвуют «как сотрудники в великом единственно возможном плане человечества» (ibid.), потому что в деятельности Я — основание иерархии мировых существ, как и основание «системы всего мира духов» (Фихте 1993в, 437), а закон, полагаемый чистой деятельностью, имеет силу не для одного законодателя, но для всего этого мира духов, так что перспектива осуществления практического идеала намечается как распространение «в бесконечность порядка и гармонии» (ibid.), прогресс культуры человека и вместе с нею — культуры самой вселенной (Фихте 1993в, 438).

Эта культура вселенной рассматривается юным Фихте в теоретическом и в практическом отношении. В теоретическом для него ясно, что: «Все то, что теперь еще бесформенно и беспорядочно, разрешится через человека в прекраснейший порядок, а то, что теперь уже гармонично, будет... становиться все гармоничнее. Человек будет вносить порядок в хаос и план в общее разрушение, через него самое тление будет строить и смерть будет призывать к новой прекрасной жизни» (Фихте 1993в, 438). Но и практическая культура мироздания определяется культурой деятельного человека, ибо: «Человек предписывает сырому веществу организовать по его идеалу и предоставить ему материал, в котором он нуждается... Вокруг него облагораживаются животные», они отвывают от дикости и за более здоровую, чем в дикой природе, пищу платят приручившему их человеку «добровольным послушанием» (ibid.). При этом человек облагораживает и себе подобных: «каждому чистому проявлению гуманности открывается каждый человеческий дух и каждое человеческое сердце» (Фихте 1993в, 438–439).

Однако простая последовательность требует от нас поместить эту готовую в моральном пафосе стереть все грани хвалу «самостоянию человека» в подготовленный уже самим Фихте в те же годы метафизический контекст его систематического мышления. При всем монументальном величии такой перспективы морального идеала «царства духов», который сам по себе уже непосредственно подготавливает теоретическую канву для зрелой фихтевской

философии истории, развернутой в «Основных чертах современной эпохи»¹⁴, нельзя не признать, что как раз в речи «О достоинстве человека» это достоинство оказалось все-таки, сравнительно с собственными посылками наукоучения именно в раннюю пору его развития, переоцененным, и переоценено оно было потому, что стремление философии «все отыскивать в Я» (Фихте 1993в, 437) отнесено здесь именно и только к индивидуально-материальной самости человека. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что в течение всей речи «Я» и «человек» неоднократно заменяют друг друга как равнозначные. Если же вспомнить, что уже в «Основе всего наукоучения» изначальное и чистое Я, «которому ничто не противоплагается» и которое в то же время есть трансцендентальная предпосылка всякого полагания, противоплагания и соплагания в конечном сознании исторических Я, отождествляется с Богом и одновременно с полнотой всяческой реальности, приходится добавить к сказанному следующее: то, чем конечная самость и совокупность таких самостей может быть только в перспективе и в стремлении, в самосознании Божества всегда уже осуществлено. Как следствие, абсолютное Я и полагаемый им безусловно-нравственный миропорядок и есть цель стремления конечных Я. Поскольку же, далее, абсолютное Я есть неотъемлемая предпосылка всякого полагания, всякого акта духовной деятельности, реальное абсолютное Я, пусть и представляется для работающей средствами рефлексии рациональной философии сугубой и непостижимой идеей (трансцендентального идеала), есть также условие возможности всякого сознающего и деятельного Я, а потому предпосылается как реальность всякой другой относительной реальности, в том числе и реальности «нравственного миропорядка», хотя бы даже философствовать собственно «о Боге» представлялось почему-либо невозможным. В перспективе «субъективного идеализма», для которого всякое духовное полагание совершается в индивидуальной самости и в конечном счете для индивидуальной самости, реализованное в полноте стремление целого конечного Я ведет к устранению противоположного ему Не-Я и постольку — в абсолютное ничто; в перспективе же того духовного идеал-реализма, которым сознавало себя раннее фихтевское наукоучение, реализованное в полноте стремление целого конечного Я открывает для него реальность Бога, как «всего во всем», и нравственного миропорядка, как Его Царства, в котором не просто «положено все», но все это положено в систематическом порядке, установленном божественной идеей. Вне этой перспективы Царства конечная стремящаяся самость не имеет самодовлеющего значения уже и в ранней форме философской системы Фихте¹⁵.

Если чистая деятельность Я есть деятельность, обращенная на самое себя, и поэтому чистое Я как реальность есть «*действие самого Я на себя*»

14 См. рус. пер.: Фихте 1993д.

15 Ср.: «как же не исчезнет для меня и индивид? К нему я не приведу вас обратно!» (Фихте 1993в, 441).

(Фихте 1993г, 551), если в контексте раннего наукоучения оно есть в человеке лишь стремление, и только в Боге — подлинная реальность, и, наконец, если лишь акт Я или того, кто становится Я, но не мысль и не словесное определение, может быть основанием реальности также и в относительном Я, стремящемся к целокупному бытию как действованию, — то совершенно ясно, что такая метафизика личного бытия все же способна преодолеть просвещенски-вольфианскую изолированность личных конечных духов (монад, не имеющих окон и не нуждающихся в просвещении извне), утверждая действие Духа в основании самой действительности, а потому и в действительности конечного духа. Подобным круглым путем фихтеву наукоучению удастся то, возможности чего оно — даже в пору «спора об атеизме» — поначалу не находило в самом себе: расчистить точку соприкосновения духов, старательно «законопаченную» предшествующей рациональной философией.

Однако в связи с этим возникает вполне резонный вопрос: если задел молодого Фихте для построения (обещанного еще в «О понятии наукоучения...») философского учения о Боге именно таков, то каким образом это учение или его метафизический фундамент, — или, наконец, сколько-нибудь адекватное его истолкование (учениками и соратниками), — могло навлечь на себя подозрение и обвинение в атеизме? Для обоснованного ответа на вопрос о самой возможности «спора об атеизме» нужно, однако, специальное изучение затронутых в этой статье метафизических сюжетов в работах Фихте накануне этого «спора» (конец 1790-х гг.), к чему мы и предполагаем обратиться впоследствии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Kroner R. (1921) *Von Kant bis Hegel*. Bd. I. *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Tuebingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schad J. B. (1802) *Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion*. Erfurt: in der Henningschen Buchhandlung.
- Windelband W. (1904) *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2. *Von Kant bis Hegel und Herbart*. Leipzig: Verlag Breitkopf & Haertel.
- Wundt M. (1929) «Das absolute Ich». Wundt M. *Fichte-Forschungen*. Stuttgart: Fr. Frommann Verlag (H. Kurtz). S. 265–280.
- Гайденко П. П. (1979) *Философия Фихте и современность*. М.: Мысль.
- Лукьянов А. В. (1993) *Проблема духовного «Я» в философии И. Г. Фихте*. Уфа: РИО БашГУ.
- Фихте И. Г. (1993а) «О понятии наукоучения или так называемой философии». Фихте И. Г. *Сочинения в двух томах*. Т. 1. СПб.: Мифрил. С. 5–64.
- Фихте И. Г. (1993б) «Основа общего наукоучения». Фихте И. Г. *Сочинения в двух томах*. Т. 1. СПб.: Мифрил. С. 65–337.
- Фихте И. Г. (1993в) «О достоинстве человека». Фихте И. Г. *Сочинения в двух томах*. Т. 1. СПб.: Мифрил. С. 435–441.
- Фихте И. Г. (1993г) «Опыт нового изложения наукоучения». Фихте И. Г. *Сочинения в двух томах*. Т. 1. СПб.: Мифрил. С. 547–562.

- Фихте И. Г. (1993д) «Основные черты современной эпохи». Фихте И. Г. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. СПб.: Мифрил. С. 359–617.
- Фихте И. Г. (1997) «Наставление к блаженной жизни, или также Учение о религии». Фихте И. Г. *Наставление к блаженной жизни*. М.: «Канон-плюс» РООИ «Реабилитация» (История философии в памятниках). С. 5–166.
- Фихте И. Г. (2012) «Об основании нашей веры в божественное мироправление». Иваненко А. А. *Философия как наукоучение: генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте*. СПб.: Владимир Даль. С. 296–312.

PURE ACTIVITY: IN SEARCH OF A PHILOSOPHICAL THEOLOGY IN FICHTE'S EARLY SCIENCE OF KNOWLEDGE

Andrey Sudakov

Doctor of Philosophy, Professor, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russia.

E-mail: asudakov2015@yandex.ru

KEYWORDS: *Fichte, absolute I, empirical I, position (Setzen), reality, pure activity, objective activity, striving (Streben), reflection, Spinozism.*

The paper raises an issue of a possibility of transcendental and philosophical doctrine of God in Fichte's metaphysics as represented in his *Foundation of the Entire Science of Knowledge* of 1794. The traditional explication of early Fichtian ethical metaphysics as a conceptualization of pantheism of moral world order, which has immediately caused the "atheism controversy" and where the deity has been dissolved in the endless moral progress, tends to understand the initial point of the *Science of Knowledge* as an unconditional identification of the absolute and the empirical I. Subsequently, in such a concept the early version of *Science of Knowledge* appears a variation of the metaphysics of "all-unity". In the paper, we will provide a more accurate account of Fichte's reflections upon the absolute I of the first principle and its pure activity of self-posing in its paradoxically controversial (and insomuch life-bearing for every finite spirit) diunity with the objective activity of that very I, which Fichte has deployed in contraposition to Spinozism as ontology of an absolute objectless subject. It will allow us to find certain traits for a new philosophical theology in the 1794 version of the *Science of Knowledge*, where the idea of God is aligned to an absolute subject-object. The deity, though being no definite thing with regard to its form, and therefore allowing no direct reflections upon itself, is conceived in this doctrine with regard to its content as a totality of positions of the spirit. Therefore, this productive paradoxon of the absolute I may obtain some realization in terms of speculative theology already on this stage of conceptual development, being distinct from any pantheistic philosophy of "all-unity". For what the finite self along with the entirety of such selves could receive merely in its perspective and in its endless strife, is constantly actualized in the self-consciousness of the deity. Thus, a perspective for a philosophy of religion backed by the idea of realm of the spirit as a supreme divine reality has already been outlined in the early version of the *Science of Knowledge*, requiring but a "new method" of reflection on the practical I.

REFERENCES

- Fichte I. G. (1993a) "Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift". Fichte I. G. *Sochineniya v dvukh tomakh*. Т. 1 [Works in two volumes. Vol. 1]. St. Petersburg: Mifril: 5–64. (in Russian).

- Fichte I. G. (1993b) "Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre". Fichte I. G. *Sochineniya v dvukh tomakh*. T. 1 [Works in two volumes. Vol. 1]. St. Petersburg: Mifril: 65–337. (in Russian).
- Fichte I. G. (1993c) "Ueber die Würde des Menschen, Beym Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen". Fichte I. G. *Sochineniya v dvukh tomakh*. T. 1 [Works in two volumes. Vol. 1]. St. Petersburg: Mifril: 435–441. (in Russian).
- Fichte I. G. (1993d) "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre". Fichte I. G. *Sochineniya v dvukh tomakh*. T. 1 [Works in two volumes. Vol. 1]. St. Petersburg: Mifril: 547–562. (in Russian).
- Fichte I. G. (1993e) "Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters". Fichte I. G. *Sochineniya v dvukh tomakh*. T. 2 [Works in two volumes. Vol. 2]. St. Petersburg: Mifril: 359–617. (in Russian).
- Fichte I. G. (1997) "Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre". Fichte I. G. *Nastavlenie k blazhennoi zhizni* [The Way Towards the Blessed Life]. Moscow: "Kanon-plyus" ROOI "Reabilitatsiya" (Istoriya filosofii v pamyatnikakh [History of philosophy in monuments]): 5–166. (in Russian).
- Fichte I. G. (2012) "Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Ivanenko A. A. *Filosofiya kak naukouchenie: genezis nauchnogo metoda v trudakh I. G. Fichte* [Philosophy as Science of Knowledge: Genesis of Scientific Method in the Works of I. G. Fichte]. St. Petersburg: Vladimir Dal: 296–312. (in Russian).
- Haydenko P. P. (1979) *Filosofiya Fichte i sovremennost'* [Philosophy of Fichte and Modernity]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Kroner R. (1921) *Von Kant bis Hegel*. Bd. I. *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Lukyanov A. V. (1993) *Problema dukhovnogo "Ya" v filosofii I. G. Fichte* [The Problem of Spiritual I in the Philosophy of I. G. Fichte]. Ufa: RIO BashSU. (in Russian).
- Schad J. B. (1802) *Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion*. Erfurt: in der Henningschen Buchhandlung.
- Windelband W. (1904) *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2. *Von Kant bis Hegel und Herbart*. Leipzig: Verlag Breitkopf & Haertel.
- Wundt M. (1929) "Das absolute Ich". Wundt M. *Fichte-Forschungen*. Stuttgart: Fr. Frommann Verlag (H. Kurtz): 265–280.

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 3. No. 1. 2018. P. 96–117.

© Andrey Sudakov, 2018