Быкова М.Ф.

Фихте: спор об атеизме и его философское содержание

В истории философии не так много мыслителей, кто прожил столь удивительную и насыщенную событиями жизнь, как Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814). Выходец из провинциальной бедноты, он начал свою философскую карьеру с удивительного по своей скорости и значению взлета на Олимп академической славы, и его жизнь в философии была весьма многогранной, наполненной трудностями, драматическими конфликтами, серьезными провалами и блестящими триумфами. Несмотря на абстрактную природу его философских идей и трудность в понимании динамики его мысли, можно проследить важные параллели между фихтевской весьма технической «философией устремления» и его личным стремлением утвердиться в профессиональной и общественной жизни, занять достойное положение в области философии и, что было для него еще важнее, – своими идеями и сочинениями оказывать воздействие на своих современников и духовную жизнь своей эпохи.

Как в нашей стране, так и за рубежом опубликовано немало добротных работ о философии Фихте. И хотя фихтевские философские идеи часто все еще рассматриваются в качестве промежуточных на пути к Гегелю, чья слава порой затмевает реальные философские достижения предшествующих или параллельно с ним работающих мыслителей, фихтевский вариант трансцендентальной философии, известный как наукоучение (*Wissenschaftslehre*), всесторонне обсуждается в фихтеведческой литературе. Исследователи также не обходят вниманием известный своей скандальной репутацией и плачевно закончившийся для академической карьеры Фихте спор об атеизме. Однако традиционно как сам спор, так и его последствия либо обсуждаются вообще вне контекста развития самой философской системы Фихте как случайный эпизод его жизни, никак не связанный с теоретическими поисками самого мыслителя. Либо, если и признается философская значимость спора об атеизме для разработки фих-

тевского наукоучения, он рассматривается как поворотный пункт в развитии Фихте, фиксирующий существенное изменение философской парадигмы мыслителя: его переход от раннего трансцендентального идеализма с характерными для него атеистическими взглядами к позднему абсолютному идеализму с явно выраженными теистическими настроениями. Таким образом, самому спору об атеизме приписывается чисто религиозное содержание.

Оба данных подхода представляются ошибочными: первый – в силу его ограниченности, второй – в силу его неправомерности. Те, кто хотя бы отчасти знакомы с интеллектуальной биографией философа, знают, что после 1790 года, когда Фихте впервые познакомился с «Критикой чистого разума» Канта, вся его жизнь была связана с непрекращающейся попыткой последовательного обоснования критической философии. Свидетельством чему являются различные версии его наукоучения, над которым он не прекращал работать до самых последних дней своей жизни[1]. И многочисленные споры, дебаты и дискуссии, в которые все эти годы был вовлечен Фихте, так или иначе отражали его собственные философские поиски. Кроме того, если внимательно изучать ранние и поздние сочинения философа, то становится очевидным, что между ними существует значительная преемственность идей и концепций. Так, например, различные варианты Wissenschaftslehre дают все основания говорить о тематическом и концептуальном единстве, а также о последовательности в развитии одной и той же философской парадигмы, нежели о каком-либо разрыве или явном концептуальном отклонении вектора философских поисков мыслителя.

[1] За всю свою жизнь Фихте произвел около десятка различных версий *Wissenschaftslehre*. Семь из них были подготовлены в последние несколько лет его жизни, которые он провел в Берлине. При этом берлинские версии наукоучения в печатном варианте увидели свет уже после смерти философа: некоторые из них, в несколько измененном виде, в собрании сочинений работ Фихте, подготовленном его сыном, И.Г. Фихте (Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke. / Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin: Veit, 1845–1846; далее цитируется как SW, с указанием тома и страниц), а большинство из них были впервые опубликованы в издаваемом Баварской академией наук историко-критическом академическом издании работ Фихте (J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften / Hrsg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob, and Hans Gliwitsky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromann, 1964ff; далее цитируется как GA, с указанием серии, тома и страниц или номера цитируемого письма).

Цель настоящей статьи в том, чтобы показать, что спор об атеизме, стоивший Фихте его профессуры в Йене, можно адекватно понять лишь в контексте разработки идей и принципов его наукоучения, и основная задача, которую сам мыслитель пытался решить в ходе данного спора, состояла в прояснении реального содержания его собственного философского проекта. При этом цель спора об атеизме вовсе не сводилась к прояснению вопроса о том, являлась ли фихтевская Wissenschaftslehre атеистической доктриной. Хотя вопросы религии, конечно, занимали важное место в споре, сам конфликт не может и не должен быть сведен к дебатам на чисто теологические темы. В дополнение к проблемам религии, спор об атеизме затрагивал важнейшие вопросы о философских последствиях трансцендентального идеализма, в особенности вопрос о нравственной и социальной составляющей наукоучения и его воздействии на политический и интеллектуальный дискурс эпохи.

Но прежде чем обратиться к обсуждению реального значения и содержания спора об атеизме для философского проекта Фихте, представляется необходимым сначала хотя бы кратко представить тот период в жизни философа, когда спор этот разразился, а также пунктирно обрисовать схему развития породившего его конфликта.

Фихте в Йене

Спор об атеизме хронологически относится к так называемому Йенскому периоду в жизни Фихте, который по праву считается его наиболее продуктивным как с точки зрения эволюции философских идей и разработки собственной философской системы мыслителя, так и в аспекте осуществления его профессиональных и личных жизненных планов. Когда Фихте, приглашенный по ходатайству Гёте в Йенский университет, летом 1794 года начал преподавать в Йене, он был на вершине своей славы. Об этом свидетельствовали как процедура его назначения, так и та позиция, на которую он был приглашен. В отличие от обычного назначения администрацией университета, Фихте был назначен на должность самим герцогом Карлом Августом[2], – исключительная честь, которая оказывалась лишь самым вы-

[2] Карл Август (1757–1828) – великий герцог Саксен-Веймар-Эйзенахский. Знаток и любитель наук и искусств, он всячески поддерживал их как в своем герцогстве, так и в особенности в его столице, г. Веймаре. Он был хранителем

дающимся профессорам. Кроме того, он был приглашен на место переехавшего в 1794 г. в Киль кантианца Карла Леонарда Рейнхольда (1758–1823), который внес существенный вклад в популяризацию и развитие идей Канта и во многом благодаря влиянию которого Йена стала центром новой (критической) немецкой философии[3]. Университетская позиция, занимаемая Рейнхольдом в Йене, была весьма неординарной. Это была профессура в критической философии – первая и на тот момент единственная в Германии университетская позиция, специально созданная для изучения новой критической философии Канта. Назначение Фихте на эту позицию означало официальное признание его в качестве «выдающегося продолжателя и преемника кантовской философии», – слава, которую он приобрел после публикации в 1792 г. своего трактата «Опыт критики всяческого откровения», произведшего глубокое впечатление на Канта и мгновенно сделавшего автора философской знаменитостью.

Когда Фихте прибыл в Йену, его с энтузиазмом приветствовала как университетская общественность, так и широкая публика. Правда, отношения Фихте с коллегами по философскому цеху были с самого начала сложными и неоднозначными[4]. Это, однако, не помешало ему за те пять лет, которые он провел в Йене, стать, по существу, главной фигурой философского мира тогдашней Германии, оказывая огромное влияние – своими лекциями, публичными выступлениями и многочисленными публикациями – на интеллектуальную жизнь и культуру своего времени. В Йене он пережил много счастливых моментов как в личной, так и в профессиональной жизни. В семье он испытал радость рождения своего единственного ребенка, сына

и ревностным защитником Йенского университета. Еще будучи восемнадцатилетним юношей, он познакомился и сблизился с Гёте, дружбу с которым он пронес через всю свою жизнь.

[3] 1790-е годы были поистине периодом расцвета для Йенского университета, который в ту пору являлся ведущим немецким университетом и находился на переднем крае немецкой культуры и образования. Под патронажем прогрессивного веймарского совета, одной из центральных фигур которого был Гёте, на профессуру в Йену были приглашены лучшие умы того времени, что привлекало студентов не только из Германии, но и со всей Европы. Среди тех, кто в это время преподавал или учился в Йене, были Фридрих Шиллер, братья Шлегели, Вильгельм фон Гумбольдт, Новалис, Людвиг Тик и многие другие. Столь значительная концентрация ярких и талантливых личностей делала Йену интеллектуальным и культурным центром тогдашней Германии.

[4] Более подробно об этом см. в тексте ниже.

Иммануила Германна фон Фихте (1796–1879)[5], в академической карьере он не только был на пике своей философской славы, но и пользовался небывалой популярностью среди студентов, для которых он был любимым преподавателем и воплощением идеалов кантианства. Новый профессор собирал большую аудиторию, его лекции завораживающе действовали на слушателей, строгость и последовательность его мысли не только превозмогала студенческую вялость, но и вызывала интерес у непрофессиональной общественности, привлекая к философии широкие круги публики. Все это позволило Фихте утвердиться в качестве авторитетной общественной фигуры, человеком, который «хотел своей философией определять дух времени»[6].

Одновременно это был период, когда Фихте с огромным энтузиазмом принялся за разработку своего собственного проекта по реконструкции кантовской трансцендентальной философии. В Йене он не только заложил фундамент, но и дал первую систематическую формулировку принципов своей новой системы[7]. Согласно Фихте, центральным для кантовского «критического духа» было безусловное настаивание на реальности человеческой свободы и бескомпромиссное стремление дать такое трансцендентальное понятие опыта, которое могло бы не только объяснить объективность и необходимость

---

[5] Нареченный в честь Канта и своего деда по материнской линии, Иммануил Германн Фихте всю свою жизнь занимался философией. Наряду с публикацией оригинальных трудов, он явился первым издателем работ своего отца (см. SW), а также опубликовал одну из первых его биографий (см. Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel / Hrsg. von seinem Sohne I.H. Fichte. Sulzbach: J. E. v. Seidel, 1830–1831).

[6] Так о Фихте писал его йенский коллега Фридрих Карл Форберг (1770–1848), который впоследствии сыграл роковую роль в академической карьере Фихте, невольно втянув его в спор об атеизме. В цитируемом выше письме Форберг сравнивал Фихте с его предшественником Рейнхольдом, отмечая неуемную энергию и работоспособность нового профессора. См.: Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen / Gesammelt und hrsg. von Hans Schulz. Leipzig: H. Haessel, 1923. S. 43–44.

[7] Фихте изложил фундаментальные принципы новой теории в своей первой систематической работе, вышедшей под названием «Основа общего наукоучения» (1794/95) [GA I, 2: 176–254]. Первоначально не предназначенная для публикации, эта работа была подготовлена как развернутый конспект курса лекций, который Фихте читал в первом семестре после своего прибытия в Йену. Совместно с трактатом «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности» (1795), данная работа представляет собой первоначальное изложение первых принципов йенского наукоучения.

теоретического разума (и знания), но и выступало бы в качестве практического подтверждения человеческой свободы. Хотя Фихте приписывает данное открытие Канту, он полагает, что впервые это было успешно осуществлено только в его собственной новой системе наукоучения, которую он поэтому именует «первой системой свободы»[8].

Его система имела тройственную цель. Первая, и наиболее фундаментальная, заключалась в том, чтобы реализовать намерение Канта, которое тот так и не сумел осуществить, и, наконец, обосновать философию в качестве науки[9]. Вторая, более специфическая, цель была связана с потребностью выработки нового понимания «Я» и «самости» как морального агента. И третья, хотя и более общая по своему характеру, но существенная культурно значимая цель состояла в необходимости поместить философию в центр новой конфигурации знания с тем, чтобы она могла реализовать свои притязания на роль морального арбитра современной культуры.

Все это требовало выработки новых основополагающих принципов трансцендентального идеализма, которые в философии Фихте именуются постулатами системы и определяются в терминах «Я» или, точнее, в терминах принципа само-полагающего «Я».

---

[8] Фихте дает данное определение своей новой системе (*Wissenschaftslehre*) в наброске письма, написанном в апреле или мае 1795 года и адресованном датскому поэту-сентименталисту, предтечи датского романтизма, Йенсу Баггесену (1764–1826). Широко известный в литературных и интеллектуальных кругах Европы того времени, друг Лафатера, Якоби и Рейнхольда, Баггесен был своего рода философским энтузиастом. Фихте познакомился с ним зимой 1793–1794 г. в Цюрихе, где он подрабатывал в качестве частного репетитора в домах сословных семей. Позже Баггесен посещал Фихте в Йене и присутствовал на его лекциях. Сохранившиеся письма Баггесена свидетельствуют о том, что Фихте как философ и как человек производил на него сильное впечатление. Говоря о своей философской системе, Фихте в том же письме писал: «Моя система есть *первая система свободы*. Подобно тому как эта [французская – *М. Б.*] нация разорвала политические цепи человека, так и моя система освобождает его от оков вещи в себе, и тех ее влияний, которые в большей или меньшей степени порабощали человека во всех предшествующих системах. Действуя ободряюще, она придает человеку силы также освободить себя на практике» (GA III, 2:300; Brief no. 282 b).

[9] Кант и другие мыслители Просвещения и немецкой классики употребляли слово «наука» в смысле «знания». Стало быть, задача, которую ставил перед собой Кант, а также и другие представители немецкого идеализма, состояла в том, чтобы представить философию в качестве системы знания.

Именно с этим принципом и были связаны основные теоретические и идеологические проблемы, которые вели к непониманию, искажению и даже неприятию фихтевской версии трансцендентального идеализма со стороны как широкой общественности, так и его йенских коллег. Такое положение дел, с одной стороны, побуждало Фихте выработать более точное определение постулатов своей системы и представить четкое обоснование ее фундаментальных принципов и центральных концепций. Но, с другой стороны, это служило причиной для многочисленных философских и околофилософских споров и дискуссий, ряд из которых носили весьма недружеский, агрессивный характер, что отнюдь не способствовало созданию коллегиальной и творческой атмосферы в Йене.

Интерес к данному принципу был, конечно, не случаен и более чем оправдан. Являясь центральным в систематике Фихте, данный принцип имеет фундаментальное значение для понимания как самого замысла его целостного философского проекта, так и тех путей реализации данного замысла, которые предлагает мыслитель и которые станут основополагающими для других представителей немецкой классики. Ибо речь идет о развитии философии как систематического знания, по образу и подобию науки. Причем такого развития, которое может быть осуществлено из одного-единственного принципа.

В чем же состояла основная идея принципа само-полагающего «Я», который многие из современников Фихте, да и нынешних его комментаторов, так и не смогли адекватно оценить? Основной причиной для выработки данного принципа явилась неудовлетворенность Фихте кантовской концепцией обоснования знания, а именно его неспособностью объединить теоретическую и практическую философию и объяснить развертывание философского знания из общего основания. В этом смысле принцип само-полагающего «Я» был нечем иным, как ответом Фихте на неразрешенные проблемы критической философии. Однако истоки самого принципа могут быть обнаружены у К. Рейнхольда и Г. Шульце, чьи работы оказали значительное влияние на Фихте[10]. Рецензируя в 1793–1794 гг. работу

[10] Будучи поклонниками трансцендентального идеализма, К. Рейнхольд и Г. Шульце (Шульце-Энесидем) видели свою задачу в его дальнейшем развитии и обосновании. При этом они были весьма критичны к Канту и его «фетишизации вещи в себе». Рейнхольд считал главной ошибкой Канта неверный выбор «реального основания» дедукции познавательных способностей. В качестве такого основания он предложил «представление» (*Vorstellung*), спра-

Шульце «Энесидем»[11] для «Йенской всеобщей литературной газеты», Фихте соглашается со многими положениями шульцевской критики трансцендентальной философии Канта и Рейнхольда и укрепляется в убеждении, что критическая философия нуждается в новой и прочной основе. В письме к Тюбингенскому профессору Ф. Флатту он пишет: «[Трактат] "Энесидем", который я отношу к заметным достижениям нашего десятилетия, убедил меня в том, о чем я подозревал ранее, а именно, что даже после усилий, приложенных Кантом и Рейнхольдом, философия все еще не приобрела статуса науки; это потрясло основы моей собственной системы и заставило меня ... перестраивать с нуля»[12].

Результатом такой «перестройки» явилась фихтевская всеохватывающая система наукоучения (*Wissenschaftslehre*), которая есть не что иное, как попытка осуществления замысла систематического развертывания философского знания. Хочу обратить внимание на очень важную деталь. Часто, в том числе и в фихтеведческой литературе, можно видеть, что термин Wissenschaftslehre дается в кавычках и представляется как название одной из работ Фихте[13]. Такое пони-

---

ведливо усмотрев в нем единство чувственности и рассудка, субъективного и объективного (См.: *Reinhold K.L.* Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermogens. Prag und Jena, 1789). Шульце, принадлежавший вместе с Рейнхольдом к плеяде наиболее ярких представителей так называемых «предфихтевских» критиков трансцендентальной философии, показал, что «представление» – в силу его зависимости от внешних (эмпирических) стимулов – не может служить тем единственным основанием, из которого могут быть дедуцированы все другие философские понятия и принципы. Это дало толчок фихтевскому поиску того наиболее приемлемого принципа, который может служить основанием для систематического развития философского знания. При этом в основе такого поиска лежала идея Рейнхольда о необходимости развития философии из одного принципа. О том, как Фихте развил данную идею Рейнхольда, речь пойдет ниже.

[11] Полное название работы – «Энесидем, или Об основах данной профессором Рейнхольдом в Йене элементарной философии, вместе с защитой скептицизма против притязаний критики разума» (1792).

[12] GA III, 2 No. 168a.

[13] См., например, работу Фредерика Чарлза Коплстона, недавно переведенную на русский язык: *Коплстон Ф.* От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д.ф.н. *В.В. Васильева*. М.: Республика, 2004, особенно гл. 2, с. 55–86; см. также: Философия Фихте в России. СПб.: РХГА, 2000. Хотя сама книга в целом весьма удачная и несомненно является важной для российского фихтеведения, но в ряде разделов *Wissenschaftslehre* представляется в качестве

мание является ошибочным. Вслед за Кантом Фихте видит центральную задачу философии в том, чтобы вообще доказать и обосновать возможность знания, или науки (*Wissenschaft*). Поэтому он предлагает заменить традиционный и несколько двусмысленный термин «философия» (толкуемый как «любовь к мудрости») новым термином *Wissenschaftslehre*, который в переводе с немецкого означает «учение о науке», или «наукоучение». Фихте полагает, что новое название является более подходящим и менее проблематичным, ибо в отличие от традиционного оно выражает явно вторичный характер философской рефлексии. Хотя предложение Фихте не смогло утвердиться в качестве общего имени для того, что обычно именуется философией, *Wissenschaftslehre* (наукоучение) стало универсально признанным названием его собственной, во многом уникальной версии трансцендентального идеализма. Стало быть, хотя термин «наукоучение» (*Wissenschaftslehre*) и присутствует в названии некоторых сочинений Фихте, он является общим именем его собственного философского проекта, направленного на развертывание целостной всеохватывающей системы знания.

Данная система основывается на едином принципе, из которого могут быть дедуцированы все философские понятия и концепции, а также (потенциально) и все богатейшее содержание философского знания.

Фихте указывает, что кантовское отрицание возможности «интеллектуальной интуиции» хотя и обосновано в качестве отрицания возможности какого-либо внечувственного восприятия объектов внешнего мира, тем не менее является трудно согласуемым с рядом других кантовских доктрин, касающихся непосредственного присутствия «Я» для самого себя в качестве (теоретического) познающего субъекта (теория трансцендентальной апперцепции) и в качестве (практически) устремленного агента морального действия (учение о категорическом императиве). Поэтому Фихте приходит к заключению, что первоочередная задача философии состоит в том, чтобы обнаружить единственную самоочевидную отправную точку, или первый принцип, из которого позже можно было бы как-то «вывести» теоретическую и практическую философию, то есть наш опыт самих

названия одной из работ Фихте, что ведет к неверному пониманию самого философского проекта мыслителя. К сожалению, подобные примеры отнюдь не являются единичными, особенно в российских изданиях.

себя как конечных познающих индивидов и конечных агентов действия. Такая стратегия будет не только гарантировать систематическое единство самой философии, но, что еще более важно, она также продемонстрирует основополагающее единство самого разума, на что Кант намекал, но так и не смог обосновать.

Опубликованная версия первых принципов йенского наукоучения начинается с утверждения «Я полагает самого себя» или более конкретно «Я полагает самого себя как таковое» («das Ich setzt sich schlechthin»)[14]. В силу того, что деятельность по «само-полаганию» рассматривается в качестве фундаментальной характеристики «Я» («Я-йность» как таковая), первый принцип утверждает, что «Я полагает самого себя в качестве само-полагаемого». Трудность в интерпретации данного принципа связана с пониманием самого термина полагания или, вернее, того, что означает «полагать». Многие ошибочно ассоциируют данный термин с действием по полаганию, деланию или созиданию каких-то объектов. В действительности, в фихтевском употреблении термина, «полагать» (*setzen*) лишь означает «быть осведомленным» или «осознавать»; данный термин вовсе не подразумевает, что «Я» должно «созидать» или «создавать» объекты собственного сознания[15]. Данный принцип просто утверждает, что сущность «Я» (как «Я-йности» вообще) состоит в утверждении собственного самотождества[16]. Однако такое непосредственное самотождество не может быть понято как психологический «факт», сколь бы привилегированным он ни был; он также не может быть понят и в качестве «действия» или «проявления» некой существующей субстанции или какого-то иного существа. Уточню, что данное самотождество есть не что иное, как «действие» «Я», но такое, которое тождественно самому существованию «Я». В технической терминологии Фихте изначальное единство самосознания должно в одно и то же

---

[14] *Fichte J.G.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre // SW 1, 92.

[15] Эта ошибочная интерпретация термина получила распространение еще при жизни Фихте, когда концепция само-полагания «Я» толковалась по образу и подобию идеализма Беркли, как утверждающая, что мир есть продукт абсолютного «Я». К сожалению, эта искаженная интерпретация первого принципа фихтевской системы все еще встречается в философской литературе. Это особенно характерно для всякого рода философских и околофилософских справочников и энциклопедических изданий.

[16] Ту же самую идею высказывал и Кант, утверждая, что «Я мыслю», должно, по крайней мере в принципе, сопровождать все наши представления.

время пониматься как действующее и как его продукт («das Handelnde, und das Produkt der Handlung»)[17], в качестве некоего *Tathandlung* («факта/акта»): как единство, которое подразумевается и содержится в каждом факте и в каждом акте эмпирического сознания, хотя в нем никогда не предстает в качестве такого. Здесь следует подчеркнуть, что своей концепцией *Tathandlung* Фихте также отчасти обязан Рейнхольду. Во многом оставаясь верен духу кантовского трансцендентального идеализма, он здесь следует Рейнхольду, который утверждал, что философия должна начинаться с первого принципа. Но в отличие от Рейнхольда, предложившего в качестве такового простой факт (*Tatsache*) сознания («представление»), Фихте подчеркивал, что основополагающий принцип должен выражать факт/акт (*Tathandlung*), который является самоочевидным и несомненным, а не просто известен эмпирически.

Очевидно, что такое «тождество в различии» оригинального самосознания может быть также описано в терминах «интеллектуальной интуиции», поскольку оно включает в себя *непосредственное* присутствие Я для самого себя, до и не зависимо от любого чувственного содержания. Подчеркну, что эта первоначальная «интеллектуальная интуиция» никогда не происходит внутри самого эмпирического сознания. Она должна быть пред-положенной (т. е. «полагаться», *gesetzt werden*), с тем чтобы обяснить возможность самого реального сознания, внутри которого уже существует различение между субъектом и объектом. Иными словами, первоначальная интеллектуальная интуиция не может возникнуть на чисто интуитивном уровне, а должна быть выведена.

Понятый таким образом первый принцип йенского наукоучения (*Wissenschaftslehre*) является в равной степени «практическим» и «теоретическим», поскольку как акт, описанный данным принципом, он одновременно предстает в качестве «делающего» и «знающего», как совпадающие во времени процессы действия и познания. Стало быть, единство теоретического и практического разума, столь желанное, но принципиально недостижимое для Канта, в системе Фихте гарантируется с самого начала, ибо данное единство является условием возможности самосознания.

Уже даже столь краткое описание первого принципа фихтевского наукоучения должно дать представление о тех принципиальных из-

[17] SW 1, 96.

менениях, которые Фихте привносит в критическую философию. И хотя он утверждает, что во всех своих нововведениях он не перестает быть верен духу, если не букве, кантовской мысли, уже после первого знакомства с его проектом становится ясно, что речь идет о новом типе трансцендентального идеализма. Не имея здесь возможности подробно обсуждать этот новый поворот в развитии философской мысли, укажу лишь на одну деталь, существенную для нашей темы и во многом определившую дискурс самого спора об атеизме.

Фундаментальным следствием фихтевского понимания «Я-йности» («*Ichheit*») в качестве некоего факта/акта явилось его отрицание того, что «Я» изначально есть нечто вроде «вещи» или «субстанции». Вместо этого он проводит идею о том, что «Я» есть лишь то, чем оно себя «полагает» (*setzt*) быть, и поэтому его «бытие» есть не что иное, как следствие его собственного самополагания или, точнее, «бытие» «Я» полностью совпадает с его самополаганием. При этом Фихте подчеркивает, что хотя «Я просто полагает само себя», его свобода никогда не является «абсолютной» или «неограниченной».

Свобода «Я» может быть постижима – и, стало быть, само «Я» возможным – только в качестве ограниченной и конечной. Следовательно, «абсолютное Я» есть не что иное, как простая абстракция, и единственный тип «Я» который реально существует и действует – это конечная, эмпирическая, воплощенная и индивидуальная самость. Поэтому свобода, согласно Фихте, возможна и действительна только в контексте тех ограничений, которые «Я» налагает на самое себя[18], и как таковая свобода никогда не является «абсолютной», а всегда ограничена и конечна. При этом Фихте подчеркивает, что свободный субъект должен полагать собственную свободу «абсолютно», имея в виду такое полагание, которое осуществляется просто само по себя (*schlechthin*), «без какой-либо причины». Одновременно свободный

[18] Речь идет об известной фихтевской концепции побуждения (*Anstoß*). Согласно фихтевскому анализу, конечное «Я» (интеллект, или познавательная способность сознания) не может быть основой своей собственной пассивности; оно принципиально активно. И поэтому если «Я» вообще полагает себя, то в самом процессе полагания оно должно узнать себя в качестве ограниченного. То, что накладывает ограничение на свободную, практическую деятельность «Я» (*Anstoß*) – это не некое внешнее препятствие – как это часто ошибочно интерпретируется, а определяемое изнутри и полагаемое самим «Я» самоограничение на свою собственную индивидуальную активность.

субъект также не должен отождествлять себя с каким бы то ни было внешне определяемым или ограниченным состоянием своего бытия. Наоборот, конечному свободному «Я» надлежит постоянно стремиться к тому, чтобы трансформировать саму природу и человеческий мир в соответствии с его собственными свободно полагаемыми целями. В данном процессе простое единство самости, которое полагалось в качестве исходного пункта наукоучения, трансформируется в идею разума в кантовском смысле: действительное «Я» является всегда конечным и само-разделенным и поэтому оно всегда стремится к полной само-определенности, которой оно никогда не достигает. Но это вечное стремление к самоопределению «Я» имеет и важное этическое значение, ибо в абсолютном самоопределении полностью совпадают то, что «есть», и то, что «должно», реальность и нравственный идеал. Между изначальной абстракцией чистого «Я» как простого *Tathandlung* и заключительной (необходимой) идеей самости, которая является лишь тем, чем она сама себя определяет быть, лежит мир реального сознания и человеческого опыта, объяснение которого, собственно, и есть, по Фихте, истинная задача философии.

Фихтевский принцип самополагающего «Я», а также следующие из него выводы, были не просто новыми для тогдашнего философского дискурса; они подрывали все существующие философские устои и принципы, революционизируя основы понимания мира и места индивида в этом мире. Поэтому не удивительно, что сам принцип был воспринят не просто с недоумением, но с каким-то опасением и даже отторжением (как часто относятся к новым идеям). Критики Фихте очень хорошо понимали, что фихтевский проект наукоучения угрожает дальнейшей дезинтеграцией уже ставшему во многом фрагментарным немецкому Просвещению, а также бросает вызов традиционно сложившемуся балансу сил между философией и религией. Фихтевская система ставила под вопрос предельную совместимость веры и знания, заставляла задуматься о социальном и нравственном воздействии философии, а также аннулировала идею абсолютной свободы и ставила под сомнение само существование абсолютного «Я» и персонифицированного Бога. Поэтому не удивительно, что как сам Фихте, так и его наукоучение оказались в центре многочисленных конфликтов и споров, одним из которых и явился спор об атеизме.

Спор об атеизме: основные вехи

Несмотря на огромный успех в качестве преподавателя и небывалую популярность среди студентов, пребывание Фихте в Йене было осложнено интригами, конфликтами, а также личными и профессиональными ссорами. Отчасти то неприятие, которое он испытывал со стороны своих йенских коллег, было спровоцировано его известностью и быстрыми успехами. Но и сам характер Фихте, его нетерпимость к критике и его готовность превратить даже самое незначительное расхождение во мнениях в серьезное столкновение еще более усугубляли конфликты[19]. В дополнении к этому, репутация Фихте как политического радикала, которая основывалась на его политических работах 1793 г.[20], также была источником конфронтаций и противоречий в Йене. Да и его лекции, побуждающие слушателей на размышление и рефлексию, выступали еще одним, и в каком-то смысле даже более существенным основанием для политических столкновений.

По мере того как ожидания, связанные с французской революцией, становились все менее оправданными, а догматизм все более безудержным, усиливалось влияние консерваторов, число которых росло не по дням, а по часам. Сильное давление со стороны консервативной элиты вынудило введение правительственной цензуры всех публичных лекций и выступлений с целью избежать того, чтобы ложные идеологии разума проникали в сердца несведущей публики за пределами высоких стен университетов. Фихте, считавший, что без свободного обмена мнениями не может быть морального совершенства, рассматривал насильственную цензуру как признак дегуманиза-

[19] Обсуждая сложную ситуацию Фихте в Йене, Рудольф Штайнер пишет, что «причиной всех конфликтов было то, что Фихте отчуждал людей своей личностью еще до того, как он мог объяснить им свои идеи». Штайнер полагает, что корнем всех проблем была неспособность Фихте «смириться с повседневной жизнью» (*Steiner R.* Sieben Briefe von Fichte und Goethe. Zwei Briefe von Fichte an Schiller // Goethe-Jahrbuch 15 [1894]. S. 49).

[20] Речь идет, прежде всего, о двух текстах 1793 года, в которых Фихте обсуждал политическую ситуацию в тогдашней Германии и которыми он снискал себе репутацию якобинца и политически опасной фигуры. Это «Опыт освещения суждений публики о Французской революции» (GA I, I: 203-404) и «Требования к правителям Европы о возвращении свободы мысли, которую они до сих подавляли» (GA I, I: 167–192).

ции общества. Он страшно негодовал при любой, даже самой незначительной, возможности, открыто выступал с протестами как в устной, так и письменной форме. Порой казалось, что он боялся упустить малейший повод для открытого столкновения как со своими университетскими коллегами, так и с более широким кругом ученых мужей. И.В. Гёте и государственный министр Х.Г. Фойгт, которые в то время представляли веймарский совет и в качестве официальных лиц надзирали над функционированием университета в Йене[21], невольно выступали посредниками в этих спорах, пытаясь несколько урезонить Фихте, и одновременно санкционируя некоторые послабления относительно государственной цензуры. Их посредничество в конечном счете потерпело фиаско, когда Фихте был обвинен в атеизме после публикации потенциально провокативного материала, в котором он представлял свою концепцию божества и разума. Правда, и ранее, во время даже незначительных конфронтаций, собственная реакция Фихте на усилия Гёте и Фойгта разрешить конфликты не всегда была адекватной. Подчеркну, что большинство споров, в которые был вовлечен Фихте, касались серьезных философских проблем и поэтому имели важное теоретическое значение. Однако Фихте никогда не был готов идти на какие-либо компромиссы или уступки своим оппонентам. Не задумываясь о последствиях, он всегда стремился отстоять свою позицию, пытаясь во что бы то ни стало доказать правоту своих взглядов. Какое-то время ему это удавалось[22], но

[21] Гёте и Фойгт являлись центральными фигурами веймарского совета, в полномочия которого входило управление учебными заведениями близлежащих земель. В качестве таковых они активно участвовали в делах Йенского университета, в значительной степени определяя университетскую политику по выбору профессорско-преподавательского состава и принятию решений о том, чему и как учить. Само назначение Фихте на профессуру в Йене состоялось во многом благодаря влиянию Гёте и Фойгта.

[22] Уже вскоре после назначения Фихте в Йену он навлек на себя подозрение в якобинстве своими публичными лекциями «О моральности ученых», в одной из которых он открыто заявил о скором упразднении королей и принцев. Тогда ему удалось парировать обвинения тем, что он поспешно издал прочитанные лекции в виде брошюры «Несколько лекций о назначении учёного» (См.: GA I, 3: 25–68. Русский перевод текста лекций в: *Фихте И.* Несколько лекций о назначении учёного. Назначение человека. Основные черты современной эпохи. Минск: Попурри, 1998). Но уже через несколько месяцев Фихте оказался втянутым в новый конфликт, причиной которого явилось его желание читать свои лекции в Йене по воскресеньям. Консервативные коллеги

спор, в который он оказался втянутым осенью 1798 г., сыграл поистине роковую роль в его судьбе, приковав на несколько лет внимание всей интеллектуальной общественности Германии.

Полемика, которая в дальнейшем получила название «спора об атеизме», была вызвана публикацией двух статей в йенском «Философском журнале общества немецких учёных» (Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten), который Фихте издавал совместно с Фридрихом Иммануилом Нитхаммером (1766–1848): автором одной был Фридрих Карл Форберг[23], бывший йенский коллега Фихте, а другая была написана самим Фихте. В своей статье «Развитие понятия религии»[24] Форберг отвергал все теоретические дискуссии на религиозные темы как не имеющие какого-либо независимого статуса. Для него религия была не более чем практической верой человека в моральный порядок мира. Когда Фихте как соредактор журнала прочитал полученную рукопись, он был потрясен видимой схожестью между его собственными идеями и теми, которые излагались в статье Форберга. Не без основания полагая, что в случае публикации в журнале текст Форберга может рассматриваться как представляющий взгляд на религию самого Фихте, он, воспользовавшись правом издателя журнала, дружески посоветовал Форбергу отозвать статью или хотя бы позволить дать сноски с редакторскими пояснениями и комментариями к имеющемуся тексту. Однако неумолимый Форберг отказался отозвать свое сочинение и отверг все попытки соредакторов внести хотя бы незначительные изменения.

Фихте тут же обвинили его в стремлении противопоставить воскресным богослужениям «культ разума» и для усмирения сторон потребовалось вмешательство самого герцога. В нападках на Фихте не было недостатка и в последующие годы. Более подробно о столкновениях и конфликтах, в которые Фихте оказался вовлеченным в Йене см.: Fichte: Early Philosophical Writings / Ed. by Daniel Breazeale. Cornell University Press, 1993. P. 22–27. Во вступительной статье Д. Бразила представлено, пожалуй, одно из наболее точных и обоснованных изложений истории жизни Фихте данного периода.

[23] Форберг был одним из слушателей лекций Фихте в первый год его пребывания в Йене. Позже он в течение нескольких лет работал в качестве приват-доцента на кафедре философии Йенского университета. Покинув Йену в 1797 г., в момент публикации он жил и работал в маленьком городке Заалефельде, являясь соруководителем одного из тамошних средних учебных заведений.

[24] См.: Die Schriften zu J.G. Fichte's Atheismus-Streit, 1798–1800 / Hrsg. von Hans Lindau. Munich: Georg Müller, 1913. S. 37–58.

Фихте, непреклонному борцу за свободу слова и права публичного выражения научной позиции, ничего не оставалось, как согласиться на публикацию сочинения Форберга. Но, предвидя возможную реакцию на статью, а также с целью предотвратить ложное понимание читателями позиции самого журнала и его издателей, он решил предпослать статье Форберга свою собственную: «Об основании нашей веры в божественное мироправление»[25]. Обе статьи были опубликованы в первом номере восьмого тома «Философского журнала». В своей работе Фихте стремился избежать религиозного скептицизма, который был характерен для статьи Форберга. Вместо огульного отрицания религии и отказа в какой-либо значимости самой идеи божественной реальности он отождествлял Бога с моральным миропорядком, перенося, таким образом, саму дискуссию о Боге и божественной реальности в контекст обсуждения вопросов о морали и моральном действии.

Не успели статьи появиться в печати, как они практически мгновенно стали объектом публичных дебатов и критики. Но ни один из авторов не мог предвидеть, сколь серьезными окажутся последствия, пока некий анонимный автор не опубликовал «Письмо отца к сыну-студенту об атеизме Фихте и Форберга»[26]. В этом «Письме» фиктивный отец дает советы своему сыну, объясняя, что Фихте и Форберг намеренно содействуют распространению атеизма, тем самым разлагая молодежь и провоцируя протесты среди студентов в Йене. Хотя Фихте видел основание религии в вере в сверхчувственный моральный миропорядок, против него было выдвинуто серьезное публичное обвинение в безбожии.

Уже через несколько дней после публикации скандального «Письма» Дрезденская оберконсистория[27], которая консультировала курфюрста Фридриха Августа, направила ему доклад с обвинениями Фихте и Форберга в «распространении атеистических воззрений». Чиновники оберконсистории требовали не только изъять номер журнала, «распространяющий неверие», но также наказать тех преподавателей университета, которые замечены в пропаганде «опасных уче-

[25] См.: GA I, 5: 347–357.

[26] См.: GA I, 6: 121–138.

[27] Дрезденская оберконсистория состояла из представителей лютеранских и евангелических церквей. Она отвечала за вопросы церкви в саксонском курфюршестве, а также давала советы по вопросам управления Фридриху Августу (1750–1827), который являлся курфюрстом Саксонии.

ний». Кроме того, предлагалось предпринять аналогичные меры не только в землях, находящихся в подчинении Саксонского двора, но и в других герцогствах. Несмотря на попытки Гёте и Фойгта затушить конфликт, Фридрих Август распорядился конфисковать номер «Философского журнала», в котором были опубликованы работы Фихте и Форберга, из-за «грубейших атеистических высказываний, содержащихся как в первой, так и во второй статьях»[28]. Кроме того, курфюршество Саксонское потребовало от содержателей университета в Йене принять соответствующие меры против «атеистических» происков; в противном случае его подданным будет-де запрещено посещать Йенский университет.

С этого момента спор об атеизме перестал быть чисто локальным столкновением идей, а перерос в значительную философскую полемику, которая имела серьезные последствия как для самого Фихте, так и для интеллектуального и философского сообщества в целом. Этот спор был не столько спором о религии или просто теологической конфронтацией, как это обычно интерпретируется в специальной и учебной литературе. Скорее речь шла о социальных последствиях и о нравственном подтексте трансцендентального идеализма фихтевского образца. Фихте, как никто другой, понимал, что центральным вопросом спора было само проблемное содержание наукоучения, а именно его этическое и социальное назначение.

С целью хотя бы как-то реабилитироваться и объяснить свою собственную позицию, в январе 1799 г. Фихте пишет «Апелляцию к публике»[29], которая получила очень широкий общественный резонанс. Избрав весьма резкий тон, Фихте называет конфискацию журнала первым шагом к кострам инквизиции. Он не только разъясняет свое собственное толкование понятия Бога, но также обвиняет своих

---

[28] См.: Kurfürstl. Sächsischen Requisitions-schreiben an die Herzöge der Ernestischen Höfe vom 18 Dezembre 1798 // Acta Die Confiscirung und Censur, ingleichen die Leipziger und andere Zeitungen btr. Vol. XII. 1798–1800, Loc. 55 n. 8 der Geheimen Canzley in K. S. Hauptstaats-Archiv. S. 59.

[29] Полное название данного сочинения хорошо отражает цель автора: «Апелляция И.Г. Фихте к публике по поводу атеистических высказываний, в которых он был обвинён рескриптом о конфискации Саксонского курфюрста. Статья, которую просят прочитать, прежде чем конфисковывать». (В немецком оригинале: J.G.Fichtes Appellation an das Publikum über die durch ein Kurfürstlisches Sächsischea Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äusserungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert // GA I,5: 415–453.)

оппонентов в полном непонимании существа религии и искажении понятия Бога, что, по его мнению, граничит с атеизмом. Реакция на «Апелляцию к публике» была весьма единодушной: общественное мнение практически единогласно признало Фихте невиновным и свободным от обвинений в атеизме[30]. Кроме того, в большинстве рецензий, опубликованных в ответ на «Апелляцию к публике», авторы не только отстаивали невиновность самого Фихте, но и настаивали на праве философов свободно обсуждать любые, даже откровенно атеистические, принципы и положения. Однако такая единодушная и потенциально опасная реакция на «Апелляцию к публике» только еще больше раздражала власти. Кроме того, посчитав недостаточной апелляцию к широкой общественности, Фихте счел необходимым напрямую обратиться к самому герцогу Карлу Августу, которому была направлена написанная в духе философского трактата петиция под названием «Юридическая защита против обвинения в атеизме», подготовленная совместно с Нитхаммером[31]. Сочинение состояло из двух частей: в первой части Фихте отстаивал свою позицию в качестве автора, демонстрируя несостоятельность высказанных в его адрес упреков в атеизме; во второй – Нитхаммер защищал позицию издателей журнала.

Гёте, совместно с Фойгтом, пытался как-то сгладить выходящую из-под контроля ситуацию и защитить подвергшегося нападкам философа. Возможно, что все удалось бы еще уладить, если бы Фихте не поступил опрометчиво, написав 22 марта 1799 г. амбициозное и, при тогдашнем положении вещей, весьма неуместное письмо Фойгту. Оно начиналось с указания на И.Г. Гердера, «чьи опубликованные философемы о боге были схожи с атеизмом»[32] как две капли воды, однако же, в отличие от самого Фихте, Гердеру это сошло с рук. Далее Фихте заявлял, что не потерпит, если ему будет вынесен выговор. А если же выговор последует, то ему не останется никакого другого выхода как только подать прошение об отставке. Он также наме-

---

[30] Солидарность с Фихте проявляли такие интеллектуалы, как Шиллер, Гёте, А.В. Шлегель и другие. При этом Шлегель полагал, что если Фихте потерпит поражение, «то костры инквизиции весьма приблизятся» (J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Bd. 1–3, Stuttgart; Bad Cannstatt, 1978. Bd. 2. S. 39).

[31] Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus // GA I, 6: 26–84.

[32] См.: GA III, 3. По-видимому, под философемами подразумевались идеи, высказанные Гердером в его сочинении «Бог».

кал на неизменный уход с уважаемых постов его единомышленников, которые в оскорблении его (Фихте) свободы почувствуют оскорбленными и себя. Хотя само письмо было написано как частное и адресовано лично Фойгту, по неизвестным причинам оно попало в руки герцога. Ситуация еще больше обострилась. Фойгт и Гёте были задеты вызывающим тоном письма, которое рассматривали как принуждение. Однако они все еще продолжали обдумывать положение и искать формулировки указа по университету, которые удовлетворяли бы критиков Фихте, но не были бы слишком резкими и позволяли бы избежать негативных последствий для свободы преподавания. Между тем самого герцога было уже невозможно уговорить отказаться от намерения уволить Фихте. Для него это был прекрасный повод избавиться от непокладистого профессора, являющегося причиной всех проблем и волнений. Без промедления он распорядился вынести выговор и удовлетворить (не существующее) прошение Фихте об отставке.[33] И хотя студенты Фихте выступили в его поддержку, направив прошения о восстановлении его в должности, Карл Август решительно отверг их просьбу, и Фихте был вынужден покинуть Йену.

Положение Фихте ухудшалось еще и тем, что искренне почитаемые им Кант и Якоби опубликовали резко критические «открытые письма»[34], в которых они подвергали яростной атаке его *Wissenschaftslehre*. Якоби в открытую заявил о «химеризме» идеалистических построений Фихте, упрекая его в отрыве от реальной жизни[35]. Все это, естественно, еще более усиливало разрушительное влияние спора на и без того пошатнувшееся общественное мнение относительно обоснованности системы Фихте. Но одновременно это еще более убедило самого мыслителя в том, что как его критика, так и вынужденный «исход» из Йены были следствием непонимания его наукоучения, включая и его основные последствия для философии и понимания места самого человека в реальном мире[36].

---

[33] Ирония ситуации состояла в том, что официально само прошение так никогда и не было подано.

[34] См. GA III, 3 no. 428.I.

[35] Ibidem.

[36] Изгнанный из Йены Фихте переселился в Берлин, который в то время не имел своего университета. Поэтому философ был вынужден зарабатывать частными уроками и публикацией своих сочинений, в большинстве своем теперь адресованных более широкой не-философской публике. Хотя в Берлине Фихте писал много и впоследствии даже был приглашен на профессуру в открывшийся – не

О чем спор?

Само название – спор об атеизме – уже невольно наталкивает на мысль о том, что предметом спора должен быть вопрос о религиозных воззрениях. А поскольку речь идет о конкретной философской системе – наукоучении Фихте – стало быть, спор об атеизме должен де быть спором о том, является или нет накоучение Фихте атеистической доктриной. Хотя религиозная проблематика, несомненно, оказалась в фокусе рассмотрения во время конфронтации, сам спор имел более широкое значение, нежели обычные дебаты на теологические темы. Однако для понимания содержания спора необходимо, прежде всего, уточнить взгляд Фихте на религию.

Фихтевское учение о религии (*Religionslehre*) является весьма сложным и не однозначным. Фихте отказывается от многих традиционных религиозных понятий, таких как божественное творение мира, субстанциальность и персонификация божества, а также отпущение грехов и вечное воздаяние со стороны верховного существа. Несмотря на это, в контексте его собственной терминологии, он не был ни агностиком, ни атеистом. Но он также не являлся деистом или теистом. Для Фихте понятие Бога является фундаментальным для религии; стало быть, его позиция действительно не была агностической или атеистической. Однако его концепция Бога предполагает божественное отношение к человеку, что противоречит деизму, а также устраняет персонификацию божества, тем самым противореча основным устоям теизма.

Следует заметить, что религиозная проблематика интересовала Фихте, обучавшегося теологии в Йене, с ранней молодости[37]. До знакомства с кантовской критической философией (в 1790 г.) он даже всерьез размышлял о карьере богослужителя и пробовал свое перо в писании проповедей[38]. Однако его философское учение о религии

без его участия – университет (ныне университет им. В. Гумбольдта), он так и не смог больше обрести тот уровень влияния, который имел в Йене. Спор об атеизме глубоко изменил его репутацию в философском мире и среди широкой публики, одновременно возымев серьезные финансовые последствия для него и его семьи.

[37] См.: J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen / Hrsg. von Erich Fuchs mit Reinhard Lauth und Walter Schieche, in 6 Bds. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1978–1992 // Bd. 5, S. 203.

[38] См.: «An Maria Verkündigung» (GA II, 1: 53–66) и «Über die Absichten des Todes Jesu» (GA II, 1: 75–98). Обе проповеди относятся к 1786 г.

находит свое начало в первых набросках наукоучения, над которыми он работал еще до приезда в Йену[39]. И хотя в более или менее разработанной форме философия религии Фихте появляется намного позже, в 1806 г.[40], развитие ее идей тесно связано с разработкой наукоучения. Поэтому фихтевское учение о религии должно рассматриваться в контексте развертывания идей и принципов его *Wissenschaftslehre*.

Существенным этапом на этом пути явилась статья Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление», на основе которой он был обвинен в атеизме. Значение этого сочинения, на что редко обращается внимание, состоит не столько в том, что здесь Фихте представляет свое лаконичное и четкое понимание религии, а скорее в том, что из данного трактата становится ясно, что означает религия для самого Фихте, а также, как она связана с его философией в целом.

Согласно Фихте, философия должна объяснять жизнь человека, точнее, человеческое сознание, – или, как он это формулирует, «систему репрезентаций, сопровождающуюся чувством необходимости»[41]. В качестве объясняющего жизнь трансцендентальный идеализм вовсе не стремится доказывать какой-либо факт или реальное жизненное переживание; он лишь демонстрирует связь между этими фактами внутри мышления. Наукоучение показывает, что объективное сознание есть аспект субъективного сознания, ставя в центр анализа самосознающее и деятельное «Я» (или «самость») и провозглашая осознание самого себя первым принципом системы. Таким образом, хотя и существует разрыв между реальностью опыта (реальной жизнью) и философией, в реальном опыте жизни мы используем концепции и принципы, которые могут быть объяснены лишь на почве философии, или с трансцендентальной точки зрения. Одновременно философия предполагает чувства, интуиции и убеждения, которые могут быть найдены лишь эмпирически, в контексте реального опыта жизни. Движение от точки зрения жизни к точке зрения философии

[39] К ним также относятся известные «Афоризмы о религии и деизме» (1790) [один из центральных фрагментов опубликован в: GA II, 1: 283–292], а также сделавшее Фихте известным сочинение «Опыт критики всяческого откровения» (1792), одобренное самим Кантом.

[40] См.: *Fichte J.G.* Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre (1806) / Mit einer Einleitung von Hans-Jürgen Verweyen. Hamburg: Meiner Verlag, 2001.

[41] GA I, 4: 186.

берет свое начало в изначальной интуиции «Я» («интеллектуальная интуиция»), созерцающей и мыслящей самое себя в качестве такового. Ясно, что речь идет об интеллектуальном созерцании со стороны «Я» своей собственной деятельности. Последствия данной концепции весьма существенны как для философии, так и для трактовки религии, в частности и особенности понятия Бога.

Наделяя человеческий интеллект способностью к (интеллектуальному) созерцанию, Фихте в сущности снимает различие между ним и тем, что ранее трактовалось как божественный интеллект. То, что Кант считал прерогативой божественного интеллекта – порождение бытия в акте его созерцания, – становится у Фихте атрибутом «Я», самосознания. Именно поэтому он считает возможным вывести из первопринципа – самополагающего «Я» – не только форму, но и содержание всего сущего – всю систему знания (теоретический разум) и действия (практический разум). Стало быть, само «Я» предстает как мыслящее и деятельное в одно и то же время. При этом «Я» мыслит и действует как свободное, и если есть ограничения на его деятельность, то это лишь те, которые оно само налагает на самое себя («само-полагает»).

Однако в реальном мире «Я» сосуществует с другими индивидами, которые в той или иной степени воздействуют друг на друга физически и интеллектуально. Такое взаимодействие влечет за собой возникновение морального сознания и с необходимостью приводит к специфической конкретизации морального закона: уважение к воле другого индивида рассматривается теперь как важная моральная обязанность. Стало быть, идеальный и абстрактный принцип наукоучения – деятельное и свободное «Я» – имеет свое основание в реальной конкретной жизни.

Поэтому не случайно, что для Фихте трасцендентальная философия ассоциируется со свободой и моралью. Он отстаивает концепцию (кантовской) деонтологической этики, которая основывается на понятии долга: только то, что *должно* делать, является правильным. Именно данная концепция морали и лежит в основе его понимания практической философии, включая философию права и учение о религии. По мысли Фихте, практическая философия объясняет «как должен быть построен мир»[42]. При этом субъектом (морального) дей-

[42] Практическое наукоучение Фихте, которое он называет «учением о нравственности» (*Sittenlehre*), изложено в сочинении 1798 года, опубликованном

ствия является само деятельное «Я», т.е. тот, кто является носителем свободной воли, кто делает выбор и действует в мире – это не некая абстрактная сила, а мы сами. Однако сама свобода выбора определяется потребностями реальной жизни.

С позиции жизни Фихте также осмысляет религию и понятие Бога. В своем сочинении «Об основании нашей веры в божественное мироправление» он объясняет происхождение религиозного убеждения как связь между концепцией Бога, или разумным миропорядком, и остальным мышлением. Здесь Фихте вовсе не собирался доказывать существование Бога или отстаивать истину религии; философский замысел статьи состоял в том, чтобы показать, как религия и вера в Бога появляются в реальной жизни.

В жизни моральный субъект осознает самого себя в качестве свободного посредством реальной интеллектуальной интуиции морального закона, инициированного в результате взаимодействия с другими субъектами свободной воли. Если моральный субъект признает свой долг по отношению к другим субъектам действия и действует в соответствии с моральным законом, то он одновременно предполагает наличие всех условий, необходимых для реализации своего долга. Моральный субъект просто верит в то, что он наделен свободной самоопределяемой волей и что его тело способно стать выражением этой воли. Он также верит в эффективность тела в умопостигаемом мире и эффективность воли в чувственном мире. Более того, он предполагает некую упорядоченность умопостигаемого и чувственного миров, только благодаря чему обеспечивается эффективное действие воли и тела.

Такая реальная интеллектуальная интуиция морального закона становится основанием религиозной веры в умопостигаемого индивида, в умопостигаемый мир и умопостигаемый миропорядок. Согласно Фихте, религиозное убеждение – вера в то, что моральный миропорядок правит моральным миром – это не что иное, как покорное воление в соответствии с моральным законом. С философской точки зрения, данное убеждение исчерпывает для Фихте вопрос о сути религиозной веры, подобно тому как и религиозный опыт исчерпывает сущность истинной религиозной привязанности. Он, однако, признает, что теология, которая рассматривает вопросы веры и религиоз-

под названием «Система учения о нравственности по принципам наукоучения» (GA I, 5: 1–314).

ного опыта с точки зрения жизни, занимается другими проблемами, такими как историческое происхождение религиозных документов и их значение для распространения праведности. Подобно тому как богослужители, которые также рассматривают веру и религиозный опыт с точки зрения жизни, вовлечены в непосредственную практическую деятельность по оказанию помощи обычным людям в понимании религиозных идей и их применении в повседневной жизни. При этом Фихте подчеркивал, что идеи о Боге и религии, развиваемые теологами и богословами, не применимы для философа, поскольку философия требует иного уровня рефлексии, который не может быть обеспечен точкой зрения жизни. Естественно, такие заявления вызывали бурю негодования среди теологов, богословов, а также тех философов, которые отстаивали традиционные взгляды на религию. В специфических взглядах Фихте на религию они увидели явную угрозу не только религиозной вере, но и установленному балансу между верой и знанием, чувством и разумом.

Фихте обвиняли в атеизме, а также в ограничении религии лишь моральной сферой. В действительности оба обвинения были надуманными. Фихте не отрицал религию; он также не отвергал и саму идею Бога. Он просто видел основание религии в вере в сверхчувственный моральный миропорядок, и потому идея персонифицированного Бога была лишена для него всякого смысла. Бог, полагает Фихте, не обладает бытием в смысле эмпирического существования. Бога нельзя свести и к духовному. Божественный миропорядок пронизывает собою всю эмпирическую реальность, и лишь благодаря ему она обретает свой истинный смысл. Тот, кто способен размышлять, заключает Фихте, «вряд ли усомнится в том, что понятие Бога как особой субстанции является невозможным и противоречивым»[43].

При этом все религиозные построения Фихте носили скорее подчиненный характер и так или иначе служили цели развертывания его наукоучения. Его раннее и позднее учение о религии, а также раннее и позднее наукоучение по существу являлись альтернативными презентациями одной и той же философской системы, которую он выводил из одного-единого принципа самосознания (самопостигаемого «Я»), который он называет интеллектуальной интуицией. Поэтому спор об атеизме был не столько спором о религии, сколько о трансцендентальной философии и ее перспективах.

[43] SW 5, 188.

Спор об атеизме рельефно отобразил основные различия между специфическим идеализмом Фихте и трансцендентальной философией Канта. Он также обнажил те значительные проблемы, с которыми не смогло справиться Просвещение, особенно в аспекте отношения веры и знания. Наряду с чисто религиозными темами спор об атеизме затронул серьезные вопросы этического характера, в частности и в особенности вопрос об отношении между индивидуальной свободой, моральным осуждением и человеческим благополучием. Он также обострил вопрос о социальных и этических последствиях трансцендентального идеализма с его явно выраженным свободолюбивым пафосом и идеей вечного стремления к свободной самореализации.

При этом данная полемика оказалась первым реальным тестом для фихтевского наукоучения. И хотя спор имел серьезные последствия как для самого философа, так и для его академической карьеры, одновременно он позволил ему нащупать те концептуальные проблемы, которые требовали дальнейшей разработки и пояснения. Одной из центральных проблем выступила задача уточнения тех философских и религиозных убеждений, которые являются продуктом его собственной системы. Над решением данной задачи Фихте работал до конца своей жизни, продолжая развивать свое наукоучение, искать новые формулировки фундаментальных принципов своей системы и еще более уточнять свое учение о религии в контексте наукоучения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. В.В. Васильева. М.: Республика, 2004.

Философия Фихте в России. СПб.: РХГА, 2000.

Фихте И. Несколько лекций о назначении учёного. Назначение человека. Основные черты современной эпохи. Минск: Попурри, 1998.

Die Schriften zu J.G. Fichte's Atheismus-Streit, 1798–1800 / Hrsg. von Hans Lindau. Munich: Georg Müller, 1913.

Fichte: Early Philosophical Writings / Ed. by Daniel Breazeale. Cornell University Press, 1993.

Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen / Gesammelt und hrsg. von Hans Schulz. Leipzig: H. Haessel, 1923.

Fichte J.G. Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre (1806) / Mit einer Einleitung von Hans-Jürgen Verweyen. Hamburg: Meiner Verlag, 2001.

Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke. / Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin: Veit, 1845–1846 (цитируется как SW, с указанием тома и страниц).

J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Bd.1–3, Stuttgart; Bad Cannstatt, 1978.

J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften / Hrsg. von *Reinhard Lauth*, *Hans Jacob*, and Hans Gliwitsky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromann, 1964ff; (цитируется как GA, с указанием серии, тома и страниц или номера цитируемого письма).

Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel / Hrsg. von seinem Sohne I.H. Fichte. Sulzbach : J.E. v. Seidel, 1830–1831.

Kurfürstl. Sächsischen Requisitions-schreiben an die Herzöge der Ernestischen Höfe vom 18 Dezembre 1798 // Acta Die Confiscirung und Censur, ingleichen die Leipziger und andere Zeitungen btr. Vol. XII 1798–1800, Loc. 55 n. 8 der Geheimen Canzley in K.S. Hauptstaats-Archiv.

Reinhold K.L. Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungs-vermogens. Prag und Jena, 1789.

Steiner R. Sieben Briefe von Fichte und Goethe. Zwei Briefe von Fichte an Schiller // Goethe-Jahrbuch. 15 [1894].