

ЯВЛЕНИЕ ЕДИНОГО

Призраки пантеизма

в «Основных чертах современной эпохи» 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, бытие, существование, сознание, человеческий род, личность, идеальная индивидуальность, монизм, монодуализм, пантеизм.

В своих популярно-философских лекциях об истории человечества Фихте мало и неохотно говорит об их спекулятивных основаниях, высказываясь же о них, создает у слушателя впечатление, будто непосредственно отождествляет вечную жизнь абсолюта с миром, знанием, человечеством. Отсюда неоднократные упреки в адрес позднего наукоучения в пантеизме. В статье поставлена цель проверить обоснованность этих упреков, связно проанализировав метафизические фрагменты «Основных черт современной эпохи» в контексте религиозно-философского воззрения Фихте этого периода. Впечатление радикального пантеизма оказывается следствием риторически оправданных упрощений и недоговорок. Вечное божественное бытие, жизнь разума, существует или является как знание, или мир, но это явление единого во множественном опосредовано у Фихте взаимопроникновением бытия и трансцендентальной свободы в самом абсолюте, вследствие которого существование божественной жизни, хотя и составляет ее необходимое явление,

находится в то же время вне ее, и это двойство образует не «части» вечного бытия, но его излучения, или ипостаси. «Независимые лица» существуют не субстанциально, однако и не иллюзорно, но ипостасно. То же самое опосредование имеет следствием и то, что наряду с метафизикой природы в философском проекте Фихте этого времени появляется метафизика истории как движения к самосознательной свободе человеческого рода. Род, как множество индивидуальных лиц отождествляемый порой в риторической ткани «Основных черт современной эпохи» с жизнью абсолюта, также находится в действительности в не столь тривиальном отношении к металогической божественной жизни: личность, живущая в идее в смысле Фихте, отвлекается от чувственно-эгоистических целей, однако может быть зрячей и действенной на этом плане существования и лишь поскольку сохраняет идеальную индивидуальность; поэтому и практическая метафизика Фихте этого периода оказывается чужда отвлеченного монизма.

Говорить о метафизическом содержании популярных лекций Фихте — значит заведомо противоречить приговору Гегеля, который в «Лекциях об истории философии» утверждал, что фихтевские популярные лекции «не могут приниматься во внимание в истории философии», поскольку спекулятивно значимое содержание должно быть также и развито спекулятивно, а это «имеется только в его ранних философских произведениях» (Hegel 1971, 388). Эти лекции, лишённые философского интереса, ибо не содержащие «ничего спекулятивного» (ibid., 414), излагают, согласно Гегелю, «философию для просвещённых евреев и евреек, государственных советников, Коцебу» (ibid., 413). Странное впечатление создает, однако, заголовок небольшого раздела лекций Гегеля: «Вновь перестроенная система Фихте». На деле ни о какой «новой» системе речи тут не идет. Гегель ограничивается одной цитатой из работы «О сущности ученого» о Боге как абсолютном бытии и жизни и ничтожности всего, чем может быть человек из себя самого. Поэтому, чтобы не возникло противоречия с таким отрицательным взглядом, приходится признать, что фатально влиятельное в последующей историографии суждение, будто бы в философии Фихте «не видно ничего (ist nichts zu sehen), кроме момента самосознания, самосознательного бытия-в-себе» (ibid., 414), относится Гегелем также только к раннему, якобы единственно философски значимому, периоду творчества философа. Если же изменения спекулятивной позиции не произошло, то в этом случае и поздняя система Фихте должна быть признана философией «самосознательного бытия-в-себе», т. е., по формулировке йенского Гегеля, «субъективного субъект-объекта». Однако цитата противоречит такому допущению: тождество Бога и бытия резко обесценивает всякое самосознательное *конечное* бытие.

Пренебрежительное суждение Гегеля о популярно-философских курсах Фихте, создающее впечатление о них как о якобы сугубо душеспасительных экспериментах, имеющих главным своим адресатом «религиозное чувство», а философского содержания не имеющих, представляет в ложном свете само значение метафизического пласта этих чтений в качестве «результатов». Философ едва ли вправе представлять вниманию широкой публики «результаты», в форме которых он не до конца уверен. Между тем особенность метафизических тезисов в этих речах Фихте состоит именно в том, что, хотя в силу популярности изложения они и не могут быть строго спекулятивно доказаны в этих речах, эти тезисы, однако, удостоверяются также «естественным чувством истины» каждого человека (Fichte 1978, 134). Поэтому, не будучи в состоянии представить строгое спекулятивное доказательство этих положений, оратор должен, однако, «отчетливо указать» их, причем так, чтобы иметь возможность предложить каждому слушателю испытать эти положения своим чувством истины и найти их правильными, если он может сделать это (ibid., 10). Кроме того, Фихте местами допускает, что в популярных чтениях может быть приемлемым онтологический тезис, не выражающий всей полноты содержания того, что может быть раскрыто в «высшем восхождении спекуляции» (ibid.).

Между тем именно это «отчетливое указание» получилось у Фихте таким, что его философские и богословские оппоненты с большой легкостью «обнаруживали», как им представлялось, в этом «указании» ошибочные односторонние доктрины, или, во всяком случае, еще одно подтверждение богословско-философских грехов и заблуждений Фихте. Так, прот. Т. Буткевич настаивал, что якобы еще в «Основе нашей веры в божественное мироправление» Фихте «последовательно перешел от чистого рационализма к систематическому пантеизму» (Буткевич 1901, 449), в границах которого «Бог есть не что иное, как живой и действующий нравственный миропорядок», а признавать какого-либо Бога как особую субстанцию логически противоречиво и недопустимо (ibid., 446). Это свое «пантеистическое представление» о Боге Фихте «находил более истинным, чем представление теистическое» (ibid., 449). Сущность истинной религии — «желание исполнять свои моральные обязанности ради только их самих» (ibid., 450). «Фихте остался навсегда верным своему пантеистическому мировоззрению», — заявляет Буткевич (ibid., 451). Однако в «Основных чертах настоящей эпохи» он отказался от отождествления религии с нравственностью и утверждал, что «религиозное настроение основывается на познании, теоретическом мировоззрении или метафизике» (ibid., 454). Религия есть единственный истинный свет, проникающий внутреннее существо всякого рода жизни. В «Наставлении к блаженной жизни» Фихте якобы отказался и от этого взгляда и утверждал, что религия есть особая ступень жизни духа, выше нравственности и ниже науки (ibid., 455–456). Но этот взгляд на сущность религии наряду с Фихте также «защищали Гете, Шиллер и Гердер» (ibid., 463). В итоге у Буткевича получается, что у Фихте, по существу, нет никакого своего взгляда на сущность и происхождение религии вообще, как и положительных религий, в частности: «Фихте выдавал за свои — много чужих гипотез о сущности религии, но и последняя по времени не была его законною гипотезою» (ibid., 465). Объясняется же это положение дел только тем, что философ «был строго-последовательным пантеистом»; не признавая же Бога существом личным, он мог бы понять сущность религии, только представ быть пантеистом (ibid., 467).

Получается в итоге, что для одних критиков Фихте, став пантеистом, утратил спекулятивно-философское значение, которое его ранние тексты имели в духе философии самосознания или субъективности, — для других критиков Фихте давно уже был пантеистом и только по-разному в разных сочинениях понимал соотношение религии, философии и морали. Однако зададимся вопросом: являются ли, в частности, «Основные черты современной эпохи» — речами пантеиста?

На первый взгляд, безусловно, да: «Единое поистине сущее и существующее безусловно через самое себя есть то, что все языки называют Богом» (Fichte 1978, 134–135); «человечество есть Единое ... существование Божие» (ibid., 196). Но выражает ли этот *первый взгляд* истину, и *всю* истину, фихтевского воззрения?

ОТ ИСТОРИИ К МЕТАФИЗИКЕ:
ОНТОЛОГИЯ ПЕРВЫХ ЛЕКЦИЙ
«ОСНОВНЫХ ЧЕРТ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ»

Первое восхождение на метафизическую высоту Фихте предпринимает еще в первой лекции при обсуждении предварительных понятий философии истории. Необходимые и разнообразные феномены отдельной эпохи — проявления общего существа эпохи, выражаемого в понятии об этой эпохе, которое есть синтетическое единство эпохи в мысли. Постольку понимание явлений предполагает верный синтез этого «понятия единства» эпохи. Однако каждая отдельная эпоха есть только необходимая ступень в движении человеческой жизни, которая может быть выведена из «понятия единства» совокупного мирового времени, охватывающего всю жизнь человечества на Земле (ibid., 10). Это понятие, указывающее смысл и назначение историческому движению рода, есть «понятие единства совокупной человеческой жизни на Земле» (ibid.), производными от которого оказываются понятия отдельных эпох совокупной мировой жизни. Однако, хотя это понятие единства совокупной родовой жизни достаточно для целей философии истории человечества, оно не является предельным и высшим понятием единства: отождествление совокупной единой жизни и земной жизни человечества, и, соответственно, совокупного времени и времени, привычного на Земле, есть, по Фихте, лишь необходимая дидактическая предпосылка популярных чтений¹. Для высшего спекулятивного взгляда «земная человеческая жизнь и земное время суть лишь необходимая эпоха Единого Времени и Единой вечной жизни» (ibid.). Понятие единства этой единой вечной жизни возможно уже для земного разума, и из него может быть выведена человеческая жизнь как одна из ее эпох, взятая со всеми необходимыми эпохами этой земной человеческой жизни. Жизнь человечества имеет «вечный прообраз в разуме» и должна стать верным отпечатком этого прообраза. Это будет достигнуто, только когда человечество в пятой эпохе мирового времени само свободно сделает себя тем, чем ему предназначено быть a priori, и тогда оно сможет вступить «в высшие сферы вечности» (ibid., 14).

Уже здесь сказано достаточно, чтобы и упрек в радикальном пантеизме, и подозрение в радикально-односторонней философии субъективности и самосознания оказались под одинаково весомым сомнением. Земной разум может составить себе синтетическое понятие единства вечной жизни, но понятие это пребывает в разуме абсолютном. Различие между абсолютным

1 Поясняя это обстоятельство, Фихте как бы заранее отвечает подобным Гегелю критикам, не находящим в этих лекциях достаточного спекулятивного содержания и метафизической формы: о вечном и неземном, мимоходом замечает философ, невозможно говорить одновременно основательно и популярно (ibid.). Иными словами, метафизика, по мнению Фихте, не может быть предметом популярных лекций. В этом он согласен с Кантом, подчеркивавшим: «моя работа ("Критика чистого разума". — А. С.) не может быть приспособлена для популярного употребления» (Кант 1999, 27–28 (A XVIII)).

и конечным земным разумом намечает строгую грань между абсолютным и человечеством, и эта грань становится еще заметнее, когда вся историческая жизнь человечества предстает лишь одной эпохой в мировой жизни. В этих условиях строгое пантеистическое равенство между абсолютным и миром, абсолютным и разумным человеческим родом окончательно теряет силу. Жизнь человечества, даже понятая не как сумма индивидуальных жизней, но как жизнь родовая и общая, уже не так тривиально уравнивается с жизнью абсолюта.

В избранной Фихте после его отъезда из Йены метафизической перспективе принципиальное значение имеет соотношение индивидуального и родового. Обсуждение этого вопроса во второй лекции философ начинает с констатации, что, поистине, существует только одна жизнь, т. е. один субъект жизни: «есть вообще только одно живое, один живущий разум» (ibid., 26). Именно разум есть единственное субстанциальное, самодостаточное существование; именно разум есть жизнь, а все, что предстает в явлении как живое существо, есть лишь «модификация, определение, видоизменение и собственное оформление» единой разумной жизни (ibid., 26–27). Индивидуум есть лишь отдельное мыслимое этого всеобщего и необходимого мирового мышления, хотя как мыслимое абсолютного субъект-объекта он есть *необходимое явление* этого субъект-объекта. Однако он не есть самосущий и предельный субъект мышления; он живет, существует, мыслит и действует реально, однако не субстанциально. Представление о предельной самости индивидуального живого лица, которая существует для себя и к которой разумность и мышление привходят как несущественные модусы, без которых оно, это конечное чувственное лицо, также могло бы существовать, — есть, как настаивает Фихте, метафизическое заблуждение (ibid.). Но значит ли это, что самость и личность есть вообще иллюзия, и что единственная, а не просто предельная, реальность есть только всеединая жизнь? Иными словами, так ли уж всеедин фихтевский абсолют, чтобы упрек в пантеизме (при поверхностном чтении сам собой рождающийся из последнего утверждения) был окончателен и не требовал как минимум существенных оговорок?

Для радикального пантеиста и мониста индивидуальное не только не есть предельная реальность, но вообще не реально, а поскольку считает себя реальным, находится во власти метафизической иллюзии, т. е. самость только *воображает*, что существует, и в некоторых версиях монизма — поскольку она таким условным образом существует, она несет на себе *вину* отдельного существования и должна возвратиться к изначальному абсолютному тождеству, а потому рано или поздно возвратится к нему и тем самым упразднит эту бессмысленную иллюзию, восстановит мировую справедливость, и все вещи снова будут вместе. Этот мотив развивают самые разные мыслители от Анаксимандра до Шопенгауэра. Что же мы видим у Фихте?

ЕДИНОЕ И ЕГО ЯВЛЕНИЕ

Только Бог есть единственная субстанциальная реальность, единое поистине сущее и единая подлинная жизнь; только Он существует через самого

себя и безусловно (ibid., 134)². Субстанциальное же существует необходимо, и необходимо существует именно таким, каково оно есть; постольку в абсолютном немыслимо какое-либо изменение и изменчивость, возникновение и уничтожение. Бог или абсолют есть самосуца, безусловно покоящаяся на самой себе сила. Существование же Бога есть знание, действительное столь же безусловно, как и Он сам; в знании Бог существует так, как он есть в самом себе (ibid., 135). Знание как ближайшее определение, явление или существование абсолютного есть мир: совокупность необходимых и неизменных определений истинно сущего, существующая (полагаемая) сама только в знании и через знание (ibid.). Все, что положено таким образом, положено неизменно и неизменимо, а значит, вне времени, и может быть познано a priori чистой спекулятивной мыслью. Именно этим познанием с самого начала было занято фихтево наукоучение, и не случайно оно с самого начала признавало себя систематически завершенным не ранее, чем его рефлексия сможет возвратиться в исходное основоположение; но теперь то, что ранее мыслилось как движение спекулятивной рефлексии, предстало как неизменный и вневременный «мир чистой мысли». Однако мир не тождествен Богу, как в радикальном пантеизме; знание есть существование Бога *непосредственно*, мир же есть то же существование *косвенно*, опосредованно. На закономерно возникающий вопрос, чем же опосредуется существование мира как необходимое, неизменяемое и вневременное, Фихте отвечает: оно опосредуется знанием как ближайшим определением абсолютного (ibid.). Однако это лишь популярное упрощение: в спекулятивных лекциях Фихте 1801 г. другим субстанциальным определением, не только равным по значению знанию (и системе определений знания), но даже более фундаментальным, ибо предшествующим всякому знанию и впервые делающим само знание возможным, оказывается *свобода* самобытного становления: «свобода и бытие сходятся и взаимно проникают друг друга ... за пределами всякого знания, и только это внутреннее взаимопроникновение и отождествление их ... дает по себе знание, именно как знание» (Фихте 2000, 23). Знание есть взаимопроникновение бытия и свободы, и этот синтез их есть форма знания, сами же они суть его материя. Таким образом, свобода как материальный момент абсолютного и необходимого знания и чистый синтез взаимопроникновения определений — причем, как можно предположить на основе метода, практикуемого Фихте в ранней «Основе всего наукоучения», взаимопроникновения отнюдь не до абсолютного тождества неразличимых, но самой своей трансцендентально обоснованной незавершенностью движущего жизнь знания в его рефлексивном кругообороте, — опосредуют даже необходимый и внеисторический аспект мирового бытия с его истоком в абсолютном знании, и через таковое — в Боге, достаточно внятно, чтобы можно было подозревать пантеистический знак равенства между ними.

2 Постольку для Фихте времен «Основных черт современной эпохи» вполне прояснилось, что первое основоположение его раннего наукоучения имеет, по существу, достоинство основоположения философской теологии.

ПРИРОДА И ИСТОРИЯ

Итак, знание есть косвенно существование Божие; оно есть «существование, проявление, совершенное отображение» абсолютно сущей свободы или силы Божества (Fichte 1978, 135). Поскольку знание обретает для-себя-бытие, т. е. становится самосознанием, оно есть в своем самосознании свобода и действительность как отображение в знании изначальной свободы Божества (ibid.). Знание, совечное абсолюту и всегда имеющее единый предмет, имеет, однако, различные степени ясности и может восходить до все большей ясности самосознания. Поскольку совершенство знания неполно, действительный предмет не постигнут и никогда не будет постигнут в своем основании. Поэтому предмет знания предстает как такое «определенное нечто», которое уже не необходимо и вневременно таково, но могло бы быть также иным (ibid., 135–136). Знание вынуждено постигать его вновь и вновь, развивая свою внутреннюю силу; с появлением развития появляется время. Сущий, однако не вполне познанный предмет есть предмет сугубого восприятия, чувственного опыта. Как неизменное объективное единство, совокупный предмет знания есть природа, а частный предмет его — отдельное существо природы. Как движение определений этого предмета в самосознании, как «развитие знания на непостигнутом» (ibid., 136) предмет знания есть уже предмет иного рода опыта: исторического опыта. Развитие, следовательно, изменение знания, опосредующееся постольку свободой как атрибутом абсолютного бытия, задает последовательность времени и делает возможным опыт наполнения этого времени в самосознании. Правильно организованный опыт наполнения последовательности времени в самодвижении знания есть история. Методичное мышление об этих двух видах опыта, наука разума в приложении к природному и историческому опыту самосознания, или, в других терминах, философия природы и философия истории, имеют, следовательно, один и тот же предмет, но философия природы непосредственно обращена на объективное единство этого предмета, тогда как философия исторической жизни рефлектирует это объективное единство божественной идеи или божественной жизни как явленное и постигнутое для себя, т. е. в самосознании.

Если для пантеиста, метафизического мониста, система необходимых определений неизменного бытия, познаваемая философией, по существу, исчерпывает собой возможный предмет спекулятивной мысли, то Фихте признает на равных правах с нею систему необходимых определений развивающегося явления, того, что, будучи явлением этого же самого бытия, обнаруживает в нем момент трансцендентальной свободы и дано одновременно мысли и созерцанию как предмет философии истории. Собственно, именно история оказывается опытом свободы в (чувственном) мире³, в своем роде — движением явления вне неизменной данности трансценденции, однако во всякое время

3 Мышление об истории, философия и наука истории, с необходимостью объединяя спекулятивный и чувственный план опыта, является поэтому у Фихте конкретной философией

необходимо заданным из трансценденции. Движение исторического опыта не есть поэтому непосредственно движение самого абсолюта (в нем как таком нет изменения), но его необходимость и априорная структура имеют свой исток в абсолюте, а само это движение опосредуется степенью и развитием знания и самосознания (что наглядно в самом критерии известного деления мирового времени на пять исторических эпох). В этой связи можно отметить, что, с одной стороны, только философия истории человечества может быть, и то лишь отчасти, признана у позднего Фихте метафизикой самосознания, *самосознательного бытия-в-себе*, при том что оно, конечно же, никак не является здесь отвлеченным, — с другой же стороны, ввиду того, как определяются в «Основных чертах современной эпохи» метафизические предпосылки философии истории человечества, само предприятие *философских чтений об истории*, само утверждение у Фихте философии истории как движения самосознания свободы позволяет признать подозрения в радикальном пантеизме по его адресу следствием видимости, порожденной риторическими и популярными упрощениями оратора.

ИПОСТАСНЫЙ МОНОДУАЛИЗМ

И вот, в самосознании, в необходимом и не зависящем от определенных времени, и постольку допускающем постижение только в чистой мысли и a priori, опыте самосознания единая и самоотждественная жизнь абсолюта дробится на «различные индивидуальные лица» (ibid., 27), которые хотя не суть реальные субъекты в себе и для себя, не составляют предельной реальности, но обязаны своим раздельным существованием «земному воззрению» (ibid., 27–28), т. е. самосознанию, для-себя-бытию человеческой жизни. Явление абсолютного бытия как безусловно единого оказывается, поскольку существует для себя (в знании и мышлении), бесконечным множеством. В «Наукоучении 1801 года» мы находим пояснение, из которого следует, что эта множественность существует не на правах частей единства, а, если позволительно такое выражение, на правах его *ипостасей*: в для-себя бытие выходит за свои собственные пределы и одновременно остается у себя, охватывает и постигает себя: «абсолютное знание (в бесконечной фактичности отдельного знания) налично только в абсолютной форме *Для-себя*; и потому каждое одновременно выходит за свои собственные пределы, или ... оно есть в своем собственном бытии безусловно вне себя самого и объемлет себя целиком» (Фихте 2000, 65–66). Реальность единства и реальность двойства или множественности не упраздняют друг друга в фихтевской метафизике абсолютного знания, но и не чередуются как-либо (как это имело место в философии Эмпедокла), но существуют равно реально в различных аспектах: идеальный монизм («унитизм», в терминах Фихте), признающий вечно единое в основе и по ту сторону всякого

по преимуществу. Уже у Фихте, задолго до того, как это же достоинство философия исторической жизни получит у Шеллинга.

знания, наукоучение соединяет с реальным дуализмом того же самого знания, полагаемого как действительное знание, и с признанием, что ни в каком действительном знании абсолютное единое недостижимо (*ibid.*, 103–104). В таком определении своей позиции Фихте внятно отграничил свой ипостасный идеал-реализм как от философии самосознания (абсолют действителен металогически, т. е. по ту сторону всякого знания), так и от пантеизма («одно и все»), поскольку двойство и в конечном счете множественность не упраздняется в абсолютном всеединстве божественного бытия, но действительно за его пределами, хотя и живо при этом во всякое время только бесконечной и блаженной жизнью божества. Индивидуальные лица существуют только в силу «земного воззрения» и в этом воззрении, безотносительно же к нему они самобытного существования не имеют (Fichte 1978, 27). Пока продолжается это земное воззрение как основа жизни и мышления, продолжается и раздельное, множественное существование лиц, — а это воззрение продолжается также и в вечной жизни, и потому вместе с ним продолжается все порождаемое им, в том числе и существование индивидуальных лиц (*ibid.*, 28). Существование лиц, индивидуумов, как «необходимых явлений земного воззрения» (*ibid.*) или, точнее, необходимых проявлений Единой жизни в призме земного воззрения (самосознания) продолжается во всю вечность таким, каково оно в настоящей жизни, хотя они никогда не становятся при этом существами в себе и для себя, даже если достигают истинного самосознания. Таково, по Фихте, единственно состоятельное доказательство индивидуального бессмертия лиц. Оспаривать это бессмертие фихтевская метафизика единой вечной жизни не намерена; она считает только неизменным отметить, что это не бессмертие раздельно-самобытных единиц, существующих в себе и для себя (*ibid.*), но бессмертие существенно укорененных в общей жизни индивидуальных лиц, которые, если взять их совершенно раздельно, не имеют метафизической действительности, и раздельное существование которых тем не менее есть факт земного существования. И это множественное есть не иллюзия, а неупразднимый факт именно потому, что в его основе — не дистиллированное всеединство абсолюта, но его металогическое и постольку ориентирующее на соединение логической мысли и сверхразумного созерцания двуединство этого абсолюта, восходящее к его двуединству как бытия и свободы.

Здесь опять можно провести параллель с кантианством: так же как с позиций кантовской критики разума не только внешние вещи, но и наша собственная субъективность, в том виде, как они представляются нам в нашем опыте, суть только явления, и тем не менее законы этого внешнего и внутреннего опыта о явлениях суть всеобщие и необходимые правила — т. е. мы можем знать только явления, однако явления можем знать всеобщим и необходимым образом, — так и в метафизике «Основных черт современной эпохи» индивидуальные лица хотя и суть всегда только явления единой жизни (в призме земного воззрения), — которая сама, как родовая жизнь, есть только фаза единой

мировой жизни, — однако в качестве явлений они существуют всеобщим и необходимым образом до тех пор, пока есть возможный субъект опыта, т. е. в данном случае субъект единой мировой жизни, сущий по меньшей мере пока существует человечество, — и на этом обстоятельстве никак не сказывается относительность бытия этого родового существа, то, что оно вовсе не существо в себе, а только фаза абсолютной жизни и мышления. Пока земная жизнь вообще существует в явлении, она существует в явлении как жизнь многих отдельных лиц, или жизнь рода. Явление Единого в земной жизни предстает как род, единство многих (*ibid.*). Эти «различные индивидуальные лица» проистекают из единой разумной жизни, из жизни абсолюта. Но для тех, кто не возвысился благодаря науке разума над земным воззрением, оказывается постольку совершенно необходимой вера в личную экзистенцию многих отдельных Я, и, в отличие от Шопенгауэра, Фихте нигде не утверждает, будто эта вера является *наведенной иллюзией*.

ЭТИКА И МЕТАФИЗИКА: РАЗУМНАЯ И ЛИШЕННАЯ РАЗУМА ЖИЗНЬ

В каком же смысле эта вера может быть истинной, если индивидуальность есть, казалось бы, по убеждению Фихте, то, что нужно преодолеть? Здесь мы обращаемся к этическому аспекту мнимого пантеизма Фихте: к противопоставлению разумной и лишенной разума жизни. Популярно-афористическая формулировка здесь в очередной раз спрямляет и упрощает метафизическое утверждение на уровне спекулятивной мысли.

Если, согласно разуму науки и философии, есть только одна жизнь, вечная и блаженная, и эта жизнь является как жизнь рода, то закономерно утверждение, что разумная жизнь есть жизнь в стихии рода, т. е. жизнь, забывающая свое, личное ради родового, приносящая личные цели в жертву целям рода, полагающая свою жизнь в роде, — забывающая «самого себя как лицо», думающая только о родовом, — что и будет в таком случае критерием добродетели (*ibid.*, 38).

Если же, как это декларативно происходит в третьей эпохе мирового времени, разум устраняется из жизни человека и обществ, то остается только индивидуальность, и любовь этой индивидуальности, и индивидуальное лицо думает только о себе, любит только себя в своей отдельности, и все, что оно мыслит и любит, оно мыслит и любит только в отношении к себе. В таком случае оно полагает свою жизнь «в своем собственном личном благосостоянии» (*ibid.*). Разумная жизнь забывает себя в других и в роде, — лишенная разума жизнь знает только свое благосостояние, и состояние других и рода человеческого ей сравнительно безразлично. Любовь разумной жизни охватывает человечество без различия лиц, как таковое, и не как множество отдельных, но как род; однако для этой любви существенно, что она неизменно опосредована самосознанием, что она постольку есть аффект явления абсолюта к явлению абсолюта, знает это и не испытывает стремления преодолеть эту

метафизическую ситуацию⁴. Форма явления, т. е. самосознания, или, в терминах позднейшей шопенгауэровой пародии на метафизику наукоучения (в отличие от фихтевского наукоучения, вполне довольствующейся ее популярным вариантом), «представления», как и условная реальность «индивидуального лица», признается Фихте неупразднимой, по крайней мере «в земной жизни», и бессознательно-родовое существование разумной жизни не является здесь идеалом, каким оно может показаться в метафизике Шопенгауэра, с большой охотой пользующегося идеологемой «рода»⁵.

Впоследствии в «Наставлении к блаженной жизни» эта неотделимость формы явления вечной жизни, самосознания, от являющегося в ней (и постольку наличие радикального онтологического двуединства в самом корне бытия живого существа) — т. е. то положение Фихте, в котором критики усматривают пантеистическую крайность или же не усматривают ничего философски интересного вообще, — была сформулирована философом гораздо определеннее: «всякая жизнь предполагает самосознание, и только самосознание может завладеть жизнью» (Фихте 1997, 15). Более того, это положение он даже доказывает: коль скоро существование подлинного бытия есть сознание, а отличие и противоположение бытия от существования должно совершиться в самом же существовании, т. е. в самосознании бытия, — сознание и самосознание бытия есть «единственно возможная форма и способ существования бытия» (ibid., 43).

Но если индивидуальность лица не подлежит радикальному отрицанию, возникает вопрос, в каком смысле она может быть признана условно реальной. Чтобы окончательно удостовериться, что пугающий богословов абсолют Фихте только *кажется* пантеистическим, нужно уточнить, как именно Фихте различает два возможных смысла индивидуальности.

Способ, которым жизнь рода может вступать и вступает в сознание индивида и становится мотивирующей силой в жизни этого индивида, есть *идея* (Fichte 1978, 71). Идея в своей истине скрыта от чувственного созерцания; поэтому жизнь, обращенная только к целям чувственного благосостояния, чужда идеям и идеальности, — во всяком случае, избегает сознательно следовать идеальным целям, хотя и может устремляться к ним силой «инстинкта разума». Ведь, как думает Фихте, всякая «жизнь в материи есть выражение идеи; ибо сама материя есть в своем существовании только ответ сокрытой

4 Метафизика Фихте даже в поздней ее версии, пример которой мы находим в «Основных чертах современной эпохи», не поддается соблазну радикально антииндивидуалистической метафизики (и этики) всеединства, т. е. чистого пантеизма, не имеет намерения отрицать вместе с чувственной индивидуальностью также умопостигаемую или «идеальную» индивидуальность в добродетельном и религиозном человеке именно потому, что отдает себе отчет в равной изначальности воли и представления, свободы и бытия, и не желает упразднить представление вместе с волей.

5 Идеологемой же оно оказывается в ней в конечном счете именно потому, что воля в основах онтологии признана оторванной и отвлеченной (а следовательно, отрываемой и отвлекаемой) от представления.

от нашего глаза идеи» (ibid., 59). Постольку низшая степень жизни, преследующая цели чувственного и непосредственного благосостояния, есть стихийно-инстинктивная жизнь, «чувственная жизнь». Здесь человек действует сознательно, однако не понимает оснований своих поступков (ibid., 12). И цель его действий ограничивается «чистым и голым эгоизмом», и тот разум, который направляет его действия, будь то сознательно или как бы инстинктивно, есть «благоразумие содействовать своей личной выгоде» (ibid., 70). Эта жизнь никак не относится к идеям и идеальному, поэтому Фихте называет ее «неопределенно-идеальной» жизнью. Именно этот эгоизм и приносится в жертву при пробуждении в человеке разумно-целостной жизни в целях рода, или в идеях разума. Именно эта индивидуальная личность жертвуется и упраздняется при пробуждении в человеке «жизни определенной идеи, изображающей себя в качестве идеи» (ibid., 59). В этом случае низшая, чувственная, неопределенно-идеальная жизнь исчезает и растворяется в высшей жизни, пожертвована высшей жизни как жизни явленной в мире идеи; только высшая жизнь наполняет отныне преданное идее лицо и живет в нем своей собственной жизнью. Фихте подчеркивает, что, поскольку жизнь в идее удалась из сферы чувственного интереса, она не может потерпеть ущерба в этой сфере; однажды утвердив первенство целей духа и духовной жизни над целями чувственного существования, индивид оказывается в таком положении, где для него «нет больше никакого самоотвержения и никакого самопожертвования; самость, которую следовало бы отвергнуть, и объекты жертвы удалены от его взора и исчезли для его любви» (ibid., 60). Низшая жизнь пожертвована высшей; но, если однажды удостоверено, что лицо продолжает условное существование, — является ли эта высшая жизнь лица в строгом смысле слова личной или безличной? Здесь устранена чувственная, непосредственная, инстинктивная жизнь, и, соответственно, уничтожены любовь этой чувственной жизни самости к самой себе и интерес самости к себе как физическому лицу. Между тем даже в теории права физическое лицо не исчерпывает собою реальности личности. Поэтому, хотя и высказав целый ряд вполне пантеистически звучащих афоризмов, Фихте считает нужным особо оговориться в пятой лекции, что индивидуальность, которая, по его учению, должна быть принесена в жертву разумной идеальной жизнью (а не инстинктивной коллективностью, например), есть только «лично-чувственная экзистенция индивидуума», «чувственная индивидуальность» (ibid., 73) и что в каждом особенном индивидууме идея проявляется «в совершенно новом, никогда прежде небывалом облике», т. е. неповторимо-индивидуально. Однако это не чувственная индивидуальность; следовательно, это своеобразие личного бытия на другом его уровне, на котором оно непосредственно обращено к идеям и, соответственно, к родовому и метафизическому. Чувственная индивидуальность приносится в жертву, во имя идеи упраздняется не личная самость, но единовластие чувственно-приватных целей в целеполагании этой самости, примат «своего» над универсальным в жизни лица. «Жертва», стало быть, также имеет не

физический, но этический характер: это отвлечение, абстракция, забвение, это, кантиански говоря, переверот в максиме, оба момента которой при этом неустраиваемы (во всяком случае, человеческими силами). Эта личность, и самость, перестает замыкаться в себе, что прежде составляло почву для ее порочности и «греховности», открывается вечному, родовому и метафизическому как своему истоку и основе, обращается к нему и живет отныне в нем и для него. Идея проявляет себя таким образом независимо от чувственной природы, из самой себя; в своем проявлении она не определяется чувственной индивидуальностью своего земного носителя, но сама из себя, (*морально*) преодолевая и упраздняя чувственную индивидуальность, определяет «идеальную индивидуальность», или оригинальность (*ibid.*). Это трансцендентальное действие идеи в охваченном ею лице, обладающем в своем земном существовании и чувственной индивидуальностью (или, в кантовских терминах, эмпирическим характером), и идеальной индивидуальностью (умопостигаемым характером), которая не создается, но только определяется идеальным причинением, и в отсутствие которой существо осталось бы только рассудительным инстинктивным существом, т. е. животным, невосприимчивым к идеям или неспособным к их воплощению, — не уничтожает, но преображает, очищает, возвышает и в этом возвышении впервые, по-настоящему, утверждает индивидуальность живущего в горизонте идей человека. Его чувственная жизнь упразднена практически, но не фактически, она не имеет ни малейшего влияния на решения его воли и на направление его душевных движений, его чувственная любовь и чувственный интерес не имеют права голоса в экзистенциально важном выборе. Поэтому для жизни в идее «упразднена строго-повелевающая заповедь долга», предполагающая вожделие и удовольствие от противного долгу, которые занимают душу и препятствуют идее развить свою высшую жизнь (*ibid.*, 60). Однако это упразднение *формы долга* не означает упразднения *моральных содержаний* как таковых (закономерный вывод радикального пантеизма): *то же самое*, что «грозило как строгий долг», предстает для жизни в идее тем, что она единственно и хочет делать, и даже — ради чего она хочет жить. Содержание прежнего категорического императива не преодолевается для высшей жизни вместе с его безусловной формой. Таким образом, в высшей, идеально-определенной и идеально-наполненной жизни лица не устраняется и не умерщвляется действительность низших сил и низших целей этого лица — она только перестает быть законодательницей правил в его жизни. Воспитанный к такой жизни и способный любить такую свою жизнь человек избавлен поэтому, как древнегреческий мудрец, от *страданий* чувственной жизни и чувственной индивидуальности, *но не от нее самой*. Если же он говорит иное, это иное следует понимать иносказательно-риторически, а не буквально.

Подведем некоторый итог. Непримируемый критик мнимого фихтевского пантеизма прав, во всяком случае, в одном: религиозное воззрение и религиозное настроение фихтевских лекций об истории человеческого рода

безусловно основывается на метафизике и на науке (разума), т. е. наукоучении, в той форме, которую наукоучение получило у философа в 1800-х гг. Однако, несмотря на сознательное дидактическое самоограничение в этом отношении, Фихте все же сказал о метафизике в «Основных чертах современной эпохи» достаточно, чтобы для читателя, видящего его суждения в контексте его спекулятивных построений этого периода, а также и «Наставления к блаженной жизни», стало совершенно ясно отличие этой его метафизики от пантеизма или от метафизики всеединства. Человеческий род есть в позднем периоде учения Фихте необходимое явление абсолютного бытия, все более и определеннее осознающее себя в истории как таковое; однако история человечества не только не тождественна эволюции абсолюта, составляя только одну эпоху в этой метафизической истории, но и сама вечная жизнь уже есть истечение и проявление безусловного бытия, будучи опосредована с ним моментом трансцендентальной свободы. Вследствие абсолютной свободы божественного бытия его явление существует у Фихте не как часть в целом, но как свечение, излучаемое из единого за его пределы, или как ипостась этого единого, сущая в одно и то же время и в нем, и вне его. Божественное бытие распадается, по Фихте, в явлении, т. е. в знании и самосознании, на множество идеальных индивидуальностей, составляющих род; это разделение, хотя оно и существует не в себе, но только в самосознании, есть неупразднимый факт и постольку равнозначно для немецкого философа личному бессмертию каждой идеальной индивидуальности. Поэтому также и в этическом измерении эта индивидуальность не уничтожается в том религиозно-нравственном перевороте, к которому Фихте призывал слушателей в «Наставлении к блаженной жизни», но преобразуется и очищается трансцендентальным действием свободы, так что Фихте оправданно видит свою нравственную программу глубоко чуждой какому-либо мертвому ригоризму и «умерщвлению плоти». То и дело соблазнявшая раннего Фихте затея «метафизики всеединства» становится для него теперь, в отличие от Шеллинга, принципиально невозможной⁶. Одним из свидетельств этого, как мы обнаружили, может считаться ... само существование публичных лекций о философии истории. Вопрос же о том, что сделало возможным такую всецелую прочность философской позиции Фихте при постоянных новациях в форме ее изложения — не обусловлена ли она, к примеру, соединением спекуляции и метафизики нравов в наукоучении *nova methodo*, — это проблема, требующая специального и непредвзятого исследования.

6 Не случайно именно в «Основных чертах современной эпохи» мы находим развернутые критические выпады против шеллинговской натурфилософии как «мечтательности» (в восьмой лекции; *ibid.*, 123–129).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Fichte I. G. (1978) *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel G. W. F. (1971) «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III». Hegel G. W. F. *Werke in 20 Bänden mit Registerband*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe (Theorie-Werkausgabe). Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Буткевич Т. (1901) «Учение Фихте о религии, ее сущности и происхождении». *Вера и Разум*. № 16. Отд. 1. С. 241–257; № 19. Отд. 1. С. 443–469.
- Кант И. (1999) *Критика чистого разума*. Пер. с нем. Н. О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. М.: Наука (Памятники философской мысли).
- 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. (2000) *Наукоучение 1801 года*. М.: Логос; Прогресс.

APPEARANCE OF THE ONE

Ghosts of pantheism in “The Characteristics of the Present Age” by Fichte

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: asudakow2015@yandex.ru

KEYWORDS: *Fichte, being, existence, conscience, human race, personality, ideal individuality, monism, monodualism, pantheism.*

In his popular philosophical lectures on history of mankind, Fichte refers only scantily and reluctantly to their speculative foundations, and when he does, the listener/reader is apt to get an impression as if the author immediately identifies the eternal life of the Absolute with the world, the knowledge, the mankind. Hence his late Science of Knowledge was repeatedly blamed for pantheism. The article aims to prove the validity of such criticism, by means of a coherent analysis of the metaphysical passages in “The Characteristics of the Present Age” within the context of Fichte’s religious and philosophical views of this period. The impression of radical pantheism turns out to be an effect of rhetorically well justified simplifications and innuendos. The eternal divine being and the life of reason exist and appear as knowledge respectively as world, but this apparition of the One in the multiple is mediated in Fichte’s thought by mutual penetration of being and transcendental freedom in the Absolute itself, on account of which the existence of divine life, albeit constituting its necessary appearance, is at the same time located beyond it, and this duality, as well as the plurality, produces not “parts” of the eternal being, but its radiations or hypostases. The “independent persons” exist neither substantially nor illusorily, but hypostatically. The same mediation implies further the emergence, in Fichte’s philosophical project of this time, alongside a metaphysics of nature, of a metaphysics of history, conceived as the movement towards self-conscious freedom of mankind. The human race as a plurality of individual persons, which, within the rhetorical texture of “The Characteristics”, becomes sometimes identified with the life of the Absolute, stays in reality in a far more complicated relation to this metalogical divine life. The person

living in the idea according to Fichte's notion of that kind of reasonable life abstracts himself from sensually egotistic aims, and yet he can be sighted and efficient on this level of existence only as far as he retains an ideal individuality. Therefore Fichte's practical metaphysics of the period turns up to be equally alien to any abstract monism.

REFERENCES

- Butkevich T. (1901) "Uchenie Fichte o religii, ee sushchnosti i proiskhozhdenii" [Fichte's doctrine on religion, its essence and origin]. *Vera i Razum* [Faith and Reason]. № 16. Otd. 1 [No. 16. Sec. 1]: 241–257; № 19. Otd. 1 [No. 19. Sec. 1]: 443–469. (in Russian).
- Fichte I. G. (1978) *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Fichte J. G. (1997) "Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre". Fichte J. 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 J. G. (2000) *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801*. Moscow: Logos; Progress. (in Russian).
- Hegel G. W. F. (1971) "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III". Hegel G. W. F. *Werke in 20 Bänden mit Registerband. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe* (Theorie-Werkausgabe) (hg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel). Bd. 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kant I. (1999) *Kritik der reinen Vernunft* (tr. by N. O. Lossky with versions of translation into Russian and European languages). Moscow: Nauka (Pamyatniki filosofskoi mysli [Monuments of philosophical thought]). (in Russian).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 3. No. 2. 2018. P. 75–90.

© Andrey Sudakov, 2018