

В. В. Золотухин

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПОИСК И. Г. ФИХТЕ, ИЛИ О НЕУДАЧЕ В ОБОСНОВАНИИ МОРАЛЬНОЙ РЕЛИГИИ

Статья посвящена экспликации фихтевских взглядов на религию во время спора об атеизме и сразу после него. В статье показано, что теистическая критика Якоби способствует преобразению творчества Фихте, — этический сентиментализм становится религиозным, а кантиански обоснованная картина мира — мистико-метафизической. Выделяется две главных причины этой трансформации: 1) шаткость и трудность практики личной моральной религии и 2) теоретическая непроясненность ранней фихтевской философии религии.

Ключевые слова: И. Г. Фихте, спор об атеизме, наукоучение, философская теология, моральная религия, моральный миропорядок, Ф. Г. Якоби, чувство, вера, разум.

Философия религии является одной из важнейших тем, проходящих сквозь немецкий идеализм, начиная с Канта и заканчивая спекулятивно-теистической традицией 1830–50-х гг. (Шеллинг, Фихте-мл. и др.). Собственно, она и возникает в последней четверти XVIII в. в ходе просвещенческой секуляризации духовной жизни. Хотя у иезуита Зигмунда фон Шторхенау, введшего в 1784 г. этот термин (*Religionsphilosophie*), философия религии означает еще преимущественно апологетическую дисциплину¹, к середине 1790-х гг. она уже в качестве философского исследования религии «становится общепризнанной реальностью духовной жизни Германии»².

Философия религии дает возможность рассматривать религию как одну из сторон человеческой жизни, которую можно и должно подвергнуть рациональному изучению. Последнее расширяет возможность сознательно обоснованного выбора религиозного мировоззрения и создает все условия для конструирования собственной философской религии.

Всеволод Валерьевич Золотухин — кандидат философских наук, сотрудник Донской духовной семинарии (vakis2011@gmail.com).

¹ Шохин В. К. «Философия религии»: становление авторефлексии // Философия религии: альманах. 2008–2009. С. 19–20.

² Шохин В. К. Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010. С. 702.

В данной статье мы рассмотрим религиозный поиск Иоганна Готлиба Фихте конца 1790-х гг. как попытку создать личную (а в перспективе и всеобщую) моральную религию. Однако сразу после «спора об атеизме» (Atheismusstreit), под впечатлением от сопутствующей критики сам Фихте счел попытку неудачной, стал пересматривать свои взгляды и вскоре перешел к выстраиванию монистической философской теологии. Анатомия этого перехода также будет в центре нашего внимания.

Лучше всего будет рассмотреть фихтевские взгляды на религию непосредственно в контексте спора об атеизме — второго из трех главных философско-теологических диспутов немецкого идеализма. По вызванному резонансу спор об атеизме, пожалуй, превосходит и первый диспут — спор Ф. Г. Якоби с М. Мендельсоном о спинозизме и предполагаемом пантеизме Лессинга, и третий — спор того же Ф. Г. Якоби с Ф. В. Й. Шеллингом по поводу предполагаемого спинозизма последнего³. Важно, что спор об атеизме высвечивает фихтевскую мысль в ее живом противостоянии с другими современными ей стратегиями выстраивания учения об Абсолютном и тем самым дает понять ее своеобразие.

Спор об атеизме

Спор об атеизме начался с того, что Фридрих Карл Форберг, директор гимназии в Зальфельде и бывший йенский приват-доцент, прислал Фихте и Ф. И. Нитхаммеру, издателям «Философского журнала общества немецких ученых», свою статью «Развитие понятия религии». Будучи профессорами Йенского университета, Фихте и Нитхаммер были наделены правом самостоятельно цензурировать поступавшие им тексты. Фихте статья сразу не понравилась, и он по-дружески отговаривал Форберга от публикации, предлагал снабдить статью примечаниями, уточняющими его позицию. Однако Форберг не разрешил Фихте сделать это. Отклонять публикацию, даже не согласующуюся с его собственными идеями, Фихте не считал возможным, и ему пришлось написать своеобразное «вступление» к форберговскому сочинению, лишь немного меньшее ему по объему, — «Об основании нашей веры в божественное мироправление»⁴.

³ Подробно он описан в нашей статье «Спор о божественных вещах: конфликт философских теологий» // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 150 -159.

⁴ *Essen G., Danz Chr. (Hg.) Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit — Atheismusstreit — Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012. S. 160.*

Здесь мы не задаемся целью подробно рассказать о ходе спора, по итогам которого Фихте покинул Йену и перебрался в Берлин: в историко-фило-софской литературе он хорошо изучен и эксплицирован⁵. Наше внимание будет сосредоточено на двух ключевых моментах: (1) как Фихте понимает религию и (2) какую философскую теологию он готов выстраивать.

Оттолкнемся от форберговского текста, чтобы понять, в каком контексте оказываются даны фихтевские мысли. Форберг — кантианец, доводящий до логического завершения и кантовскую философию религии, и лютеранскую «неологию». Приверженец свободомыслия, он стремится обосновать чисто моральную религию. Согласно ему, религия есть ничто иное, как «практическая вера в моральное мироправление»⁶. Божество (Gottheit) есть дух, управляющий миром согласно моральному закону. Это утверждение — единственное, что мы можем и должны знать о нем, и оно само по себе конституирует религию. Религия не происходит ни из опыта, ни из спекуляции, а является «исключительно плодом морально-благого сердца»⁷, в частности, она возникает из его желания победы добра над злом, иначе говоря, установления царства Божия на земле. Ключевую роль здесь играет совесть.

На вопрос, действительно ли на земле может установиться царство Божие, Форберг не отвечает и, более того, отмечает, что с точки зрения опыта прошлого это даже невероятно. Однако нашим долгом является верить в то, что все благие начинания сбудутся⁸. Действие же из расчета на то, что они не сбудутся, — грех.

Главное у Форберга — действия, описываемые кантовским понятием долга. Религия относится к добродетели как часть к целому, то есть она полностью поглощена этической сферой⁹. При этом, судя по всему, она помогает развитию морального сознания. Религиозный человек, несмотря ни на какие препятствия и неудачи, неустанно действует морально и не сомневается в конечной победе добра. Религия заключается в действии по совести.

⁵ Только из последних описаний см., напр.: *Essen G., Danz Chr. (Hg.) Op. cit. S. 160–214; Шохин В. К. Философия религии... С. 654–681. Существуют и сборники документов: Lindau H. (Hg.) Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-Streit. München, G. Müller, 1912.*

⁶ *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Bd.8, Heft 1. Jena und Leipzig, C. E. Gabler, 1798. S. 21.*

⁷ *Ibid. S. 26.*

⁸ *Ibid. S. 38, 45.*

⁹ *Ibid. S. 44.*

Форберг радикально разделяет религию и теологию: «спекулятивные понятия о Боге» чужды и безразличны религии. Она может сосуществовать как с монотеистическими, так и с политеистическими представлениями; ей все равно, в каких богов мы верим, какими мы их считаем и как соотносим с собой¹⁰. Теоретическая сторона не имеет значения, поскольку главное в религии — воля, а не рассудок, производящий суеверия в попытках заглянуть за грань человеческих способностей познания. Поэтому мы вполне можем представить себе религиозного атеиста¹¹. Негодование критиков вызвал в схожем контексте пассаж Форберга о том, что препятствия с нашего морального пути устранил «случай или божество в качестве, впрочем, неизвестной нам силы»¹².

Как мы видим, Форберг выстраивает чисто моральную религию, лишенную отношения к трансцендентному. Из собственно религиозного в ней остается лишь вера в конечное торжество добра, несмотря на разубеждающий в этом опыт. Признавая несущественным выстраивание философской теологии, он вырывает из-под нее почву (а зачем она нужна, если никак не связана с сущностью религии?); отвергая культ и отказывая религии в праве быть «средством устрашения», он лишает религию ее социально-регулятивных функций. У такой религии будут отсутствовать символы и отличительные признаки. По сути, она личная и индивидуальная: хотя Форберг и говорит о «республике ученых» как религиозной общности, эта общность у него формируется «непроизвольно, ненамеренно и часто даже неосознанно»¹³. Создается ощущение, что религией ее можно называть лишь символически.

В своем предисловии к «Развитию понятия религии» Фихте стремится прокомментировать форберговские идеи с точки зрения собственной философии, тем самым раскрывая и ее отношение к «божественным вещам». Это эссе в сжатом виде излагает важнейшие положения фихтевского учения о религии того времени. Фихте (также кантианец) солидаризируется с Форбергом в отношении моральной природы религии. Веру он определяет как «убеждение в нашем моральном назначении»¹⁴, а безбожие видит в дерзновенной попытке соотносить свои действия с их предполагаемым результатом, то есть когда человек поступает

¹⁰ Ibid. S. 22.

¹¹ Ibid. S. 43.

¹² Ibid. S. 39.

¹³ Ibid. S. 29.

¹⁴ Ibid. S. 9.

по совести, только если результат поступка, по его мнению, будет успешным. Тем самым человек берет на себя функцию Бога. Безбожником называется и тот, кто творит зло в благих целях, — лжет и т. п.¹⁵

Следует отметить, что Фихте базирует свои религиологические¹⁶ положения на созданной им наукоучительной картине мира, согласно которой весь чувственный мир есть ничто иное как «отражение нашей собственной деятельности»¹⁷. Соответственно прийти от чувственного мира к идее морального миропорядка невозможно. Последний же и оказывается Богом, «абсолютно первым по всяком объективном познании» (отметим, что для Фихте, исходящего из внутренней достоверности человеческой свободы и совести, а также из непосредственной явленности сознанию наукоучительного содержания, космологический аргумент лишен смысла. Трансцендентное обнаруживается в глубинах Я)¹⁸. Фихте считает, что для каждого человека в моральном миропорядке предусмотрены место, роль и судьба. При этом он несколько оптимистичнее Форберга: моральный миропорядок способствует удаче благого действия и расстройству дурного, а также благосклонен к моральным людям¹⁹. При этом ему никак не может быть приписана субстанциальность, которую Фихте понимает как пространственно-временную обусловленность: утверждение о субстанциальности Бога философ называет «школярской болтовней» (Schulgeschwätz).

Как видно, Бог Фихте 1798 г. — безличный и непредставимый моральный миропорядок. Кантианские построения философа уже перерастают здесь в собственную концепцию²⁰. Существенное отличие фихтевской позиции от форберговской состоит в том, что Фихте не отделяет теоретические убеждения от моральной практики. Как мы увидим, он крайне резко отреагирует на брошенное ему обвинение в атеизме.

Уже через пять дней после выхода «Философского журнала» (октябрь 1798 г.) Дрезденская оберконсистерия (коллегиальная лютеранская администрация) обратила внимание саксонского курфюрста

¹⁵ Ibid. S. 14.

¹⁶ Данный термин используется здесь в значении, принятом В. К. Шохиним, — в значении «деятельности по “усмотрению сущностей” религии» и «дискурса, направленного на понимание религии», см.: Шохин В. К. «Философия религии»... С. 27.

¹⁷ Ibid. S. 6.

¹⁸ Для Фихте первично моральное чувство так же, как для Якоби — собственно религиозное. В этом отношении Фихте — сентименталист.

¹⁹ Ibid. S. 18.

²⁰ Weischedel W. Der Gott der Philosophen. Darmstadt, WGB, 1971. S. 223.

на «атеистические» высказывания Форберга, «непримиримые не только с Откровением, но даже и с естественной религией»²¹. В скорейшем времени саксонские, ганноверские и брауншвейгские власти конфисковали из продажи соответствующий выпуск «Философского журнала».

Буквально через считанные дни в печати появилось анонимное «Письмо отца учащемуся сыну об атеизме Фихте и Форберга». Интересно, что обвинение выступало не с позиций лютеранской ортодоксии, как можно было подумать, а с точки зрения вполне светской просвещенческой мысли. Мы опустим многочисленные упреки и выражение возмущения и постараемся вычленить философскую суть критики.

Автор текста воспринимает учения Форберга и Фихте (на критике которого мы сосредоточимся) как прямое богоотрицание. Очевидно, что основой религии он считает «веру в божество, личную сущность, отличную от мира»²². Заметим: в наукоучительной системе координат такое противопоставление не имеет смысла. «Отец» усматривает в мысли двух философов лишь терминологически переусложненный скептицизм, а одно из главных сущностных обвинений, предъявляемых им авторам «Философского журнала», заключается в игнорировании космологического аргумента. «Отец» исходит из мира как из данности и считает логически неизбежным заключение о его разумном Творце, при этом аргументация, приводимая им (мир подобен роскошному дворцу или часовому механизму), мало чем отличается от полемических ходов современных апологетов идеи божественного творения²³.

Позиция, отстаиваемая «отцом», имеет характер, присущий части просвещенческой мысли. Он неоднократно апеллирует к здравому смыслу, отстаивает превосходные божественные качества (сознание, всемогущество, справедливость), указывая, что непознаваемость божественной сущности вовсе не означает непознаваемость разумом (*Vernunft*) того, «чем Бог является для нас, и что мы можем ожидать от Него»²⁴. Таким образом, идея морального миропорядка для «отца» несовместима с идеей Бога. И потом, как моральный миропорядок, не обладая личностным аспектом, может осуществлять промысел в мире? Выступая, по сути, от имени Просвещения, «отец» возвращает Фихте упрек в «школярской болтовне».

²¹ Цит. по: *Essen G., Danz Chr. (Hg.) Op. cit. S. 172.*

²² *Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke. Bd.5, Abth.2. B. Zur Religionsphilosophie. Berlin: Weit&Comp, 1845. S. 304.*

²³ *Ibid. S. 307-308.*

²⁴ *Ibid. S. 313.*

Автор письма, судя по всему, не был знаком с фихтевским наукоучением, однако он знал кантовскую мысль и стремился привлечь Канта себе в союзники. Он приводит места из «Критики чистого разума», оправдывающие необходимость религии для выполнения морального долга²⁵. И если кантовскую философию религии «отец» готов с оговорками признать, то фихтевская для него решительно непонятна и возмутительна. Своему сыну он советует знакомиться прежде всего с трудами «неологов» — либерального крыла современной лютеранской мысли — Г. С. Реймаруса, Й. Ф. Ерузалема, Й. Й. Шпальдинга; с построениями основателя ордена иллюминатов Й. А. Вайсхаупта, а также с «Жизнью и мнениями немецкого философа Семпрония Гундиберта» — сатирой позднепросвещенческого автора Фридриха Николаи на Канта и Фихте²⁶. С этим философским кругом Фихте и предстоит полемизировать.

Его реакция не заставила себя ждать. На рубеже 1798 и 1799 гг.²⁷ он создает полемическое сочинение в защиту собственной позиции под названием «Апелляция И. Г. Фихте к публике по поводу атеистических высказываний, приписанных ему рескриптом о конфискации саксонского курфюрста». Оно вышло в начале 1799 г. и, в свою очередь, спровоцировало обширную дискуссию. Мы коснемся ее лишь мельком и сосредоточимся на фихтевском образе Абсолютного, который в «Апелляции» высвечен гораздо подробнее и рельефнее, нежели в «Об основании нашей веры в божественное мироправление». В «Апелляции» Фихте постарался разъяснить свое учение о Боге в контексте всей своей философской системы и тем самым устранить основание для некомпетентной критики.

Обвинение в атеизме искренне оскорбило Фихте, и прежде всего он стремится продемонстрировать своим оппонентам его несправедливость. Он указывает: большинству людей присущи тоска и стремление «к высшему, лучшему и непреходящему», связанные с избавлением от всего чувственного²⁸. Также неистребим в человеке и голос морального долга, понятого в кантовском смысле. Следование ему примиряет нас с тяготами жизни и возвышает над чувственным миром. Хотя долг и не удовлетворяет тоску по высшей реальности (запомним это!), но он дает внутренний покой. Долг — своеобразные ворота в сверхчувственный мир, открытые в глубине нашего Я.

²⁵ Ibid. S. 322.

²⁶ Ibid. S. 305, 311, 326.

²⁷ Essen G., Danz Chr. (Hg.) Op. cit. S. 179.

²⁸ Zur Religionsphilosophie... S. 203–204.

С сознанием выполнения долга ради него самого оказывается связан следующий момент: отвращение воли от чувственного мира влечет за собой освобождение от него всего нашего существа²⁹. Другими словами, моральная практика обеспечивает нам выход из обычного мирского бытия. Природа моральной реальности доопытна и сверхопытна, она, и только она непосредственно дана нам в непоколебимой вере так же достоверно, как само наше существование.

Своим учением Фихте предполагает систематизировать разрозненно данные нам в самонаблюдении фрагменты осознания морального миропорядка. Недостижимой, но обязательной в стремлении к ней целью человеческого существования оказывается полное торжество и самодостаточность разума, свобода всякого разумного существа от любого неразумия³⁰. Это Фихте и именует блаженством (*Seligkeit*), путь к которому лежит исключительно через следование долгу по зову совести.

Сущность религии заключается в осуществлении морального миропорядка, уповании на него, подчинении ему³¹. Конечность человеческого рассудка подталкивает нас к тому, чтобы персонифицировать под именем Бога различные отношения морального миропорядка к человеку, открывающиеся в его внутреннем мире. Но обобщение «Бог» подобно обобщению «холода» или «теплоты», неотрывных от соотношения с человеческим чувством. Моральное чувство первично, а понятийное его оформление в виде Бога вторично.

По Фихте, «мораль (*Moralität*) и религия суть абсолютно одно: и то и другое — постижение сверхчувственного, но первое — действиями, а второе — верой»³². Разделить их нельзя: религия без морали окажется суеверием, а подлинная мораль без религии (то есть без принятия идеи морального миропорядка) невозможна и вырождается в действия из страха наказания в земном мире. В «Апелляции» Фихте явственно отмежевывается от Форберга: вера в Бога и моральное действие не могут практиковаться по отдельности. Наличие «сообразных долгу убеждений» влечет за собой ни больше, ни меньше, чем богопознание (*Gott erkennen*), и увлекает человека в сверхчувственный мир. Но мораль первична относительно религии, и в этом Форберг прав³³.

²⁹ Ibid. S. 205.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. S. 208.

³² Ibid. S. 209.

³³ Ibid. S. 210.

Сверхчувственный мир оказывается для Фихте местом нашего рождения, чувственный же — лишь его отражение. Вот почему космологический аргумент не имеет для Фихте никакой силы: как можно заключать от тени, проекции, отсвета истинного бытия к его оригиналу? Через всю историю фихтевской мысли проходит тезис о том, что высшая реальность может быть найдена только внутри нас, в Я, и никак не в природе. Поэтому, чтобы оттенить исключительную подлинность вечного бытия, философ отрицает реальность бытия земного и временного³⁴.

Фихте подчеркивает симфоничность собственного учения с христианством: «если девять десятых христианского учения не должны быть отвергнуты как абсолютно бессмысленные <...>, то оно обладает той же целью, что и наша философия»³⁵. Мысль эта также проходит через все его творчество. Как указывает немецкий историк философии Дирк Шмид, христианство составляет «необходимую историческую предпосылку» философии Фихте и обладает для нее принципиальным значением³⁶. Поскольку христианство обращается к моральному чувству человека, для Фихте оно значимо в первую очередь как этическое учение.

Оппонентам просвещенческого толка, не понявшим фихтевскую мысль, философ возвращает обвинение в атеизме, а к тому же и в духовной слепоте, гедонизме и фактическом идолопоклонничестве. Эти «эвдемонисты в учении о нравах и догматики в спекуляции», заключая от мира к Богу и представляя Бога как субстанцию, необходимо рассматривают Бога в качестве раздатчика наслаждений³⁷. На деле же он — «чистое действие (жизнь и принцип сверхчувственного миропорядка)»³⁸.

Религия, по Фихте, не может иметь ничего общего с ожиданием счастья (*Glückseligkeit*), пусть и загробного, ведь ее истинной целью может быть лишь искоренение всякой чувственной реальности и окончательное торжество разума. Тем самым Бог — податель счастья служит страстям (*Begierde*), а значит, является лишь вредным идолом или даже «князем мира сего»³⁹. Оппонентам Фихте выносит беспощадный приговор: стремление к чувственным наслаждениям составляет лейтмотив их духовной

³⁴ Ibid. S. 223.

³⁵ Ibid. S. 224.

³⁶ Schmid D. Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie, 1810–1813. Berlin; New York, W. de Gruyter, 1995. S. 6.

³⁷ Zur Religionsphilosophie... S. 217.

³⁸ Ibid. S. 261.

³⁹ Ibid. S. 219.

жизни, оно в них столь же глубоко, непосредственно и изначально, как и сознание морального миропорядка в самом Фихте. И именно такой гедонизм загубил и опошил самое возвышенное и святое учение в истории человечества — христианство⁴⁰.

Фихте воздерживается от обсуждения предикатов Бога — чистого действия (что интересно, аргументируя это не теоретической непостижимостью Абсолютного, а педагогической ненужностью и опасностью возникновения заблуждений и суеверий). Тем не менее он признает, что Бог — дух. Дух Фихте понимает как нечто единящее во времени многочисленные действия⁴¹. Тут же делаются оговорки: в утверждении «Бог есть дух» долей условности обладает и глагол-связка «есть» (Бог находится за пределами известного нам материального бытия), и термин «дух» (он принимается как условное понятие для противопоставления высшей реальности материальному бытию). Как позитивную характеристику это утверждение использовать нельзя.

Приходится Фихте отвечать и на упрек в непризнании понятийной постижимости (*Begreiflichkeit*) Бога. Первым делом он отвергает теистическое разделение Бога и мира. Если Бог не является миром, следовательно, он ограничивается им, лишается бесконечности и таким образом перестает быть Богом⁴². Однако из этого логического хода вовсе не делается пантеистический или панентеистический вывод. То, что Бог не един с миром и не отличен от него, значит, мы вообще не должны соотносить Бога с миром и примысливать ему онтологические характеристики⁴³.

Несмотря на утверждение собственного агностицизма, Фихте все же считает возможным очертить негативные божественные свойства. Абсолютно трансцендентный Бог оказывается лишенным личности и сознания как того, что предполагает предельность⁴⁴. Но «материально», то есть сущностно, Бог есть «исключительно сознание, интеллигенция, чистая

⁴⁰ Ibid. S. 222.

⁴¹ Ibid. S. 264.

⁴² Ibid. S. 265.

⁴³ Ibid. S. 266.

⁴⁴ В теистической системе легко приписать бесконечному Богу способность принимать какие-то аспекты конечности. Фихте же отталкивается от идеи высшего принципа и, как мы увидим, принципа с достаточно смутным содержанием. Теоретически Фихте связывает личность и сознание с социальным взаимодействием, а значит, с ограниченностью конкретного человека и его выходом за свои пределы. Безличность и бессознательность Бога будут утверждаться Фихте и в позднейший период творчества.

интеллигенция, духовная жизнь и деятельность»⁴⁵. Сам философ, кстати, осознает запутанность и противоречивость своих убеждений для стороннего наблюдателя. Потому он подытоживает: постижимость и Бог несовместимы. Постигнутый Бог есть идол, а попытки его постижения тождественны идолопоклонству и изображению Бога, запрещенных Моисеем. Свои построения Фихте увязывает с Библией, говорящей о непостижимом Боге как о неприступном свете⁴⁶.

Критика со стороны Ф. Г. Якоби

Таково в общих чертах фихтевское учение о Боге начала 1799 г. В нем заметен почти полный апофатизм. О Боге ничего нельзя сказать, кроме того, что он есть моральный принцип, данный в соответствующем чувстве и вере (о сентиментализме Фихте скажем ниже). В этом отношении Фихте занимает промежуточную позицию между Кантом и Якоби⁴⁷.

Позиция Фихте и, особенно, Форберга, связанная с разделением теоретических представлений и практического действия, не нова и восходит к Канту. Форберг, приравнивая религию к морали, заостряет эту позицию до предела. Хотя Фихте и возражает ему по поводу отделения веры в Бога от морального действия, де-факто он стоит на близкой позиции, а именно он предлагает совершать моральные поступки, ориентируясь на абстрактный и неясный «миропорядок», лишенный любого сходства с известной нам субъективностью.

Чем же мы можем непосредственно руководствоваться, стараясь поступать морально? Ответ на этот вопрос мы находим в «Системе учения о нравах согласно принципам наукоучения» (1798) — в этическом труде, довершающем и разъясняющем фихтевское учение о религии. Формальный нравственный закон предписывает нам действовать сообразно нашей убежденности в долге. Но тут закрадывается сомнение: а что, если моя убежденность ложна и я совершаю вовсе не то, что велит долг?⁴⁸ Чтобы развеять это сомнение и устранить тем самым серьезное препятствие для выстраивания этического учения,

⁴⁵ Zur Religionsphilosophie... S. 266.

⁴⁶ В последующие берлинские годы «свет» станет одной из основных характеристик фихтевского Бога.

⁴⁷ Zöllner G. „Das Element aller Gewissheit“ — Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben // Fichte-Studien, Bd.14. Fichte und Jacobi. Amsterdam; Atlanta, G. A., 1998. S. 35.

⁴⁸ Johann Gottlieb Fichte. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd.2. Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1911. S. 557.

необходимо отыскать критерий истинности нашей уверенности в том, что долг таков и его надо исполнить именно так, как надо.

Поскольку нравственный закон не является познавательной способностью, он не может предписывать, что и когда нам конкретно делать. Он чисто формален, а материальная сторона должна быть взята из познания и способности суждения⁴⁹. Когда же последняя обнаруживает некий, как потом оказывается, истинно нравственный X, то первичный нравственный порыв (обратим внимание, что внерациональное у Фихте первично и непосредственно!) как бы накладывается на познание и его предмет. Человеческое Я приходит в гармонию с первоначальным (абсолютным) Я, что означает возникновение чувства непоколебимой истинности того или иного нравственного убеждения. Человек чувствует, что никогда и ни при каких обстоятельствах не сможет думать иначе, ведь его Я гармонировало с вечным и неизменным первоначальным Я⁵⁰. Никакого внешнего, объективного критерия моральности быть не может, ибо сами объекты полагаются нравственным порывом как его ограничение⁵¹.

Это обоснование показывает, что моральная религия Фихте сугубо индивидуальна. Она, как и форберговская, не предполагает ни культа, ни общины. Не дав человеку ни заповедей, ни ориентиров, кроме абстрактного повеления выполнять долг, она призывает его самостоятельно вырабатывать стратегию морального действия, практикуя внутреннее самонаблюдение и прислушиваясь к безошибочному голосу совести, которая есть непосредственное сознание первоначального Я⁵². Совесть — наш единственный судья, и, не слушая ее, а, например, поступая под влиянием авторитета, мы совершаем однозначный грех. Понимал ли Фихте, что говорит о труднейшей нравственной работе, на которую способен далеко не каждый, тем более что ее не может облегчить никакая, даже символическая, помощь извне?

История развития фихтевской мысли показывает, что даже сам создатель моральной религии не смог надолго удержаться на ее головокружительной высоте, вдыхая разреженный воздух чистой нравственности. Слишком абстрактно такое учение и слишком оно лишено психологической опоры, чтобы быть жизнеспособным.

⁴⁹ Ibid. S. 559–560.

⁵⁰ Ibid. S. 561, 563.

⁵¹ Ibid. S. 564.

⁵² Ibid. S. 568.

Фихте постарался разослать свою «Апелляцию» ведущим интеллектуалам эпохи. 18 января 1799 г. он с сопроводительным письмом отправил ее Ф.Г. Якоби, прося его о поддержке⁵³. Однако вышло несколько не так, как ожидал Фихте⁵⁴. В марте 1799 г. Якоби пишет развернутое письмо Фихте, которое сначала ходит «по рукам» в списках, а затем, осенью того же года, публикуется Якоби в Гамбурге как отдельное произведение. Нам особо интересна позиция Якоби, поскольку вопросы религии и религиозного мировоззрения — основная тема его интереса. Лейтмотивом его философской деятельности являлась борьба со спинозизмом как доведенным до предела рационализмом, автоматически приводящим к нигилизму и атеизму из-за отсутствия в нем теоретического обоснования и места для идеи разумного Творца, воспринимаемой, согласно Якоби, лишь религиозным чувством.

Объектом критики Якоби стали фихтевские наукоучительные построения. По его мнению, Фихте — «истинный мессия спекулятивного разума», ведь духом последнего является стремление к монизму⁵⁵. Разные модификации этого стремления — материализм и идеализм — имеют тенденцию к сближению, что осуществляется в системе Спинозы, где мышление и протяжение, хотя объективное в ней еще и превалирует над субъективным, уже оказываются двумя модусами единой субстанции. Учение же Фихте есть «перевернутый спинозизм»⁵⁶.

Самовозгорающееся и нематериальное пламя трансцендентального идеализма, по красивому выражению Якоби, стремится сделать человеческий дух творцом мира и самого себя. Самозамкнутый разум слышит только себя. Якоби сравнивает фихтевское Я с вязаным чулком, который, ограничивая свое стремление к бесконечности движениями нити, конституирующими его форму, будто бы выплетает самого себя. Чулок и все многообразие узоров на нем состоят только из нити, следовательно, она и есть единственная субстанция⁵⁷.

⁵³ Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd.2. Actenstücke und literarischer Briefwechsel. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1862. S. 170-171.

⁵⁴ О соотношении теоретических позиций Фихте и Якоби см.: *Rivera de Rosales J. Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802) // Contrastes. Revista internacional de filosofía. Suplemento 19 (2014). P. 134-138.*

⁵⁵ Jacobi an Fichte. Hamburg, Friedrich Perthes, 1799. S. 2.

⁵⁶ Ibid. S. 4.

⁵⁷ Ibid. S. 18-20.

Но что есть чулок безотносительно ноги? Только ткань. Якоби, требующего традиционной онтологии и не воспринимающего критической деонтологии, ужасает перспектива такого бессмысленного бытия. Он возражает Фихте: за дискурсивной, рациональной истиной (Wahrheit) всегда существует истинное (das Wahre). Оно внеположено знанию, предшествует ему и придает ему ценность, а разум есть способность его восприятия, но только в виде чувства и предчувствия (Gefühl, Ahndung)⁵⁸.

Выше мы видели, что Фихте — ни в коей мере не крайний рационалист: основанием его моральной религии является чувство. Но для нас в критике Якоби важен следующий момент: она наводит на мысль, что (1) за данным нам образом трансцендентного как морального миропорядка может существовать несравнимо более глубокая и непостижимая высшая реальность, (2) в системе координат, где Я полагает не-Я, а абсолютное Я смутно и пунктирно соотнесено с конечным, обосновать трансцендентное крайне затруднительно. Религия, пусть даже личная и моральная, не может существовать без картины мира, внятно соотносящей Бога и человека и определяющей место человека в мироздании. Кроме того, она не удовлетворяет подлинно религиозное чувство, и сам Фихте понимал это, говоря о том, что долг не может утишить внутреннюю тоску по высшей реальности. И если идеал полного торжества разума недостижим даже в отдаленном будущем, то в чем смысл борьбы за него?

Относительно Якоби подытожим: он рассмотрел фихтевскую мысль через призму собственных убеждений, по сути не откликнувшись на проблематику «спора об атеизме» и сразу приступив к критике наукоучительных оснований. Сам Фихте был в ужасе от публикации текста Якоби, и, в частности, потому, что Якоби не понял, как Фихте соотносит спекуляцию и человеческую жизнь⁵⁹. Для Якоби философствование является лишь «игрой» и должно быть подчинено жизни, а Фихте считает, что они не влияют друг на друга. Ведь наукоучение — не поучение жизненной мудрости, а своеобразная теория человеческого бытия и его реконструкция⁶⁰.

То же влияние, которое философия должна производить на человека, Фихте стремится показать в своих популярных произведениях.

⁵⁸ Ibid. S. 25–27.

⁵⁹ *Essen G., Danz Chr. (Hg.) Op. cit. S. 191.*

⁶⁰ *Zöller G. Op.cit. S. 41.*

К таковым относится и «Назначение человека», знаменующее поворот в его взглядах. Книга вышла в январе 1800 г. уже в Берлине. В этой работе Фихте, не упоминая Якоби, но соотносясь с его критикой, доказывает, что он ни в коей мере не атеист и его философия не имеет ничего общего с солипсизмом или детерминизмом. Для нас особенно важна третья часть этого произведения, посвященная вере.

Перемена мировоззрения

Очевидно, что Фихте принял некоторые моменты критики Якоби. Буквально его словами Фихте в «Назначении человека» говорит о влечении духа «от одного только знания к чему-то, лежащему вне знания и вполне ему противоположному; к чему-то, что выше и больше всякого знания и что заключает в себе цель самого знания»⁶¹, а также о влечении за пределы своего Я. И хотя Фихте отказывается рассуждать о его природе, мы можем видеть здесь исток поздних фихтевских построений о слиянии конечного Я с абсолютной божественной Жизнью. Но этот отказ продиктован уже не столько критицистским агностицизмом, сколько, наоборот, отказом от скептического умствования в пользу живого, внутреннего принятия голоса долга и совести с помощью особого духовного органа — веры (*Glaube*), которую философ понимает как «решение воли придавать значение знанию»⁶².

Источником же фихтевского утверждения о ложности истин, добытых исключительно знанием, без веры, притом что «чистое, вполне последовательное знание приводит только к признанию того, что мы ничего не можем знать», судя по всему, также являются построения Якоби о неминуемом нигилизме последовательной рационалистической системы⁶³.

Назначение человека и цель его существования — прислушиваться к голосу совести и следовать ему. Здесь Фихте раскрывает различие наукоучительной и обыденной установки: пусть даже другие люди — «продукт моей способности создавать представления», но именно совесть велит мне обращаться с ними как с существующими независимо от меня Другими. Она велит мне *верить* в их существование и в мою свободу и способность совершать моральные действия.

⁶¹ Фихте И.Г. Сочинения: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 152.

⁶² Там же. С. 157. Гюнтер Целлер в указанном сочинении (с. 35) сообщает, что в дальнейшем понятие веры у Фихте теряет важную концептуальную роль.

⁶³ Там же. С. 158.

Шагом к изменению мировоззрения оказывается и признание законом сверхчувственного мира и его жизненным принципом высшей, субстанционально понятой, абсолютно свободной воли, приходящей на смену моральному миропорядку⁶⁴. Эта Воля, понимаемая человеком как творец мира, есть связь с духовным миром, которая призывает нас к высшей реальности. Уже не в духе Канта, а в духе платонизма и мистицизма Фихте говорит о связи человека с Единым и соучастии в его бытии.

В «Назначении человека» даны наброски новой онтологии, уже далекой от критицизма. Поистине существует только высшая Воля (Wille) и Разум (Vernunft). Она создает человеческий внутренний мир и управляет им, то есть в конечном счете субъектом, полагающим не-Я, оказывается вовсе не конечное Я, а Бог (хотя термина Gott в «Назначении человека» нет). Мы же должны жить в гармонии с Ним, по совести, которая является дверью в божественную реальность⁶⁵. Он, то есть Воля, управляет нашей жизнью и смертью согласно собственному высшему промыслу.

В проникновенном художественном пассаже⁶⁶ Фихте фактически увязывает Волю с христианским Богом. Лучше всего ее понимает детская простота, она — сердцеведец и отец. Религиозность Фихте может быть названа мистической: его глубокое чувство обращено к сверхличностному, непостижимому, неопределимому и абсолютно трансцендентному.

Как мы видим, Фихте повторяет ряд идей, звучавших в «Апелляции», но даны они уже не в контексте оправдания и теоретического разъяснения, а в виде возвышенного, эмоционального, подлинно религиозного повествования. «Назначение человека» методологически двойственно: Фихте еще не готов окончательно расстаться с критицистским мировоззрением, но рефлексия уносит его за пределы кантианства. Теистическая критика Якоби (трезвого позднепросвещенческого реалиста, не имевшего отношения к мистике) будто бы запускает химическую реакцию в творчестве Фихте, превращающую этический сентиментализм в религиозный, а кантиански обоснованную картину мира в мистико-метафизическую.

Дальнейшие изменения фихтевского мировоззрения в 1800–1801 гг. можно проследить по переписке с Шеллингом. Так, в письме от 7 декабря 1800 г. Фихте отмечает, что его философии не хватает еще системы,

⁶⁴ Там же. С. 201–202.

⁶⁵ Там же. С. 207.

⁶⁶ Там же. С. 208–209.

описывающей умопостигаемый, духовный мир⁶⁷, сущность которого в летнем письме 1801 г. он объясняет как «всеобщее сознание, — основание очевидности сознания индивидуального, — последний и высший синтез разумных существ, реальное основание их разделения, идеальную всеобщую связь, то есть Бога... всеобщую живость, чистую прозрачность, свет...»⁶⁸.

В октябре 1801 г. Фихте впервые употребляет термин «Абсолютное». Дискутируя с Шеллингом, он соглашается с трактовкой Абсолютного, данной Шеллингом в «Изложении моей системы философии», и признается, что давно уже интуитивно пришел к принятию этого понятия⁶⁹.

В течение этого года Фихте, как и Шеллинг, окончательно переходит на иные теоретические позиции и начинает выстраивать монистическую систему, отталкивающуюся от Абсолютного, что испанский историк философии Х. Ривера де Росалес называет «философским духом эпохи». «Изложение наукоучения» 1801–1802 гг. уже представляет новую фихтевскую картину мира и оперирует новым понятийным рядом: Абсолютное (*das Absolute*), бытие (*Seyn*), знание (*Wissen*), видение (*Sehen*), рефлексия (*Reflexion*), яйность (*Ichheit*). Это — понятийный аппарат позднего, берлинского периода.

«Изложение наукоучения» фактически выстраивает первый вариант поздней философской теологии Фихте. Основная идея ее заключается в следующем: в непостижимом трансцендентном Абсолютном заключен «глаз», то есть яйность. Это — рефлексия, схватывающее себя самосознание, которое можно поэтому называть и видением.

Бытие знания раскалывается на множественность⁷⁰, то есть единое Абсолютное постигает себя во множественном, в мире. Хотя Фихте и стремится отграничить знание от Абсолютного⁷¹, тем не менее знание от него неотделимо. Их соотношение можно уподобить соотношению скрытого и манифестирующегося в мире Бога: если божественные глубины Абсолютного могут характеризоваться лишь апофатически, то о знании можно выстраивать спекулятивное учение. Знание — божественное самосознание, данное в мире и посредством мира, — и есть предмет наукоучения.

⁶⁷ Цит. по: *Rivera de Rosales J.* Op.cit. P. 141.

⁶⁸ *Ibid.* P. 143.

⁶⁹ *Ibid.* P. 144.

⁷⁰ *Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke.* Bd.2, Abth.1. Zur theoretischen Philosophie. Berlin, Weit&Comp, 1845. S. 32.

⁷¹ *Ibid.* S. 12–13, 27.

Краткие итоги

Таким образом, в период 1799–1801 гг. мировоззрение Фихте сильно изменяется. Процесс этой трансформации был запущен спором об атеизме и прозвучавшей в адрес философа критикой. 5 ноября 1799 г. он писал жене: «Работая над настоящим произведением, («Назначением человека». — В. З.), я глубже, чем когда-либо, заглянул в недра религии. Я не думаю, что когда-либо дошел бы до такого ясного понимания... без этого рокового спора и его дурных последствий»⁷².

Немецкий историк философии Ганс-Юрген Фервейен указывает и на внутринаукоучительные предпосылки смены мировоззрения. Так, ранняя фихтевская философия не разъясняла, почему абсолютное Я проявлялось в сознании только в виде Я и не-Я. Тем самым в воздухе повисало учение о долженствовании: как Я может объять не-Я и не совершает ли оно при этом сизифов труд? Кроме того, коль скоро абсолютная реальность существует и человеческий разум необходимо предпосылает ее, то каково их соотношение? Вне Абсолютного ничто быть не может, а если разум является акциденцией субстанциального Абсолютного, то как он может быть свободным? Положение как раз и спасает поздняя фихтевская концепция: Абсолютное свободно постигает себя, то есть полагает мир, который таким образом оказывается интегрированным в абсолютную реальность⁷³.

Сам Фихте не оставил систематического описания того, как менялись его взгляды. Мы прослеживаем это по письмам и текстам работ. Однако можно определенно сказать, что у этого изменения есть две взаимосвязанных фундаментальных причины: (1) шаткость и трудность практики личной моральной религии, не дающей ни картины мира, ни психологической опоры, ни философской теологии, и (2) теоретическая непроясненность и недовершенность как важнейших положений раннего наукоучения, так и основанного на них учения о религии. Они открыты для легкой критики извне и требуют концептуальной переработки изнутри. Конечно, неудача фихтевского проекта моральной религии не означает невозможности обосновать моральную религию вообще, но она хорошо обнаруживает слабые места такого мировоззренческого проекта.

⁷² Цит. по: *Verweyen H. Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks // Fichte-Studien, Bd.8. Religionsphilosophie. Amsterdam; Atlanta G. A., Editions Rodopi B. V., 1995. S. 208.*

⁷³ *Ibid.* S. 209.

Источники и литература

1. *Фихте И.Г.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993.
2. *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010.
3. *Шохин В.К.* «Философия религии»: становление авторефлексии // Философия религии: альманах. 2008–2009. М.: Языки славянской культуры, 2010. С. 16–38.
4. *Essen G., Danz Chr. (Hg.)* Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012.
5. *Fichte J.G.* Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd.2. Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1911.
6. *Fichte J.G.* Die Bestimmung des Menschen. Berlin, Vossische Buchhandlung, 1800.
7. *Jacobi an Fichte.* Hamburg, Friedrich Perthes, 1799.
8. *Johann Gottlieb Fichte's* Leben und literarischer Briefwechsel. Bd.2. Actenstücke und literarischer Briefwechsel. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1862.
9. *Johann Gottlieb Fichte's* Sämmtliche Werke. Bd.5, Abth.2. B. Zur Religionsphilosophie. Berlin, Weit&Comp, 1845.
10. *Johann Gottlieb Fichte's* Sämmtliche Werke. Bd.2, Abth.1. Zur theoretischen Philosophie. Berlin, Weit&Comp, 1845.
11. *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten.* Bd.8, Heft 1. Jena und Leipzig, C. E. Gabler, 1798.
12. *Rivera de Rosales J.* Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798–1802) // *Contrastes. Revista internacional de filosofía. Suplemento 19* (2014). P. 131–158.
13. *Schmid D.* Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie, 1810–1813. Berlin; New York, W. de Gruyter, 1995.
14. *Verweyen H.* Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks // *Fichte-Studien, Bd.8. Religionsphilosophie.* Amsterdam; Atlanta, GA, Editions Rodopi B. V., 1995. S. 193–224.
15. *Weischedel W.* Der Gott der Philosophen. Darmstadt, WBG, 1971.
16. *Zöllner G.* „Das Element aller Gewissheit“ – Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben // *Fichte-Studien, Bd.14. Fichte und Jacobi.* Amsterdam; Atlanta, GA, Editions Rodopi B. V., 1998. S. 21–41.

Vsevolod Zolotukhin. About J. G. Fichte's Looking for the Religious Worldview or the Failure to Theoretical Basing of the Moral Religion.

The paper is devoted to the explanation of J. G. Fichte's views on religion and "divine things" from 1798 to 1802. His interpretation of God as "moral governance of the world" caused misunderstanding of his philosophy by German intellectuals. Fichte was accused of being an atheist and felt himself forced to explain his thought in detail. The great influence on Fichte's position had F. H. Jacobi's theist criticism. It seems that this criticism launched the intellectual "chemical" reaction which transmuted Fichte's ethical sentimentalism into the religious, and the Kantian worldview into the mystical and metaphysical. The author concludes that the two main causes of Fichte's worldview change are 1) inner and outer difficulties of practising of personal moral religion which cannot give neither distinct philosophical and religious world outlook nor psychological support and 2) theoretical incompleteness of the main ideas of the Doctrine of Science and its theory of religion.

Keywords: J. G. Fichte, the Atheism Dispute, Doctrine of Science, philosophical theology, moral religion, moral governance of the world, F. H. Jacobi, sentiment, faith, reason.

Vsevolod Valeryevich Zolotukhin – Candidate of Philosophy, employee of Don Orthodox Seminary (vakis2011@gmail.com).