

Российская Академия Наук  
Институт философии

**В.В. Лазарев**

**Этическая мысль  
в Германии и России. Осмысление  
фихтеанства русскими философами  
конца XIX – начала XX века**

Москва  
2006

УДК 17.03  
ББК 87.7  
Л17

### **В авторской редакции**

#### **Рецензенты**

доктор филос. наук *В.Д. Губин*  
доктор филос. наук *В.А. Жучков*  
доктор филос. наук *А.А. Кравченко*

Л17 **Лазарев В.В.** Этическая мысль в Германии и России. Осмысление фихтеанства русскими философами конца XIX – начала XX века. – М., 2006. – 221 с.

Как и в двух изданных им ранее книгах об этических исканиях в Германии и России автор проводит систематическое сопоставление нравственно-религиозных установок в обеих странах. Раскрывается преимущественно конструктивное содержание фихтеанского учения, особенно позднего, и творческое его восприятие такими отечественными мыслителями как С.Булгаков, И.Ильин, С.Франк, Б.Выше-славцев, выразившими общую направленность: отстранить ошибочные тенденции этого учения, чтобы уяснить глубокую мысль, скрывающуюся за ними, и сомкнуть предельные напряжения этического идеализма немецкого философа с русской мыслью.

ISBN 5-9540-0043-3

© Лазарев В.В., 2006  
© ИФ РАН, 2006

## ВВЕДЕНИЕ

### Возросший интерес к Фихте

В деле изучения и критического осмысления философии Иоганна Готлиба Фихте в России конец XIX и особенно начало XX в. надо считать наиболее плодотворным периодом. Н.Ф.Федоров и В.С.Соловьев (первый в «Философии общего дела», второй — в «Кризисе западной философии») своими критическими экскурсами в философию немецкого классического идеализма, в частности в фихтеанское наукоучение, создали серьезную и значительную предпосылку для дальнейшего углубленного и полемического осмысления этой системы отечественными мыслителями.

И вот с 1905 г. один за другим выходят в свет переводы сочинений Фихте<sup>1</sup>, появляется перевод специально посвященного ему тома «Истории новой философии» Куно Фишера<sup>2</sup>; к столетию со дня смерти создателя наукоучения «Вопросы философии и психологии» готовят особый, посвященный ему выпуск журнала<sup>3</sup>, и тогда же, в 1914 г., появляется фундаментальное исследование Б.П.Вышеславцева «Этика Фихте»<sup>4</sup>.

В предисловии к переведенным в 1916 г. «Избранным произведениям» Фихте редактор тома Е.Н.Трубецкой пишет, что пришло время, понуждающее более, чем когда-либо, считаться с построениями этого философа и трудиться над разрешением поставленных им проблем. Несомненно, есть множество оснований для сосредоточения внимания на данном учении, и среди них — требование эпохи, выдвигающей «очередную задачу». Этим определяется значение учения Фихте и для немецкой жизни, где в конце XIX в. зарождается неофихтеанство (часто под именем неокантианства), и для нашей отечественной философии, когда в ней приобретает совершенно исключительный интерес вопрос о перенесении

акцента у самого Фихте с гносеологических проблем на этические, пафосом которых, т.е. моральным воодушевлением, пронизана, впрочем, вся его философия, что весьма созвучно и русской философии, нравственный характер которой составляет доминирующую ее черту.

## Этический характер философии Фихте

Круг научных ориентаций Фихте охватывал, в отличие от Канта, исключительно гуманитарную область. Бытие, которое он строит, имеет, по мнению Г.Ланца, исключительно этический характер; объектом человека он считает только человека; единственное бытие, которое он признаёт и понимает, есть бытие этического индивидуума и его социально-этических отношений; в конечном счете и абсолютное бытие всегда имеет для него этическое значение. «Все, что не относится к области этики и ее обоснования, кажется ему абсолютным ничтожеством, вообще «ничем»; так он и определяет природу, — как «ничто, изображенное как ничто»<sup>5</sup>. Этот взгляд на этическую направленность учения Фихте (но не на отношение его к природе) разделяет с Ланцем Б.П.Вышеславцев: «Идеализм Фихте есть **этический** идеализм, ибо весь мир для него концентрируется в этической идее, все задачи ведут к одной и решаются в одной — в бесконечной задаче истинно-доброго»<sup>6</sup>.

Вышеславцев придает этому взгляду большую отесанность, отмечая у Фихте вознесение им нравственного сознания «к той **высшей правде**, с вершины которой ясно видны ступени хозяйства, права и государства, лежащие у ее подножья»<sup>7</sup>. Эти ступени являются у него ступенями **конкретной** этики и не могут быть оторваны друг от друга, все существуют в живом сращении, а высшая ступень нравственности как конкретного общения индивидуальностей дает ему превосходство над кантовской этикой, в которой такая конкретизация не обозревается.

И.И.Лапшин прямо заявляет об этических стремлениях как коренном, определенно признаваемом самим Фихте источнике его философского творчества, ссылаясь на его слова о неотделимости моральной стороны личности от развиваемых ею взглядов: «Какую философию выбираешь, зависит от того, что ты за человек»<sup>8</sup>. В его глазах, продолжает Лапшин, познание так тесно сплетено с поступками, что отступление от норм поведения должно повлечь за собою и невозможность «закономерного познания». Фихте оказывается даже ригористичнее в отношении к моральному закону, чем Кант, ставивший познание в подчиненное отношение к категорическому императиву, но не отрицавший при этом возможности познания вне нравственности. «Фихте идет дальше и допускает самую возможность знания лишь под условием допущения нравственных норм»<sup>9</sup>.

### **Этический подход к мышлению**

Законным представляется вопрос, почему исполненная морального пафоса философия Фихте отправляется от далеких, казалось бы, от этики гносеологических и логических построений. В такой же мере справедливо было бы задаться вопросом, почему совершенно противоположное ему по духу направление философии Спинозы, обозначенное в главном его произведении как «Этика», находит выражение в геометрическом и логическом способе построения системы, и далеко не сразу, а только постепенно открываются в ней этические темы. Сходным образом обстояло дело и с учением Фихте. Только в обоих случаях приходится постигать развитие их систем не просто как переход от метафизических и теоретико-познавательных проблем к этическим, но как возвращение к глубинным и неточным интуициям, как вызволение к свету сознания подлинных и сокровенных начал философствования.

Погружавшийся, пожалуй, более других, в эту таинственную сферу мироощущения И.А.Ильин горячо возражал против расценивания обнаруживаемого уровня или состояния сознания как вне-научного. Научный энтузиазм содержит в качестве предпосылки и спутника такие требования теоретической совести, которые «во всей их чистоте и силе могут оказаться в душе исследователя единственной гарантией научного уровня»<sup>10</sup>. Ильин считает даже излишним обосновывать, что требования теоретической совести и вытекающее из них чувство ответственности должны лежать в основе всякого научного творчества.

Не только о философском знании вообще, но и о конкретных философах и специально о творце наукоучения он высказывает такие слова: «Философское познание требует высокой, **лично** взращиваемой и осуществляемой духовной культуры. И в этом деле необходима именно та неустанная **нравственная активность в познании**, которой учил Сократ и к которой взывал Фихте»<sup>11</sup>.

Вл.Соловьев, ставя в учении о единстве истины, добра и красоты на первое место учение о добре, даже и в теоретической философии постоянно отдавал приоритет этическим моментам перед теоретической истиной. В русле отечественной философской традиции он включал в мерило истины понятие добросовестности: «Настоящее философское мышление должно быть **добросовестным исканием истины до конца**... Поскольку нравственный элемент требуется самими логическими условиями мышления, он — не только может, но и должен быть положен в основу теоретической философии... Отказ от добросовестного искания истины до конца есть отказ от самой философии»<sup>12</sup>. Поэтому умственную деятельность надо подчинять нравственным требованиям.

Ясно, что сказанное об ученом должно быть с особою силой и значением отнесено к **философу**. Ибо ему, как никому, пристало осваивать научное содержание в контексте существенных связей истины, добра и красоты. В самом деле, философ, как говорит Ильин, берет на себя разрешение вопро-

са о том, что есть **истина**; он стоит перед лицом **добра**, испытывая его природу и раскрывая другим постигнутое; он имеет дело с **красотою**, исследуя ее сущность и пути к ее усмотрению и осуществлению<sup>13</sup>.

Все это имеет прямое отношение к истолкованию Фихте. Исходя из своего первоначального опыта философствования, немецкий мыслитель говорил сначала о субстанциальности субъекта, и только потом уже о «нравственном миропорядке» и его осуществлении (так же как размышление Спинозы о *natura naturans*, природе порождающей, раскрывало нравственный смысл его учения, глубинный и изначальный, не сразу обнаруживающийся). Для данного этапа исследования достаточно воспользоваться не всею триадой в полном ее объеме, а частью ее, диадой.

«Только совесть, — утверждает Фихте, — дает основу истине. То, что противоречит совести и возможности и решению следовать ей, то несомненно ложно»<sup>14</sup>. Совесть настоятельно напоминает нас в отношении к просветительскому требованию свободы мысли. Что может означать свободомыслие? Вольнодумство? Мыслить что захочу и как захочу? Или подчиняться блужданиям случайно залетевшей в голову мысли?<sup>15</sup>. Разве не важнее мыслить должное и мыслить как должно? Говоря, что думаешь, не следует ли при этом еще и думать, что говоришь?

У рассудка, говорит Фихте, имеется «высокое назначение», он дан нам «для великой цели», и ради нее мы должны его развивать. И это в нашей власти; «я знаю, что я вовсе не вынужден предоставлять моим мыслям слепо и бесцельно блуждать», «знаю, что не слепая необходимость навязывает мне определенную систему мышления и не пустая случайность, играющая моим мышлением»; «от меня зависит — лишиться ли благодаря умствованиям чутья истины, или же отдаться истине со смирением верующего». «Мое мировоззрение, характер развития моего рассудка так же, как и предметы, на которые он направлен — все это вполне зависит от меня самого»<sup>16</sup>.

Здесь рассудок, мышление — определенно предмет этического подхода, а не гносеологического. Фихте говорит об ответственности за свои мысли, за их направление, говорит об этическом видении и этической оценке мышления: «Правильный взгляд — заслуга; извращение моей познавательной способности, отсутствие мыслей, затемнение и заблуждение этой способности, неверие — проступок»<sup>17</sup>.

Как устремить мышление по верному пути? «Существует только один пункт, — отвечает Фихте, — на который я непрестанно должен направлять все мое размышление: как должен я поступать и как целесообразнее могу я выполнить это должное. Все мое мышление должно иметь отношение к моей деятельности, и должно признаваться, хотя и отдаленным, средством для этой цели, для деятельности; вне деятельности мышление только пустая бесцельная игра, потеря силы и времени, извращение благородной способности, данной мне для совершенно иной цели». И далее: «Если я буду искать только то, что я должен искать, то я найду; если только я буду спрашивать о том, о чем я должен спрашивать, то я получу ответ»<sup>18</sup>.

Фихте берется установить само наукоучение в этические рамки и выразить его в этическом измерении. Это интеллектуальное построение не стремится подменить саму жизнь, оно довольствуется отображением жизни — не всякой, а достодождной, той, которая заслуживает названия подлинной жизни, и в этом смысле положения наукоучения «не подходят к действительной жизни», т.е. к такой, которая несоразмерна **должному**. А должное, **долг** — центральное понятие этики Канта и наукоучения, ориентированного на этику. Наукоучение — «это, собственно говоря, только мысли о мыслях, которые имеешь или должен иметь, положения о положениях, которые должно освоить, изречение об изречениях, которые должно изречь для себя»<sup>19</sup>.

Давая науку о нравственности, эта философия не притязает на то, что сделать не может: она не может сделать человека добродетельным, так же как не может сделать его му-

дрым или благочестивым. Чтобы мысли о добродетели перешли в действительную добродетель, они должны быть сначала **пережиты**. Поэтому, хотя Фихте и требует, чтобы его философией обладал каждый, кто занимается наукой или имеет дело с воспитанием человечества, управлением народом или народным образованием, он против сведения образования и воспитания к просвещению одного только рассудка: хорошие рассуждения о долге не заменят выполнение долга. Да и наукоучение – это только идейная основа «правильной жизни» и нравственной деятельности, ведь целью является жизнь, а не «спекуляция» (умозрение), эта последняя есть только средство.

После столь же резкого разгораживания науки о нравственности и конкретной жизни Вл.Соловьев, однако, тут же смягчал их разведенность. В предисловии ко второму изданию «Оправдания добра» он отстранял нравственную философию «от всякого руководства частными лицами через установление каких-нибудь внешних и безусловно определенных правил поведения». Проповедовать добродетель и обличать порок – для простого смертного это занятие «не только праздное, но и безнравственное», потому что оно предполагает «несправедливое и горделивое притязание быть лучше других». Если в этой книге, продолжает Соловьев, покажется что-либо похожее на такую «мораль», то пусть это будет отнесено к случайной оговорке. Но тут же он добавляет, что сам же во время писания книги «иногда испытывал от нее нравственную пользу», и надеется, что его труд «не останется вовсе бесполезным и для читателей». Мы увидим, что и Фихте делал в том же направлении поправку в пользу своего наукоучения, и с горделивыми притязаниями на значительно большую его роль, нежели быть «отражением» и «средством».

Теоретик государства и права Б.Н.Чичерин в своей «Истории политических учений» указал не просто на этический смысл фихтевского учения, но **этикоцентрический**, и потому «односторонний» характер его. Особенно относил он это к

позднейшему учению немецкого философа, которое наш критик, по-видимому, готов был упрекнуть аж в **этическом абсолютизме**<sup>20</sup>.

Поскольку в других случаях очень часто подвергают нареканиям в том же самом и русскую мысль, то следовало бы при этом уяснить, что, собственно, имеется в виду. Ведь подход *sub specie aeternitatis* в этике, как и в метафизике, и в эстетике и т.д., не есть абсолютизация, — Абсолют не подменяется, он остается сам по себе. Ни добро, ни истина, ни красота, рассматриваемые «под формой вечности», как они есть в Абсолюте, не ставятся тем самым на его место, не заменяют его собою, Абсолют остается Абсолютом. Если есть абсолютные нравственные требования, то они таковы не сами по себе, а в силу обоснования их в самом Абсолюте, в силу причастности ему. Нет этой причастности — и категорический императив Канта либо сам становится Абсолютом (возводится из категорического, строгого, в безусловный ничем и, далее, в «абсолютный»), либо бессильно повисает в воздухе: нет веры в Абсолют — действительными становятся и безусловные повеления и категорические запреты, разрушается мораль, вырождаясь в пустое доброхотство, лишь субъективное и легко переходящее в ханжество и лицемерие, дерзко отбрасываемое затем как ненужная маска воинствующим имморализмом: «нет Бога» — значит «все дозволено». Категорический императив неспроста вызывал в России недоумение и настроенность<sup>21</sup>.

### **Внутренняя реакция на существующее и выход из субъективизма**

Фихте развивал свое учение в условиях глубокого духовного разрыва западного человека с нравственной общностью, с общинным сознанием, с ценностями традиционного быта, — они уже переставали почитаться за ценности, пред-

ставлялись обузой для нового, индивидуалистического сознания, — от них оно вовсе отрешается, меняя прежние положительные оценки на отрицательные, плюсы на минусы и минусы на плюсы. На взгляд Фихте, это было проявлением духа времени, характерной чертой эпохи.

В «Основных чертах современной эпохи» (1806 г.) он относил свое время к «эпохе освобождения», освобождения и от внешнего авторитета, и от «господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме»; это — эпоха абсолютного равнодушия ко всякой истине, эпоха «полной разнузданности», игнорирующей какое бы то ни было руководство, — «состояние законченной греховности». Это — «эпоха пустой свободы», в ней жизнь индивидов как таковых определяется природным влечением к самосохранению и собственному благополучию.

Едва ли подозревая, что с не меньшим правом и внушительным успехом добиваться чести присвоения подобного букета особенностей станут другие времена, Фихте продолжает характеризовать эпоху в целом: «В области нравственности она признает за единственную добродетель преследование собственной пользы, и самое большее, что она к этому добавляет (отчасти видимости ради, отчасти же по непоследовательности), это — деятельность в пользу других, разумеется, когда это не противоречит нашей собственной выгоде, а единственным пороком она объявляет упущение собственной выгоды. Она будет утверждать и — ко всякому возможному поступку ей не трудно будет доказывать, что так действительно думали и действовали все люди, когда-либо жившие и живущие теперь, и что в человеке вообще нет иных побуждений, кроме своекорыстных; при этом она будет сожалеть о тех, которые предполагают в человеке еще что-нибудь другое, как о жалких глупцах, не знающих еще мира и людей»<sup>22</sup>.

Жизнь в единстве с родом и эгоизм подвергаются переоценке. Нравственное учение этой эпохи всюду «представляет предмет в противоположном истине виде и делает един-

ственной добродетелью то, что в действительности есть единственный порок, а единственным пороком — то, что на самом деле есть единственная добродетель»<sup>23</sup>. И далее у Фихте эта эпоха изображается «высокомерно взирающей сверху вниз на тех, кто, грезя о добродетели, упускает наслаждения, и довольною тем, что сама она — выше таких вещей и не позволяет навязывать себе ничего в этом роде... И самое высокое и утонченное, что в конце концов ощущает тот, кто старательно заботился о своей выгоде и отстоял ее, несмотря на множество препятствий, есть восторг по поводу собственной пронырливости»<sup>24</sup>.

Комментарии ко всему этому были бы излишни — и во времена чтения немецким философом лекций, из которых приведены выдержки; и во времена «Вех», когда наши отечественные мыслители, ошарашенные падением нравов среди интеллигенции, неспроста обратили взоры к Фихте; и в нынешнее время, когда беспредел празднует свой ведовский шабаш, свою презентацию.

Похоже, что своим наукоучением Фихте стремился обосновать и утвердить в тех условиях Германии (и шире: для всего западноевропейского общества) этический настрой сначала хотя бы в индивидуалистической **форме**, ибо мораль, хоть какая, даже в таком подорванном виде, даже болезненно извращенная, все же мораль, а не отсутствие ее, не полный упадок и деградация<sup>25</sup>.

Когда мир общности, общий нам всем мир уходит или теряется из виду, дух обращает взор на себя, углубляется в субъективный мир. Фихте откликается на этот процесс и выражает его философией самосознания, принципом я. Наукоучение не только провозглашает себя теоретическим обоснованием практической философии, философии свободы (прежде всего моральной), но и стремится реализовать себя в этической практике, а практика эта подразумевается в первом периоде фихтевского философствования как индивидуалистическая и субъективистская: никаких «внешних» источников, ничего приводящего! Всё только «из себя».

«Кто в своем мышлении совершенно оторвался от всякого чуждого влияния и в этом отношении вновь создал самого себя из самого себя, тот, без сомнения, не будет извлекать максимы поведения оттуда, откуда он отказался извлечь максимы знания. Он, без сомнения, не будет больше допускать, чтобы его отношения, касающиеся счастья и несчастья, чести и позора, создавались под невидимым влиянием мирового целого и не допустит увлечь себя тайным течением его; но он будет двигаться сам и на собственной почве искать и порождать основные импульсы этого движения»<sup>26</sup>.

Здесь «свое» — это «свое» замкнутого в себе, уединенного индивида, отрешенного от природного и человеческого мира. В данной связи Н.Ф.Федоров не без основания помещает Фихтево наукоучение в ту традицию, в которой индивидуальное самосознание лишь замыкается в себе и отгораживается от всего мира: **«Познай самого себя»** (не верь, следовательно, отцам, т.е. преданию, не верь свидетельству других, или братьев, знай только себя, говорит демон (Дельфийский или Сократов). **«Познаю, следовательно существую»**, — отвечает Картезий, т.е., поясняет Фихте; **«Я познающее и есть существующее; все же прочее есть лишь познаваемое, т.е. лишь мысленное, следовательно, несуществующее»**. Итак, **«Возлюби себя всею душою твою, всем сердцем твоим»**, — заключает Штирнер и Ницше, т.е. **найди в себе себя, будь единственным и ничего, кроме себя, не признавай»**<sup>27</sup>. Наукоучение, по крайней мере как оно представлено в первой его системе, не может не создать впечатления, что это индивидуалистическое и субъективистское построение. И в самом деле: «Обратись к себе самому, — призывает Фихте, — отвори свой взор от всего, тебя окружающего, направь его на твой внутренний мир — вот первое требование, предъявляемое философом к своему ученику. Здесь речь идет не о том, что вне тебя, но только о тебе самом»<sup>28</sup>.

Только после мировоззренческого кризиса 1800 г., когда Фихте пришел к окончательным неумолимым выводам из принятого им направления мысли, когда в принципе исчер-

пал индивидуалистическую точку зрения, довел ее до полемически заостренных против нее же и оспаривающих ее антитезисов, от этого вот предельно напряженного состояния сознания началось у философа благостное возвращение, приближение к более изначальной, подлинной его исходной точке, к общинному мышлению, которое должно было стать и завершением, возвращением на круги своя. Так, подобно блудному сыну, блудная мысль возвращается в родные пенаты.

Очень верно подмечено Пиамой Гайденок, что весьма существенной в развитии наукоучения оказалась для Фихте критика со стороны тех, кто сам сначала подвизался в русле его идей и кто поэтому переистолковывал (как Фр. Шлегель) или критиковал его философию «изнутри», исходя из ее же принципа. В Германии это были прежде всего Шлейермахер и Шеллинг<sup>29</sup>. Русские мыслители, имея свои принципы философствования и свою мировоззренческую традицию, смогли подойти к фихтеанским построениям изнутри и при этом не только критиковали, но оказались способны возвысить точку зрения самого Фихте (не без наличия наметок, запросов и оснований к тому в его учении) и дать ей дальнейшее плодотворное развитие. Об этом и пойдет речь в данном исследовании.

## ГЛАВА I МНОГОПЛАНОВЫЕ ПОДХОДЫ

### Первая система наукоучения: подмосток или препятствие ко второй?

1800 год в развитии фихтевского мировоззрения неспроста обозначен исследователями (в частности, Л.М.Лопатыным, С.Н.Булгаковым, В.П.Вышеславцевым) как **переломный**. В этом году наряду с «Назначением человека» Фихте пишет «Ясное, как солнце...». Здесь ясно видно еще умонастроение первого периода, сквозь новый взгляд еще просвечивают и выпячиваются острые углы субъективного идеализма и индивидуализма. Фихте еще хочет, чтобы всякая целостность строилась и вращивалась не просто из самой себя, но из отгороженности от всего, из уединенности, из узко понятой самости. Нечего искать сознания до сознания. Нет вселенной до вселенной. Ничто действительно целое и самостоятельное не формируется из «другого», от которого как раз и надо отрешиться, абстрагироваться, отмежеваться. От прошлого (от традиции), от авторитетов (религиозных, просветительских) надо отказаться как от внешнего, чуждого себе, нарушающего внутреннюю интегрированность и порождающего неуверенность в себе, сомнения, раздвоенность души.

Ясно, как солнце, освещает Фихте сущность этого своего воззрения: людям надо решиться доверять своим глазам, а между тем они осведомляются у своих соседей и у предков о том, что же они сами, собственно говоря, видят, и благодаря этому их недоверию к самим себе увековечиваются за-

блуждения. Наукоучение же освобождает от этого недоверия к самому себе. «Благодаря наукоучению ум человека приходит в себя и к себе самому и покоится отныне на самом себе, отказывается от всякой чужой помощи и овладевает полностью самим собой, подобно тому как танцор владеет своими ногами или борец своими руками»<sup>30</sup>.

К сожалению, первая система наукоучения Фихте (1794 г.) зачастую служила для исследователей не столько подмостками, сколько препятствием углублению во вторую его систему (наукоучение 1804 г.), исправлявшую огрехи (субъективизма и индивидуализма) первой и по этическому своему содержанию более насыщенную и конкретную, чем та, ранняя. Критика первой системы наукоучения (Шеллингом, Гегелем, потом марксизмом) была справедливой и основательной, но по существу не выходила за рамки критики субъективизма, этого — при всей его мудрености — поверхностного пласта фихтеанства, и относила позднейшую его систему скорее к отступлению от первой, чем к развитию в более высокую.

«Но Фихте, — возражает его критикам Вышеславцев, — начал борьбу с субъективизмом еще в первом наукоучении и блестяще завершил его преодоление в наукоучениях 1801 и 1804 года. Стремлений освободиться от субъективизма, заложенных еще в первом наукоучении, Шеллинг не заметил, а наукоучение 1801 и 1804 г. он не читал... Только потому переход от первого наукоучения к идеям, развитым в «Anweisung zum seligen Leben» 1806 г. («Наставление к блаженной жизни». Лекции, изданные в 1809 г. — В.Л.), мог ему казаться не имманентным развитием, а странным скачком, заимствованием чужих точек зрения»<sup>31</sup>.

Обычно наукоучение 1794 г. считают оплотом субъективного идеализма, и так оно излагается почти во всех историях философии. Однако уже в нем Вышеславцев замечает постоянное стремление Фихте отмежеваться от субъективного идеализма, который он противопоставлял как догматический идеализм догматическому реализму. Он настаивал, что

в объяснении познания и действия нельзя начинать ни с объекта, ни с субъекта, а только с акта противопоставления их: это и будет критический идеализм. Такое решение прошло для исследователей незамеченным. Более того. Наукоучение 1804 г., где у Фихте содержится действительное, выражаемое термином идеал-реализм (или реал-идеализм) преодоление субъективизма и идеализма, осталось, по свидетельству Вышеславцева, «непонятым и неоцененным, равно как и вообще второй период его философии (а следовательно, и самое важное в его системе: преодоление идеализма)»<sup>32</sup>. Задачу философии Фихте видит в том, чтобы свести противоположность субъекта и объекта к **абсолютному единству**, и наукоучение 1804 г. полагает Абсолютное не в **вещи** и не в субъективном знании, а в единстве того и другого.

Б.Н.Чичерин еще раньше Вышеславцева, в «Истории политических учений» (1874—1877 гг.), обозначил вехи, послужившие надежными ориентирами в деле освоения фихтеанства в рассматриваемый период его развития, в продвижении к все более адекватному его постижению. От первого периода в развитии своего учения Фихте перешел ко второму, совершенно отрешившись от индивидуалистической точки зрения и став «на чисто нравственную почву»; вместе с тем от субъективного идеализма он перешел к объективизму.

Правота против субъективизма (действительно подхваченного некоторыми позднейшими, не одними только чисто философскими течениями, апеллировавшими к Фихте) не была правотой против Фихте. Свой имидж наукоучения критика приравнивала к «существенному содержанию» этого учения в целом и в нападках на Фихте, что называется, ломилась в открытую дверь.

Удручающим обстоятельством для самого Фихте было то, что его система с самого начала оказалась понята превратно, принята за стремление весь мир выудить из человеческого **я**, или из его отвлеченно взятой кожуры, и таким образом совершенно обесмыслена в глазах его создателя, хотевшего сказать совсем иное. И особенно ужасно для Фих-

те было то, что даже наиболее близкие ему по духу мыслители (Шеллинг, Гегель) сделались, по словам Яковенко, жертвами того же самого недоразумения. Вторая система наукоучения оказалась не заслуженно преданной забвению, между тем как она, — это стал убедительно доказывать Вышеславцев, — бесконечно глубже и мощнее первой.

### **Проникновение в изначальную установку наукоучения и переживание ее очевидности**

Проникновение в позднейшее творчество немецкого философа и вдумчивое осмысление его позволяет русскому исследователю настаивать, что в области этики Фихте глубже, фундаментальнее и современнее Канта, что он не превзойден ни Шеллингом, ни Гегелем в этой сфере, составляющей его родную стихию, что «из классиков немецкого идеализма он дал больше всего для построения этической системы, могущей властвовать над настоящим и будущим»<sup>33</sup>.

Этим, говоря вкратце, и объясняется пристальное внимание именно к фихтевской этике. Вышеславцев берется подойти к вопросу с точки зрения «самого широкого и самого современного понимания системы Фихте», отстранить все ошибочные течения этой системы, чтобы уяснить глубокую мысль, скрывающуюся за ними. Он стремится сомкнуть предельные напряжения этического идеализма Фихте (например, его «конкретный идеализм») с русской мыслью (Вл. Соловьева, С.Н.Трубецкого). Исследователь продолжает уже давно усиливавшуюся тенденцию в подходе отечественных мыслителей к фихтеанству: сосредоточение на этической проблематике. Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев, Л.М.Лопатин еще заняты преимущественно критикой **гносеологии** Фихте. Но Федоров уже ведет эту критику определенно с этической позиции, преобразуя абстрактное (каким оно выглядит в первой системе наукоучения) отношение «**я — не-я**» в свойское «**я — ты**» (возводимое ими за-

тем в «я — мы»), и далее до отношения общинности и соборности. Эту линию продолжают затем Н.Булгаков и вслед за ним С.Л.Франк. Вл.Соловьев еще раньше принимался за поднятую у Фихте проблему множественности, свободного единства, нравственной общности.

Ряду русских мыслителей собственно этическую проблематику приходится прямо-таки вылущивать из этого учения и воссоздавать. Пожалуй, наиболее тщательно и всесторонне это проделано в работе Вышеславцева «Этика Фихте». О трудностях подобного реконструирования не до конца проясненных самим Фихте мыслей верно замечает И.А.Ильин, собственное продвижение которого от педантично-геллертерского анализа гносеологической проблематики Фихте в статье 1912 г. к проблематике нравственной — в следующей, ему же посвященной статье 1914 г., также весьма симптоматично. Ильин объясняет непонятость Фихте современниками в его опытах создать нечто вроде «религии совести» склонностью немецкого мыслителя к логическому созиданию, в силу чего порождалась видимость, будто Фихте непременно стремится упрятать живую совесть в непроходимом лесу метафизических хитросплетений.

Но извлечь искомое из этих метафизических хитросплетений все же можно. Да и сам Фихте ориентирует себя на то, чтобы как-то постичь в себе собственную **изначальную** интуицию, выявить для себя свою установку сознания, понять себя в корне, стараясь охватить свою науку в ее «первоисточнике», уловить не одну только внешнюю систематическую форму, но самую **суть знания**, на которой «только и основывается то, что имеет место: знание, убеждение, непоколебимость сознания»<sup>34</sup>. Он считал, что твердое убеждение дается не теоретическим доказательством (поскольку в нем процесс обоснования уходит в бесконечность), а непосредственным чувством. Нравственной очевидностью. Совестью.

И.Ильин постоянно подчеркивал и практиковал собственную установку: основывать знание «на действительно воспринимающем переживании» исследуемого предмета,

будь этим предметом вера, художественное произведение, моральная ценность или некоторая изначальная интуиция в создании философского учения. Когда в переводе С.Л.Франка вышли «Речи о религии» Д.Ф.Шлейермахера (1911 г.), Ильин отозвался об этой книге (в 1912 г.) статьей, в которой настаивал: «Каждое познание, каждое научное утверждение опирается в сущности на некоторое переживание очевидности»; **очевидность** — это для Ильина «самая основная и глубокая проблема и идея»<sup>35</sup>. С таким настроем он принимался размышлять и о Фихте, и о Шлейермахере, и о Гегеле. А одна из последних его работ носит название «Путь к очевидности» и прямо посвящена выработке нами, воспитанию в себе «акта очевидности».

### Личное убеждение творца и его система

Б.Яковенко попытался подойти к пониманию наукоучения от личностной установки ее творца, памятуя, что для Фихте, как он сам заявляет, его философская система сращена с внутренним его душевным складом, что она — не мертвый скарб, который можно по произволу либо выбросить, либо оставить, но проникнута духом ее творца<sup>36</sup>.

Из такого проникновенного подхода Яковенко вынес для себя нечто исповедально «чрезвычайно близкое и знакомое»: «Да, мы знаем, хорошо знаем то, что раскрыл в своей философии Фихте! Да, его мысль уже гласила устами Сократа, рекшего: «познай самого себя», и она же объяла когда-то весь мир и проникает теперь нас, благодаря великой нравственно-религиозной проповеди Христа!.. Ибо, действительно, Фихте дал философски-систематическое изложение тому, что у Сократа и переживалось и было дано в виде философского диалога, философской майевтики, а у Христа вылилось в проповедь действенного преобразования души человека и человечества. **Наукоучение Фихте есть метафизическая разработка христианского убеждения в действенности**

**истины и в истинности подлинного действия».** В этом «подлинно-спекулятивном обосновании» христианской идеи Яковенко усматривает то «великое значение», в котором наукоучение «не было до сих пор постигнуто, в котором достигнуто должно быть и в котором теперь через сто лет после смерти великого философа» как бы во исполнение его собственных слов, оно, по-видимому, начинает постигаться»<sup>37</sup>.

Сквозь сухие умозрительные конструкции фихтевских построений Яковенко прозревает жизненную и духовно преобразующую направленность наукоучения. Оно служит преодолению и преобразению не соответствующих внутренней сущности жизни, внешних ее форм. **«Через наукоучение должна впервые раскрыться и стать возможна настоящая жизнь, жизнь свободная и разумная»**<sup>38</sup>. Наукоучение для самого Фихте никоим образом не сухая спекуляция, оно все-таки чему-то научает и само действует, а не только «отражает», оно есть «преобразование, возрождение и обновление духа в его наиглубочайших корнях, установление некоторого «нового мира во времени». Оно «создает новое бытие». И наукоучение представляется Яковенко не только учением о знании, но одновременно и учением о жизни, учением о блаженстве и учением о мудрости.

Во второй период своего философствования Фихте с особенной настойчивостью подчеркивает непосредственность жизни, веры, фактов познания и, с другой стороны, опосредованность рефлексии (имея в виду критицизм), ее вторичность и производность. Происходит заметное смещение в проблематике спора о «догматизме и критицизме», наводящее С.Н.Булгакова на мысль, что всякий акт знания как акт жизни отличается «догматичностью», т.е. непосредственностью, чуждой критической рефлексии (которая приходит позже). «Такою же, а не иною» видится ему даже «Критика чистого разума» при ее зарождении в уме Канта, прежде чем она интеллектуально оформилась и «сделалась оселком для точения зубов критических мыслителей»<sup>39</sup>.

## Мирозерцание и логика системы

Отношение русских философов к субъективизму в целом всегда было отрицательным. Но не таково их отношение к проблеме субъективности, личности, самосознания и самоопределения, индивидуальной свободы, дерзаний воли, творческого самовыражения. Исследованию этого явления посвящена недавно вышедшая под редакцией и с участием Владимира Федоровича Пустарнакова объемистая книга коллектива авторов «Философия Фихте в России» (СПб., 2000). К сожалению, из круга мыслителей конца XIX – начала XX в. по существу выпала в этом труде фигура С.Н.Булгакова. В моей работе будет как раз уместно восполнить этот пробел.

В ранний период философского развития у Булгакова видна симпатия к фихтевской философии свободы и готовность найти в ней опору (критическое отношение явится позднее). В одном из ранних произведений («Основные проблемы теории прогресса», 1902 г.) он пишет: «Свободное развитие личности как идеал общественного развития есть основная и общая тема всей классической немецкой философии; с наибольшей силой она выражена у Фихте. Мы думаем, что идеал этот в настоящее время должен иметь значение нравственной аксиомы. Он есть лишь выражение другими словами основной мысли этики Канта об автономности нравственной жизни, о самозаконности воли в выборе добра и зла»<sup>40</sup>.

В той же работе Булгаков тезисно предreshал задачу синтеза свободы и необходимости, исходя, с одной стороны, из фихтевского понимания свободы и, с другой, из философии всеединства Вл. Соловьева, в особенности из его идеи богочеловечества, полагая, что идеи необходимости и свободы равно дороги и необходимы для жизни, и ни от одной из них практическое сознание не может отказаться без существенного урона. Спустя почти два десятилетия Булгаков публикует основательное и глубокомысленное исследование «Трагедия философии» (1921 г.), в немалой мере посвященное критике принципов фихтевского наукоучения.

В первых же основоположениях наукоучения, похваляющегося своей строгой логичностью в дедуцировании всего *из единого принципа*, из **Я**, Булгаков выявляет серьезнейшие логические нестроения, которые заключаются в следующем. Если **Я** есть все и вне **Я** нет ничего, то (по аналогии с Парменидовым **бытием**) есть только **Я**, а **не-Я** нет. **Не-Я** — лишь тьма крошечная, абсолютная метафизическая пустота. Если **Я** есть Абсолютное, то как возможно, как мыслимо и дедуцируемо ли **не-Я**? Допущение **не-Я**, говорит Булгаков, в таком контексте понимания есть либо нелепость, либо замаскированное отпадение от принципа *Ich-Philosophie*, и приходится признать, что фихтевский путь от **Я** к **не-Я** «на самом деле непреходим», как и от **Я** к единичному **я**. Многими исследователями отмечалось и раньше, что «переход» к **я** эмпирическому осуществляется у Фихте подменой, — актом трудноуловимым, поскольку в немецком языке большое и малое **я** пишутся с заглавной буквы.

Появление в системе наряду с абсолютным **Я** еще другого, не-абсолютного **я**, неправомерно и логически противоречиво, если учесть, что абсолютному **Я** не может быть ничего ни рядопоставлено, ни противопоставлено. Ясно, что вводимое противоположение субъекту объекта, или природы в самом скудном ее определении, в виде не-я, может касаться не абсолютного **Я**, а только **я** относительного. Но появление его (собственно эмпирического субъекта, настоящего героя наукоучения) как раз и оказывается проблематичным для Фихтевой системы.

Это верное критическое замечание принадлежит И.А.Ильину, высказано оно в этюде «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего (1912 г.)», опубликованном в год издания «Философии хозяйства», где Булгаков вплотную подступил к фихтеанским проблемам. Воспользовавшись этим наблюдением Ильина в своей последующей обстоятельной критике Фихте, развернутой в «Трагедии философии», Булгаков прокомментировал указанный факт нестроения в наукоучении, это таинственное «нисхождение» или «опущение»

ние» до более низкого понятия в абсолютном **Я**, как «метафизическую катастрофу, совершенно разрывающую Фихтевскую систему»<sup>41</sup>.

Попытка проторить встречный путь — к абсолютному **Я**, отправляясь от **я** относительного, наталкивается на столь же непреодолимые препятствия. Ибо если реально существует только относительное **я**, отнесенное к **не-я**, а абсолютное **Я** не есть, не существует, находится за порогом действительного бытия или по меньшей мере не «выведено», не дедуцировано из этого **я**, то каким образом относительное **я** может быть ликом абсолютного? Оно само водружается на место абсолютного. Выражая этот акт для большей ясности теологически, Булгаков указывает на такую степень изглаживания у Фихте грани между образом и Первообразом, созданием и Творцом, что человек в своем сознании, в **я**, взятом в наибольшей напряженности, становится равным Богу, т.е. приходит к «чисто люциферическому» сознанию.

Вопреки воле создателя Ich-Philosophie именно логика самой системы неумолимо склоняла к столь отчаянному выводу. Исходя из строения системы, Булгаков осуществляет в дальнейшем, в «Трагедии философии», критику наукоучения изнутри, доводя до логического конца сам принцип **Я**, чтобы, выявив его изначальную недостаточность, включить в качестве уже исправленного момента в более объемлющее и духовно жизненное философское построение. Этому будет посвящена вторая глава, из которой станет видно, что отношение Булгакова к Фихте не исчерпывается критикой, но здесь важно отметить **имманентность** его критического подхода к фихтевскому построению системы, он показывает несостоятельность применения метода логической дедукции как универсального, отвергает мнимое соответствие этого метода разворачиванию идеи, заложенной в основе наукоучения. Так тот, кто, по выражению И. Ильина, «созерцательно продумал» установленные Спинозой первоначальные

определения его «Этики», никогда не примет геометрический способ изложения за подлинный познавательный метод великого «рационалиста».

Расставляя акценты в отношениях русских мыслителей к учению Фихте, можно сказать, что подход И.Ильина имманентен внутреннему чувствованию Фихте, подход Б.Яковенко — личности его, а подход Б.Вышеславцева и С.Булгакова имманентен мысли немецкого философа. Что не имманентно самому построению, наукоучения, в особенности его этическому содержанию, так это, по Вышеславцеву, прежде всего схоластическая, устаревшая и часто просто неудачная форма «дедукции», освобождение от которой только и может сохранить жизненность и ценность для настоящего и будущего философии. Вышеславцев понимает наукоучение как посланную нам по почте эпох весомую и ценную историческую посылку, которую надо распечатать, вскрыть, выбросить в мусорную корзину сослужившую свою службу упаковку, которая хороша была для транспортировки, но не для нашего пользования, извлечь дары философа и расставить их — не так, как они уложены, а в ином порядке, приличествующем жилищу, в которое они приняты, включить их в новое расположение, в новую систему ценностей, кое-что, может быть, изменив и подправив в ней, и в них.

Оценивающий взгляд «со стороны» (из России) как и взгляд пост фактум (в самой Германии) на наукоучение, пожалуй, не учитывает, что схоластическая форма во времена Фихте была в условиях Германии того времени и для миро-созерцания самого Фихте не внешней (как и для «Этики» Спинозы — «геометрическая» форма построения его системы), а внутренне свойственной учению, необходимой формой, в исторически данный период развития культуры облекающей во временную оболочку глубокое и истинное содержание. И этим объясняется живучесть Фихтевой философии. К ней, несмотря на многократную подверженность разру-

шительной критике, приходилось снова и снова обращаться и почерпать из нее положительный смысл, оформляя и развивая его уже не по-фихтевски.

## **О полагании совести в основу миропонимания**

Пока одни исследователи продолжают устранять ошибки и расчищать разного рода привнесения и наслоения, прикрывающие и затемняющие путь к сердцевине фихтеанства, к истинному его смыслу, другие, не дожидаясь завершения этой работы, сразу же приступают к разработке уже обнаруженных в учении Фихте жизненных и животворных идей, в уверенности, что поток развития мысли «смоет до конца все, что было временного в его создании»<sup>42</sup>. Если Вышеславцев достигает самой сердцевины фихтевского мирочувствования многотрудными усилиями по расчистке наносного, запутанного, противоречивого содержания на путях методичного рационального анализа и постепенного проникновения в питаемые родники, питающие творчество немецкого мыслителя, то И. Ильин приходит к такому же результату как бы с первого же приступа.

Ильин известен своими успешными и плодотворными попытками постичь философию Гегеля из некоторого рода изначальной интуиции, заложенной в основе гегелевского системосозидания. Но этот подход он применил сначала к изучению Фихте. В статье «Философия Фихте как религия совести» (1914 г.) он выражает уверенность, что «В основе всякой истинной философии лежит некоторый непосредственный духовный опыт, связующий ее с подлинной предметной областью и содержательно питающий ее корни»<sup>43</sup>. А в еще более ранней статье 1912 г., также посвященной Фихте, он писал о необходимости надлежащего чутья, интуиции для проникновения в ту или иную систему: «Для понимания наукоучения, как и вообще классических философских произведений прошлого, необходимо выработать особое, при-

способленное к существовавшей тогда атмосфере философских исканий **чувство**, которое только и может помочь целостному восприятию учения»<sup>44</sup>.

Кто заводил знакомство с учением Фихте сначала по учебникам или курсам истории философии, будет немало удивлен смелостью полагания **совести** в основу его миропонимания, в сам корень его познавательной способности, его абстрактных размышлений и логических выкладок. А Ильин настаивает: «Именно совесть есть тот божественный голос, реальная сила которого потрясла душу Фихте и содержание которого раскрыло ему сущность человека и мира»<sup>45</sup>. У Фихте и в самом деле можно найти прочную изначальную этическую установку сознания, непреклонный, неколебимый настрой души. «Голос из глубины моего существа, — исповедуется он, — которому я верю и ради которого я верю во все другое, во что я верю, повелевает мне действовать не только вообще. Последнее невозможно»<sup>46</sup>.

Вера в непреложную реальность, т.е. в непремennую реализованность вполне определенного правого и властного веления совести, у философа подстать религиозной вере: «Этот голос моей совести повелевает мне в каждой стадии моего существования, как именно я должен поступать в этой стадии и чего я должен избегать; он сопровождает меня во всех обстоятельствах моей жизни и высказывает одобрение моим действиям. Он непосредственно создает во мне убеждение и с непреодолимой силой вырывает у меня согласие своему мнению; невозможно с ним бороться. Прислушиваться к нему честно и свободно, без страха и умствований повиноваться ему — вот мое единственное назначение, вот в чем вся цель моего существования... Я не могу не признавать реальности, которую эти веления совести создают, не отрицая в то же время своего назначения. То, что я должен повиноваться этому голосу, непосредственно истинно, без всяких дальнейших исследований и обоснований; это истинное изначальное основание всякой другой истины и достоверности»<sup>47</sup>.

Примечательна и другого рода конкретизация (по сравнению с абстрактным категорическим императивом Канта) или, скажем по-другому, преломление и актуализация этического учения Фихте, сопутствовавшая, может быть не случайно, кануну и началу войны Германии, отстаивающей свою независимость, против наполеоновских войск. Горечь поражений кое-что модифицирует и выводит на передний план в воззрениях философа. Он испытывает жгучую жажду завещанного Кантом «внутреннего переворота», нравственного возрождения не только для себя и для отдельных личностей, но и для измельчавшего, погрязшего в эгоизме современного ему немецкого общества. И.И. Лапшин отмечает в Фихте — и это характерная для русской мысли чувствительность к нравственным аспектам изучаемого мировоззрения — зов и даже принятие в обязанность «пробуждать в других добрым примером идею долга и нравственное самосознание», и притом в отношении не только к отдельным лицам, но и к обществу. **Совесть** приобретает уже не только индивидуальный, но также и ярко выраженный общественный и исторически конкретный характер, диктует, что именно надо делать соотечественнику здесь и теперь, при данном стечении событий, не тому или иному только, но каждому из немцев и всем им вместе.

В «Речах к немецкой нации» (1808 г.) Фихте превращается из космополита в пламенного патриота. Столетие спустя усиление акцентов на непосредственно этические проблемы наметилось соответственно и в подходе у русских мыслителей к предметной области учения Фихте. Это был вместе с тем, как уже сказано, и более глубокий пласт данного учения, и все нами принятые далее во внимание исследования ориентированы на соответствующее углубленное прочтение его содержания. То было одновременно и русское прочтение.

Русская философия не чуждается общих проблем мировой философии, но существует, как говорит Вышеславцев, специфически русский подход к ним, русский способ переживания и обсуждения этих проблем. Существует и преимуще-

шественный национальный интерес к тем или иным великим философам, в которых каждая нация избирательно воспринимает и по-своему оценивает в приглянувшейся системе мысли ее творца.

«Избирательность», на мой взгляд, не противоречит «всемирной отзывчивости» русской души, ибо отзывается она на наиболее созвучное ей, — что касается философских систем, именно всемирное в них. Всемирное же есть, опять-таки, не одномерное, не единообразное. А относительно рецепции фихтеанства важно отметить многоголосие откликов, разнообразие в отзывчивости и многообразии осмыслений и истолкований его, в чем опять-таки важно распознать затем некоторые характерные общие национальные черты.

### **К уяснению характера наукоучения**

Остановлюсь сперва на одной особенности подхода, которую, не желая отнести ни к национальной, ни к общечеловеческой, я назвал бы возрастной болезнью, идущей к выздоровлению, болезнью духовного созревания. Нам слишком знаком путь исследования (порочный прием), сущность которого обычно не высказывают. Сначала встречаются в штыки какое-нибудь направление мысли или течение, или систему (философии, но не только философии). Потом узнают (частью через собственную же критику), что же именно подвергают критике, осуждению и отвержению, начинают положительно осваивать предмет своего рассмотрения, усваивают его настоящее содержание, принимают его, делают своим — своим воззрением, своей позицией. Такую судьбу претерпело у нас учение Канта, экзистенциализм. Не иначе шло освоение философии Фихте, особенно в советский период. Начиналось с изображения «субъективного идеализма» в таком виде, в каком он легко опровергается с позиции обыденного сознания, и этого считалось достаточно, чтобы «покончить» с наукоучением.

Сам Фихте никогда не соглашался с тем, что эмпирическое **я** является его принципом, — такое **я** есть лишь индивидуальная личность каждого человека, а не принцип наукоучения, не **чистое я**. Яковенко находит подтверждение тому в одном из писем 1795 г. к Якоби, где Фихте выражает беспокойство и возмущение «индивидуалистской» интерпретацией своего учения: «Мое абсолютное **я**, очевидным образом, не есть индивидуум, как объяснили меня оскорбленные царедворцы и сердитые философы, чтобы всучить мне позорное учение практического эгоизма. Но индивидуум должен быть выведен из абсолютного **Я**»<sup>48</sup>.

А.Кубицкий определенно смотрит на учение Фихте как на целостную этическую концепцию и обзорекает всю ее от начала до конца под этим углом зрения, — всю, включая первую систему наукоучения, как необходимое трансцендентальное обоснование последующего этико-религиозного воззрения, в свою очередь предполагающего и требующего именно такого обоснования. «Как теоретическое **я** предполагает с необходимостью **я** практическое... так точно практическое **я** возможно лишь в предположении **я** чистого, и это **я** есть по отношению к **я** практическому абсолютное требование, категорическое «ты должен!», императив, обязательность которого есть таким образом необходимое конечное звено в общей системе принципов»<sup>49</sup>.

В пополнение представления о принципиальной целостности фихтевского учения Г.Ланц присоединяет к этой характеристике момент целостности как развивающейся во времени и синтезирующей (как это одновременно с Фихте обнаруживается и у Шеллинга) распадающиеся направления **реализма** и **идеализма**, у ряда последующих философов снова расходящиеся и противопоставляемые друг другу под новыми названиями.

Ланц старается доказать, что система Фихте является принципиальным слиянием идеализма и реализма, т.е. таким единством, для которого каждое из этих направлений представляет только часть истины, только ступень к пол-

ноте ее, и каждое в своей тенденции к абсолютному господству оказывается ошибочным. Фихте на протяжении всей своей философской деятельности, как считает Ланц, боролся против этой ошибки, против одностороннего утверждения правоты только одного из этих направлений: «Как идеализм, так и реализм являются для него как бы уже превзойденными точками зрения; он стоит выше них; они перестают быть для него противоположностями; он признает истинность каждого из них, но в то же время доказывает его недостаточность»<sup>50</sup>.

Ланц опирается на сравнительно мало изученные до того времени, но в системообразующем смысле важные произведения последних годов жизни философа, в которых его позиция по этому вопросу приобрела наибольшую ясность и последовательность. С 1801 годом исследователь связывает своеобразный и во многих пунктах отклоняющийся от прежних воззрений период, открывающийся в творчестве Фихте: «Здесь именно впервые была им осознана и ясно выражена реалистическая сторона его системы, тогда как первый период еще вполне проникнут односторонним идеализмом сознания»<sup>51</sup>.

Неверно будет утверждать, что перемещение «центра тяжести» в отечественном фихтеведении ко второму периоду означало забвение первого варианта наукоучения и утрату интереса к гносеологии, что хорошо видно на примере экскурсов Булгакова в фихтеанские проблемы в середине 20-х гг.: он как бы соединяет в своем исследовании логико-гносеологический подход Вл. Соловьева и этико-религиозный тип подхода Н.Ф. Федорова. Следуя первому, Булгаков увлекается (пожалуй, даже чрезмерно) логическими схемами (фихтевскими и собственными) в своей работе «Трагедия философии», но в ней же он вместе с тем критикует фихтевский взгляд на отношение **я** и **не-я** как взгляд сугубо логический и критикует его, вслед за Н.Федоровым, с точки зрения христианского учения о св. Трои-

це, не находя в наукоучении места ни отношениям «я — ты — мы», ни сыновне-отеческим связям и отношениям, заложеным в Троице.

Освоение уже первой системы наукоучения, притом именно как гносеологии, предпринятое в статье И.Ильина «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего» (1912 г.), помогло осмыслить нечто не улавливавшееся прежде трактовками этого учения как «субъективистского». Определенные недоразумения появлялись здесь отчасти из-за особенностей самого вперяющегося в него взгляда, отделяющего известное от знающего. Отделение и противопоставление их проецировалось и на Фихте, и ему приписывался такой же образ мышления.

Ильин вскрывает здесь заблуждение относительно наукоучения и исправляет ошибочное мнение о нем: «**Знание** есть **знание о мире** и рассматривается у Фихте в этом первоначальном единстве. **Знание о знании** и **знание о мире** не оторвались друг от друга, не дифференцировались в представлении философа; нельзя было рассматривать **знание** отдельно... и **познаваемый мир** отдельно, но лишь вместе, как неразложимый одночлен. Поэтому всякое суждение о знании есть у Фихте суждение о знании мира (конечно, в его общих основных свойствах и категориях) и, следовательно, о мире; и всякое суждение о мире есть суждение о известном мире, и следовательно, о знании»<sup>52</sup>.

Мы можем лишь **фривольно**, но не можем **свободно** мыслить и рассуждать о том, чего не знаем. Судить свободно значит судить со знанием предмета («со знанием дела»). Рассуждения того, кто не знает, о чем говорит, не принимаются всерьез. Однажды на притязательное требование одного из своих студентов дать ответ на его вопрос И.П.Павлов ответил: «Не знаю». — «За что же вам государство деньги платит?» — последовал упрек. «Мне платят, — возразил ученый, — не за то, чего я не знаю, а за то, что я знаю». Обобщенный взгляд Ильина на фихтевскую гносеологию, на сущностную целостность заключенной в ней установки выглядит так:

«Нельзя учить о **мышлении**, не уча тем самым о **бытии**; мышление есть мышление о бытии и бытие есть бытие в оправе сознания. Понять сущность знания, науки, мышления, сознания, словом, **субъекта** значит тем самым понять сущность вещей, мира, бытия, реальности, словом, **объекта**»<sup>53</sup>.

То же самое утверждает Г.Ланц. «Для истинной философской или трансцендентальной логики» вещи существуют в понятиях так же, как понятия в вещах»<sup>54</sup>. Истина и сознание, развивает он эту мысль, являются для Фихте лишь полюсами одного высшего отношения, именуемого у него истинным светом или абсолютным знанием. Такое понимание разделяет с Ильиным и Ланцем Б.Яковенко: принципиальная задача наукоучения «представить общий внутренний генезис знания, а через то и всего существующего»<sup>55</sup>. Наукоучение, вслед за кантовской философией, полагает Абсолютное не в вещь, как то делалось прежде, и не в субъективное знание, что, по Фихте, собственно говоря, и невозможно, а в единство их обоих.

Б.Яковенко пошел дальше Ланца в утверждении неизменной целостности, этого учения. Он выбрал такой ракурс рассмотрения, при котором **«гипотеза о двух периодах должна быть оставлена**, и на ее место должно быть поставлено какое-нибудь другое толкование, обеспечивающее за Фихте единство учения»<sup>56</sup>. Яковенко выделяет четыре «начертания», как он называет, или четыре этапа развития и совершенствования единого, как он считает, учения.

**Первое начертание** наукоучения — это открытые и впервые опубликованные в 1902 г. Кабицем (W.Kabitz) две ранние рукописи Фихте, представляющие собою первую попытку систематического изложения своего учения, попытку, предшествующую изложению 1794 г. Эти рукописи, озаглавленные «Собственные размышления об элементарной философии» и «Практическая философия», вместе заключают в себе почти все главнейшие идеи Фихте, которым потом, как считает Яковенко, суждено было получить «гораздо более ясное, внутренне непрерывное и законченное развитие».

**Второе начертание** самое известное наукоучение 1794 г.

**Третье начертание** — 1801 г. — «при непосредственном его восприятии» сильно разнится от предшествующего, но Яковенко показывает, что оно не представляет сколько-нибудь существенную перемену во взглядах Фихте, что оно служит лишь доразвитию и уяснению предшествующего и отнюдь не является по сравнению с ним каким-либо принципиальным новшеством.

**Четвертое начертание** — наукоучение 1804 г. Мало кто интересовался этим произведением, содержащим в себе, по оценке Яковенко, философствование о самом философствовании. Но и здесь существенных новшеств или перемен во взглядах Фихте Яковенко не обнаруживает, так же как и в различных «начертаниях» наукоучения после 1804 г. не находит «ничего принципиально нового для решения вопроса о “двух периодах” философии Фихте, — все они непосредственно принадлежат к так называемому “второму периоду”, характеризуются его основными чертами»<sup>57</sup>.

Анализ этих четырех «начертаний» наукоучения приводит Яковенко к выводу, что кроме совершенствования изложения «**никакой** — ни внутренней, ни внешней — существенной перемены» во взглядах Фихте не происходило, что бросающиеся в глаза различия на самом деле не суть различия и что все четыре изложения наукоучения говорят одинаково «об одном и том же и **одно и то же**». Во всех рассмотренных изложениях у Фихте один и тот же **метод** (диалектическое созерцание), **предмет** (сознание), одна **задача** (объяснение и преодоление фактичности сознания), один **принцип** (самосознание, саморефлексия, самогенезис), один и тот же как **внешний ход построения**, так и **внутренний** (диалектическое круговращение, построение из «середины» между антитезами).

Со ссылками на самого Фихте Б.Яковенко, подобно Вышеславцеву и Ланцу, настаивает, что наукоучение «держит середину» между крайностями: субъективным идеализмом и догматическим реализмом, и представляет собою си-

стему критического идеализма, который можно назвать реал-идеализмом или идеал-реализмом. После 1794 г. Фихте стремился развеять недоумения и непонимания своей точки зрения и хотел дать такое изложение, чтобы подчеркнуть равно субъективный и сверхсубъективный ее характер и способность служить объяснением и обоснованием мира природы и духа.

Л. Лопатин поставил задачей установить значение «второй» системы Фихте, которое осталось «до наших дней настолько неясным, что раздаются голоса о существовании лишь одной и той же первоначальной системы, якобы не претерпевшей никаких существенных изменений». Лопатин различает в данной связи **систему** как **внешнюю схему**, о ней еще можно без оговорок утверждать, что она мало изменилась; и — **миросозерцание** немецкого философа, о котором никак нельзя сказать того же. «Если один и тот же человек то отрицает Бога и открыто проповедует атеизм, то горячо верит в независимую реальность Бога и даже в нем одном только усматривает реальность, если этот человек то полагает самостоятельную действительность только в индивидуальном человеческом **я**, то видит в мнимой самостоятельности этого **я** лишь образ и тень тени, если, наконец, он то признает за высшую задачу жизни безграничное осуществление своей свободной самодеятельности, то, напротив, ищет смысла жизни в самоотверженной любви к людям и в забывающем о себе единении с Богом и радостном его созерцании, — можно ли хотя с малейшим правдоподобием настаивать, что в миросозерцании этого человека никаких существенных перемен не произошло?»<sup>58</sup>.

Задавшись вопросом, какое же из двух миропониманий Фихте стояло ближе к его душе, более интимно отвечало основным наклонностям его натуры и выражало его жизненное настроение с наибольшей полнотой, Лопатин без колебаний отвечает: **второе**. Первое он проповедовал всего около семи лет, второе оставалось его душевным взглядом во всю остальную его жизнь, вдохновляло его «наиболее зре-

лые, продуманные и художественно написанные произведения»; другое дело, что абстрактная и сухая схема наукоучения не вязалась с новым направлением его учения. Первая система Фихте, включает Лопатин, — только «эпизод в его внутренней эволюции». «И если лишь этот эпизод доставил Фихте мировое место в развитии философии, — в этом можно видеть один из тех капризов судьбы, которых было так много в истории человечества»<sup>59</sup>.

Совсем иначе смотрит на дело Б.Вышеславцев. Он не довольствуется указаниями на странные повороты в развитии этого воззрения, не пытается уличить Фихте в отступлениях от одной точки зрения к другой, а стремится **объяснить** перемены в его видении и воссоздать **развивающуюся целостность** мировоззренческой установки. Получается так, что если, например, всю философию Гегеля можно представить как **детализацию** его «Феноменологии духа», как развертывание того, что в ней уже заложено, то Фихтеву философию надо понять как непрестанное восхождение ко все новым и новым, действительно новым открывающимся перспективам, как проникновение к все более основательным точкам зрения, продвижение к более возвышенным и всеобъемлющим областям. Гегелевская точка зрения при всей ее диалектичности остается все тою же, что и в начальной ее стадии, не изменяющейся, а у Фихте можно проследить прогресс в способах видения. У Гегеля — развитие понятия, у Фихте — развитие понимающего, прорыв к сокровенному и неведомому.

## Предварительные итоги

Очерченные выше тенденции в подходах к фихтеанству в отечественной философии рассматриваемого периода можно представить в следующих формулировках: 1) от системы 1794 г. к последующей системе наукоучения, более продуманной ее творцом, но поначалу менее освоенной у нас, как и

на Западе; 2) от критического отвержения первой системы наукоучения к углубленному критическому освоению второй (а на этой основе также и первой) его системы; 3) от гносеологической проблематики фихтеанства к этической, как подытоживающей в себе или (в терминологии Гегелевой диалектики) заключающей «в снятом виде» первую; 4) выявление в этом учении этического его содержания как ядра всего учения и его проблематики, делающее наукоучение отчетливее обозримым и основательнее постижимым для нас; 5) реконструкция фихтеанства в духе такого целостного воззрения, с которым можно было бы вести на русской почве плодотворный исторически развертывающийся диалог, — особенно по проблемам нравственности.

Истолкования фихтеанства в нашей стране в рассматриваемый период истории выражают широкий спектр подходов к нему, на разные лады проблемно воспроизводящих узловые пункты содержания и развития этого учения. Это, прежде всего, приурочивание его к субъективному идеализму и к разряду индивидуалистических воззрений. В таких случаях фихтеанство либо сводится к указанным моментам, либо они признаются достаточными, чтобы подвергать критике это учение в целом просто за то, что они в нем имеются, и фихтеанство принимается за один из образцов соответствующей идеологии, обретшей в нем философскую оформленность. Критике и осуждению подвергается, собственно, идеология субъективизма и индивидуализма, исчерпываемая немногими чертами. Позиции, с которых она отвергается, могут быть самыми разными: от федоровской «Философии общего дела» до ленинских «Материализма и критицизма» (1909 г.) и «Философских тетрадей» (1914 г.).

При более пристальном внимании к самому учению Фихте его субъективный идеализм приурочивают лишь к первому периоду развития его системы, тогда как второй период по тем или иным основаниям (синтез в идеал-реализме, переход на точку зрения Абсолюта, переход от гносеологического обоснования этической свободы к собственно

этической проблематике) квалифицируется иначе, зачастую как отступление от прежней позиции, ослабление ее, и даже как противоположность ей. В то же время, признавая расхождение двух периодов, Л.Лопатин, как раз напротив, меняет оценочные суждения о них, признавая миропонимание второго периода в целом глубже и полнее отвечающим жизненному настроению и натуре Фихте.

Уточняя, далее, роль и место каждой из двух систем в общем воззрении философа, либо полагают в основу первый период, представляя второй непосредственно примыкающим без существенных изменений всего построения системы к первому, но интерпретированному уже антисубъективистски, начертанию наукоучения, так что признается лишь одно единое учение – с одним и тем же принципом, предметом, методом, и т.д. (Яковенко), либо рассматривают первый период в свете второго как подготовительный к нему, признаваемому главным и определяющим (Ланц, Вышеславцев), но предполагающим предварительное обоснование в первом (Кубицкий). В обоих случаях предпринимаются попытки представить Философию Фихте как целостное учение, причем к этому присоединяется и стремление выявить и подтвердить целостность указаниями на коренное изначальное единство (Ильин), на дух синтезирования в нем противоположностей (Яковенко, Ильин, Ланц), на эволюцию в рамках одного и того же воззрения (Кубицкий, Яковенко), на постепенность развертывания в нем центральной – этической – проблематики (Ланц).

Наконец, мы встречаемся с важным уточнением, что же именно претерпело изменение в наукоучении и что оставалось неизменным: менялась его схема, т.е. формальная, внешняя сторона учения, содержательная же сохранялась неизменной, мирозерцание Фихте оставалось одним и тем же, – утверждает Лапшин. А Вышеславцев и Яковенко стоят на том, что, скорее наоборот, устаревшая схоластическая и часто просто неудачная форма «дедукции» придавала всему учению вид сухой и косной формалистичной кон-

струкции, тогда как освобождение от этой окостенелой формы явило бы динамичное и жизненное содержание этой философии, ее подлинно этический пафос, ее неукротимую устремленность к внутреннему возвышению и совершенствованию.

Я не ставлю главной задачей решать, какая из интерпретаций учения Фихте должна быть целиком принята, а какая отвергнута. Важно в каждой из них усмотреть долю истины об этом учении и плодотворность того или иного направления исследования, творческое развитие идей, – развитие, осуществляемое даже в форме критики. Часто то или иное толкование положений этой системы и в самом деле имело значение не само по себе, а в связи с определенным конструктивным **вкладом** того или иного из наших философов в разработку некоторой проблемы. Так было у Булгакова, рассмотрению которого посвящена следующая глава.

## ГЛАВА II СТРОЕНИЕ СУБЪЕКТА. КРИТИКА МОНОПОСТАСНОГО НАЧАЛА

### Неожиданная альтернатива «единичному» исходному пункту

Обозначив еще в «Философии хозяйства» свое отношение к «болезненному субъективизму» первого периода Фихтева философствования, Булгаков выразил потом свой взгляд в сочной и убийственной оценке: «В общем итоге раннее наукоучение Фихте есть хотя в известном смысле и сумасшедшая, но радикальная попытка вложить в **я** всю субстанциальность и выявить **я** до последних возможных пределов. В этом выявлении **я** заключается главное значение фихтевского эксперимента “погулять на голове” и посмотреть на мир в этом положении»<sup>60</sup>.

Обращенность критики против субъективного идеализма здесь вполне понятна, — не следует упускать из виду при этом не менее важное соображение против попытки «вложить в **я** всю субстанциальность». Еще у Шлейермахера вызывало подозрение, когда кто-нибудь строит систему «исходя из одной-единственной точки». Булгаков придал возражению против «единичности» исходного пункта, начала философствования, серьезное значение. В «Философии хозяйства» он ставил в вину Фихте десубстанцирование природного начала и превращение природы в чисто отрицательную определенность, в **не-я**. Субъект, **я**, полагает **не-я** лишь в качестве своей границы, но не живет с ним общей жизнью. Упрек не из новых. Выдвигался он всегда и с самых

разнообразных позиций. Но чтобы понять специфически булгаковскую позицию, стоит вкратце воспроизвести путь ее формирования.

Булгаков отчетливо представляет себе, что философия Фихте основывается не на взаимоотношении субъекта и объекта, а на самополагании субъекта, осуществляемом только в сфере субъекта. Вся жизненная реальность тем самым перенесена у творца *Ich-Philosophie* в **я**, которое получает вследствие этого атрибуты божества, — «жалкая мания величия, *reductio ad absurdum* (доведение до абсурда) субъективного идеализма»<sup>61</sup>.

Что до претензий произвести из себя мир, то Фихтево **я** не может породить из себя «ни одной настоящей мухи или живого таракана, ни одной травки или хотя бы чертополоха». Логическое выведение и вправду бессильно произвести что-либо. Логика, собственно, и занимается не порождением (тем более творением), а дедуцированием. В универсальном дедуцировании и заключается фихтевский монизм, — прежде всего в обреченном на неудачу дедуцировании **не-Я** из **Я**.

Создаваемое в противоположность системе Спинозы, но, как признают исследователи, во многом по образцу ее, наукоучение несло в себе и недостатки этой системы, подмечая которые в критикуемой им философии, Фихте оставляет не преодоленными в своей собственной. «Вот что получается у Спинозы, — пишет он Шеллингу. — **Единое должно быть всем** (точнее, **бесконечным**, поскольку целостности для Спинозы, собственно, и не существует), и наоборот; это само по себе совершенно правильно. Но **как становится** единое Всем и Всё единым — пункт перехода, поворота и реального торжества обоих — этого Спиноза не может показать нам; и потому, стоит ему обратиться ко Всему, как он уже потерял Единое, а схвативши Единое — уже потерял Всё»<sup>62</sup>.

Такая же необустроенность, как увидим, существенно относится и к самому учению Фихте. Как превращается **Я** во всё, а всё — в **Я**, как переходит абсолютное **Я** в эмпиричес-

кое и обратно — этого показать Фихте не может. Вместо предполагаемой целостности **Я** у него самого обнаруживается, как у Спинозы, односторонность и потому — разорванность.

Среди возражений, предъявляемых наукоучению, у Булгакова имеются и ставшие к тому времени традиционными не только в русской философии, но их приходится учитывать наряду с выдвигаемыми им новыми аргументами, имея в виду преимущественно такие, в которых обозначены или просвечивают черты подготавливаемого им собственного взгляда, или, лучше сказать, воззрения, основанного на русской духовной традиции. А она известна. Вл. Соловьев называл все свое мировоззрение «философией цельного знания» и, как известно, именно в таком качестве всеобъемлющего синтетического замысла противопоставлял свое усмотрение сложившимся на Западе системам односторонних, «отвлеченных» начал.

Умонастроение целостности несли в душе и до Соловьева славянофилы, а еще раньше оно обозначилось у Г.Сковороды, и тенденцию эту можно проследить как характерную черту, составляющую в русской мысли традицию.

Конечно, отдельные мысли высказывались и раньше сходным образом философами Запада, порой создававшими близкие по духу нашим концепции; однако именно на Руси впервые сложилось такое обширное движение, одухотворенное одной идеей, которое философствует исходя из цельной жизни духа и для нее, именно на Руси впервые создалась **школа цельного знания** с преемством поколений. И можно вслед за Г.В.Флоровским сказать, что в этом был залог будущего развития русской философии, в этом — перспективы философского прогресса вообще. Уже в начале XX в. вопрос был достаточно обсужден и считалось прочно обоснованным, что русская философия есть философия цельного знания, философствование цельного духа.

Такая характеристика вполне приложима к философской установке С.Н.Булгакова. Фихтевская разрывность субъекта и объекта у него преодолевается и обретает един-

ство, больше того: тождество в хозяйственной (более широкой, чем «экономическая») деятельности. Выход **я** в **не-я** или распространение области **я** в **не-я** обретает смысл лишь в том случае, если они, так сказать, одноприродны, если они находятся «в одной и той же метафизической плоскости». Напротив, нельзя объяснить взаимодействия **я** и **не-я** при предположении их чуждости. Благодаря хозяйственной деятельности, труду, достигается живое единство, субъект- объект, и только методологическая абстракция делает субъект и объект отдельными, поляризует их. Только в Абсолютном, которое для самого себя есть одновременно и субъект, и объект, раздвоение погашается и **выхождение** субъекта в объект теряет смысл, исключается. — «...Субъект-объектность полагается в едином, тождественном, вневременном акте: тайна святой Троицы и внутритроичной жизни!»<sup>63</sup>. Это таинственное высказывание, как мы увидим, найдет потом свою расшифровку в последующей работе философа. Здесь же отметим, что не из такого уж **далека** приходится начинать разговор о «Философии хозяйства», где Булгаков вот-вот готов ввести в качестве рабочих понятий для критики основ наукоучения и утверждения собственной позиции философски осмысляемые идеи **ипостасности** и **суждения**, — по существу уже вводит, не называя их.

Задействуемый идейный инструментарий, конечно, не совсем обычный, он получает оправдание только в ходе применения. Как это нередко случается, для обозначения специфического понятия, для выявления особого смысла во вводимом новом понятии заимствуются термины из других сфер. В «Трагедии философии» Булгаков воспользовался теологическим термином «ипостась». Ипостасность он определяет как «первичный и неустрашимый образ всякого бытия, подлежащее всякого сказуемого»<sup>64</sup>, добавляя при этом, что подлежащее не существует, немислимо без сказуемого, в котором оно открывается, как и без связки, в которой утверждается его бытие.

Это тот случай, когда проявляется стремление искать истоки живой целостности и начало духовного организма не в отдельном «элементе» мира или в определенном наборе «элементов», а в самой же целостности — изначальной, простой (совсем не в смысле «примитивной»), каковую и должно быть первоначало также и в философии. Поскольку человеку никогда, считает православный мыслитель, не открывалось ничего выше трехипостасной целостности, то из ипостасности, при подразумеваемой неизменной внутренней связи каждой ипостаси с двумя другими, и следует исходить как из «первозданности».

Имея в виду необходимость делать отправным пунктом в философском построении не абстрактную односторонность, а конкретное, живое и органичное целое, Булгаков принимает за первообраз такого единства трехипостасность христианского Бога и находит, что для развертывания истинного философского начала требуется исходить из «структурного» подобия Троицы, данного в **предложении** или, выражаясь логически, в **суждении**, опять-таки разумея при этом, что в нем подлежащее, сказуемое и связка представляют собою не «части», а нераздельные и неслиянные самостоятельные моменты изначального целого.

### **Ипостасный дух познает себя в сказуемом**

При уяснении философского смысла троичности в суждении-предложении Булгаков находит, что субъект изначально всегда и неразрывно связан со своим сказуемым, так что «в нем, чрез него, с ним» он **есть**, им определен, притом не извне, но изнутри. Суждение берется в зрелом, сущностном своем содержании. В нем подлежащее есть действительный субъект, на каковой претендует и фихтевское **я**. Обозначив субъект суждения фихтевским **я** (оправданность чего в дальнейшем легко уясняется), Булгаков снова и снова настаивает: **я** без сказуемого «никчемно», ни к чему не относится; сказуемое без **я** слепо и «никомно», ни к кому не относится<sup>65</sup>.

Сказуемость есть раскрытие в **я** (в духе) его собственной природы, его глубины. Сказуемое не привходит, не прилагается нами к субъекту извне, не «приписывается» ему, не «наделяет» его определенностью, но рождается в нем.

Предвидится возражение, что Булгаков персонифицирует подлежащее суждения. Но это значило бы возражать против персонификации или субъективирования субъекта, что нелепо. Никто не скажет, что в высказываниях «Аз есмь Сущий», или в картезианском «Я мыслю», или в «Я существую» субъект персонифицирован, ибо это будет масло масляное. Но кроме того у Булгакова и **суждение** ипостасно, и уж конечно — сам субъект суждения тоже, так что возражение ему свелось бы в конце концов к требованию деперсонализации Божественных ипостасей, к их реификации, к превращению Бога-Отца, Бога-Сына и Св. Духа в объекты, в вещи.

Если будет выдвинуто в качестве контраргумента еще то соображение, что в «моем» суждении заключено «мое» или наше мнение, а не утверждение действительного положения дела, или же, что суждениям мы только придаем значение истинности, только полагаем истинными, претендуем на объективную истинность, тогда как суждения наши бывают истинными или ложными, то на это надо ответить вот как. Суждение берется Булгаковым в том полноценном его значении и в том должном смысле, в каком оно содержит в себе истину, когда мы не привносим свое заблуждение в суждение и не «заключаем» в него свое мнение, чуждое его собственному содержанию (в чем суждение не повинно), но когда оно раскрывает собою объективное внутреннее содержание, выражает свой **логос**, и когда озвучивающему это суждение подобает заявить уже по-гераклитовски: «не мне, но логосу внимайте», внимайте не моему домыслу, мнению, предположению, а истине, открывающейся в суждении, в его сказуемом и утверждаемой не мною, но самим суждением через связку «есть» в нем.

В развитом суждении, являющем через себя собственную свою силу (сила суждения), не я «полагаю», не я определяю подлежащее суждения таким-то и таким предикатом,

не я «так считаю», но само подлежащее определяет себя, самоопределяется в нем. Это именно и понимает Булгаков, говоря, что в сказуемом **я само-**определяется, познает в нем себя, свою собственную природу.

В статье «К метафизике суждения» (1925 г.) Г.В.Флоровский повторяет вслед за Булгаковым, что понятие «живет в суждениях», предикат «вырастает» из подлежащего. Суждение есть «раскрытие» подлежащего, т.е. оно по объективному своему содержанию всегда аналитично. От Шлейермахера идет и повторяется в «Логике» Х.Зигварта мысль о синтетических и аналитических суждениях как двух ступенях (а не двух типах) суждений: всякое суждение должно в итоге своего развития стать аналитическим, в котором «расширение» знания о предмете уже не требуется и, в отличие от синтетических суждений, просто невозможно, потому что все существенное содержание исчерпывающе раскрывается из понятия-подлежащего.

Еще Вл.Соловьев нарочито трактовал выражение или осуществление Богом своего самоопределения по сходству с тем, «как подлежащее выражается в сказуемом»<sup>66</sup> и, мало того, пояснял хорошим примером из мира нашего опыта, касающегося отношения художника к художественной идее в акте творчества, где явно просвечивает **форма единства**, данного в суждении: субъект (подлежащее), его творческая актуализация (сказуемое), утверждение и осознание в своем самораскрытии не отчужденности, не потери себя, а тождества с собою (связка «есть»).

У Соловьева и у Булгакова еще не возникает надобность резкого разграничения между самоопределением и самосознанием, как не было этого и у Фихте. Самоопределение — это объективная форма самосознания, самосознание — субъективная форма самоопределения. Творческие деяния в жизни человека и его осознание в них себя имеют у Соловьева (вслед за ним и у Булгакова) своим первообразом ту тройственность фаз самоопределения, которая признается в Боге. Именно: Бог имеет свое существо-

вание в Себе, проявляет его для Себя и обладает им «в утверждении Своей безусловной тождественности, Своего ненарушимого единства»<sup>67</sup>.

Соловьев обращает внимание на общепризнанную в православии вечную неразрывную связь трех Божественных ипостасей, не имеющих никакого существования в раздельном состоянии. Отец никогда не имеет **бытия** без Сына и Духа, как Сын никогда не имеет **бытия** без Отца и Духа, а этот последний без двух первых. Лишь в троичном соотношении и в силу этого соотношения Отец является обособленной ипостасью, именно первой ипостасью. «Он не мог бы быть безусловной причиной по преимуществу, если бы он не имел в Сыне Свое безусловное проявление и если бы Он не находил в Духе взаимное и воссоединяющее единство причины и следствия»<sup>68</sup>.

Таким образом, несмотря на взаимную зависимость, или скорее по причине ее, каждая из трех ипостасей обладает безусловной полнотой Божественного бытия. Каждая поэтому есть истинный Бог; но каждая существует лишь в неразрывной связи с двумя другими, и отсюда следует, что нет трех богов: «Поистине есть только один нераздельный Бог, вечно осуществляющийся в трех ипостасных фазах безусловного существования»<sup>69</sup>.

### **О Божественной Троице как образце для суждения, для его духовной целостности и внутренней рефлексивности**

Все эти достаточно известные положения христианской теологии редко и едва ли не в одной только среде русских религиозных философов принимаются не просто как некоего рода «факты», но как принципиальные начала философствования, как первообразы философских построений. У Сергея Булгакова, даже по сравнению с Вл. Соловьевым и П. Флоренским, это явлено особенно выпукло и методично.

Тип указанного триединства имеет для него приложимость куда более широкую, и философия (не одна только религиозная и не только философия религии) в самом деле намечает там и тут правомерную экстраполяцию принципа троичности указанного рода на другие области. С приложением его к той или иной предметной области мы нередко встречаемся и при рассуждениях Вл. Соловьева, П. Флоренского о Божественных ипостасях.

А у Булгакова это есть даже принципиальная установка. Он распространяет ее прежде всего на сферу **суждения**, начатки чего можно распознать у Соловьева, у которого «Бог-Отец по самому существу своему не может быть без Слова, Его выражающего, и без Духа, Его утверждающего; точно так же Слово и Дух не могут быть без первого субъекта, который есть то, что выражается одним и утверждается другим, есть их общий источник и первоначало»<sup>70</sup>.

У Булгакова учение о Божественной Троице, о триединстве в Боге уже прямо простирается за пределы одной только чисто теологической сферы и функционирует в виде философии о триединстве в суждении. А сфера суждения в свою очередь довольно обширная. Суждение не есть привилегия абстрактного мышления. Судит всякий человек: и теоретик, и практик, и образованный, и необразованный, всякий призван развивать в себе и в других способность суждения, укреплять силу суждения. Искусство суждения заложено в основе всей человеческой культуры.

Свободное суждение подведомственно этике, потому что оно, как и поступок, должно сопровождаться чувством ответственности. Дело не только в истинности или ложности нашего суждения, но и в способности его, как и всякого жизненного акта, служить во благо или причинять вред. А потому — как не присоединиться к лозунгу: долой всякое безответственное, легкомысленное, надуманное, заносчивое, запелляционное суждение! Серьезное отношение к жизни начинается с серьезности суждения. И. Ильин страстно взывает к воле верно и по-настоящему

хорошо судить: нужна решимость с осторожностью и бережно оперировать суждением, нужно умение воздержаться при случае. Ибо известно, что порой приходится даже испытывать интеллектуальное, да и совестное терзание при обнаружении слабости в собственных суждениях, недостатка убедительности в них.

Внимание к суждению, к его сущности и функции Ильин простирает далеко за пределы чисто логического интереса и логических исследований. Что касается этики, то каждый совестный поступок есть самостоятельное суждение, решающее вопрос об объективно лучшем в жизни. Евангельские слова «не судите...» — это этико-религиозная аскеза суждения; произведение искусства — это глубоко продуманное суждение художника о вечных сущностях, и каждый образ вынашиваемой им идеи — ответственное суждение; в политике: голосование, закон, реформа — все это заключительные фазы суждений, несущих в себе все звенья в цепи суждений. Примечательно, что у Ильина, как и у Булгакова, суждения приобретают онтологический статус: **сам предмет должен заговорить в тебе и из себя, это будет «его собственным суждением о себе самом»<sup>71</sup>**.

Форма суждения-предложения отражает в себе, по Булгакову, строение самого **сущего** (которое глубже, чем **бытие**) и свидетельствует о том, что сущее в основе своей есть целостно-конкретная сращенность, что оно не единично, а тройственно, и этой сопряженности единства и множественности (тройственности) сущего, под знаком которого берутся «субъект», «субстанция», «бытие», невозможно логически преодолеть (свести к одному), да философия и не должна к этому стремиться.

Итак, три момента лежат в основе мысли: чистая ипостасность — **я**, субъект, подлежащее; природа **я**, раскрывающая себя в нем и пред ним — сказуемое; и самопознание, самоотнесение себя к своей собственной природе, бытие, или связка, жизненное самопознание и самоутверждение **я**<sup>72</sup>.

Нельзя сказать, что Фихте был совершенно чужд развиваемым отсюда Булгаковым моментам. Фихте сам, если угодно, распахнул дверь, чтобы войти в действительно развертывающиеся отсюда и предчувствуемые им проблемы, но остановился на пороге<sup>73</sup>.

### Закон тождества

В исходной формуле: **я есть нечто, я** (субъект) есть **не-я** (объект) заключен, как пронизательно подметил Фихте, первоисточник мысли. И если размышление начинается и не может его никаким образом осмыслить, то все по необходимости осваивается **в свете я**. И в этом смысле Булгаков согласен: всё есть в **я** и для **я**. И постольку фихтеанскую мысль о непрменной соотносительности **я** и **не-я**, соотнесенности объекта и субъекта в **я** или (до известной степени и в известном смысле) **ячестве** мира следует признать «безусловно справедливой»<sup>74</sup>. Всякое суждение сводится к изначальной своей формуле: **Я есть А**. Фихте выдумал тожесловие и ввел в форму суждения «неразличное и неинаковое»: **Я есть Я**, и тем самым превратил подлежащее, **Я**, в сказуемое. Но **Я** (как большое, так и малое) никогда не бывает сказуемым, и получается, что творец наукоучения всего лишь «подставил зеркало» и только удвоил образ.

В своей природе, каковая выявляется в сказуемом, **я** порождает нечто иное, чем оно само, и в этом смысле **не-я**, но так, что это иное является одновременно «откровением» **я**, о чем свидетельствует и возвещает связка **есть**, выражающая тождество **я** с собою в своем сказуемом. Надо признать, что это **есть** совершенно непостижимо логически, ибо оно соединяет в качестве равного и тождественного различное и инаковое. Закон, точнее, постулат тождества, используемый в пределах мышления, как показывает Булгаков, совершенно неприменим к его истокам. Он не действует в применении к основной форме мысли, к суждению-предложению.

«Проклятый» и непосильный для «философии ложного монизма» вопрос предстал перед нею именно в качестве проблемы-тождества субъекта и объекта, подлежащего, **я**, и сказуемого, **не-я**. Если бы **я** просто повторялось в сказуемом (я есть я), это была бы «жажда сказуемого», но не само сказуемое. Если же в сказуемом высказывается о **я** нечто отличное от **я**, **не-я**, то это нарушает оба логические закона: тождества и противоречия. «Для того, чтобы быть сказуемым, принадлежать к **я**, само сказуемое должно быть в известном смысле **я**, обладать яйностью; но вместе с тем оно должно и отличаться от него, быть **другим** по отношению к **я**, т.е. быть **не-я**»<sup>75</sup>. (Таковым должно быть ближайшим образом, как увидим, **ты**.)

Сказуемость свидетельствует о логическом разладе суждения с законом противоречия: **я** есть **не-я** и **вместе с тем я** одновременно. Гегель верно указывает на интеллектуальное затруднение перед лицом **суждения**, при анализе которого вскрывается то, что он тут же причисляет к противоречию, подлежащему преодолению диалектическим мышлением: «**Субъект** есть **предикат** — вот это-то и высказывается в суждении; но так как предикат не должен быть тем, что есть субъект, то налицо **противоречие**, которое должно быть разрешено»<sup>76</sup>.

Уже в древнегреческой философии было отмечено, что согласно закону противоречия возможны, как на том настаивал Сильпон, только самотождественные высказывания: **А есть А**. Но и после того, как разлад в **суждении** становится для рассудка очевидным, он не отбрасывает его и не отстраняется от него (предпочитая в данном случае не замечать в своей сфере дразнящего несоответствия своему логическому закону).

Однако обнаруженное противоречие не нуждается даже в гегелевском «снятии», которое здесь невозможно, или же преодоление окажется мнимым. То, что рассудку и диалектическому разуму представляется в данном случае «противоречием», для целостного (в другом наименовании: **орга-**

**нического)** мышления, да и по существу, таковым не является и не подлежит ни логическому отвержению, ни диалектическому «снятию».

### О связке «есть»

Есть в этой не-логической, вернее, сверхлогической, связи в суждении положительная, конструктивная, жизне-созидательная сторона, вопреки **логичному**: «не может быть», — утверждающая целостное бытийственное единство. «Сказуемость не исчерпывается одним предикатом, но восполняется, связуется с субъектом **связкой, бытием** (добавляет Булгаков в термин «связка» философский смысл). И субъект, ипостась, никогда не ограничивается тем, что смотрится в свой предикат как свое идеальное отображение, но он опознаёт при этом реальность — свою и предиката, или, что одно и то же, он чувствует **силу бытия**, идущую от него и возвращающуюся к нему, и эта животворящая сила и есть, собственно, существование»<sup>77</sup>.

Бытие неизменно сращено с субъектом и сказуемым, оно всегда конкретно и определено, его нельзя понять в отделенности от отношения субъекта бытия к объекту. Нет бытия **вообще**, о котором учили Парменид, Спиноза, нет бытия **как такового, чистого** бытия, с которого (как равного **ничто**) начинает Гегель «Науку логики». **Бытие (есть)** изначально содержательно и целостно, внутренне сращено с подлежащим и сказуемым. На исконной вовлеченности **бытия** в эту связь и на **положительной связующей** его функции (в отличие от преодолеваемой Гегелем с помощью операции «снятия» **диалектической противоречивости**, усматриваемой им в бытии как таковом, в абстракции бытия) делает акцент Вл. Соловьев<sup>78</sup>.

Верно будет сказать, что в суждении «бытие» не существует иначе, как в связи. Но как в грамматике, в логике «бытие» мыслится **лишь** как отношение, связь. Поэтому, гово-

рит Булгаков, в логике с таким «бытием» нечего делать, хотя без него она не может обойтись. При философском же подходе к **суждению бытие** — это не **только** отношение (между подлежащим и сказуемым), но вместе с тем и нечто **само по себе**, оно обладает **само-бытностью**. Именно в качестве **само-сущего** оно и находится в отношениях, вне которых, однако, оно — опять-таки надо добавить — не существует. В **суждении «есть»** — это не только связка, но и бытие.

В **бытии** субъект утверждает и, если угодно, сознаёт себя тем, что он есть, т.е. каким он выражает себя в сказуемом. Это есть рефлексия в себя. Внутреннюю рефлексию Булгаков находит свойственной и **ипостаси** как перводанности: из нее приходится не только исходить, но к ней же надо снова приходиться.

### Внутренняя рефлексия

Нет надобности видеть в этом какую-то исключительную сложность, вся она по-своему схвачена в народном сознании: «Всё из земли и всё в землю». В такого рода возвращении в себя через утверждение себя в своем осуществлении и «рефлексии на себя» Вл. Соловьев видел принцип и начало самосознания, свойственного и «абсолютно сущему»<sup>79</sup>.

Имея в виду сверхвременность и соичность актов, совершающихся в Абсолюте, проявляющихся также в **суждении** в категориях субъекта, субстанции, бытия, Булгаков отмежевывается от попыток подводить рассматриваемую философию (и теософию), касающуюся троиственности **начала**, под гегелевскую диалектику: «Эти три начала все не суть лишь диалектические моменты одного, друг друга снимающие и упраздняющиеся в синтезе, нет, это суть три одновременно и равноправно существующие, как бы корни бытия, в своей совокупности являющие жизнь субстанции»<sup>80</sup>.

То было оригинальным замыслом Булгакова выразить сущностное строение **субстанции** в форме (или формуле), свойственной предложению, т.е. как триединство субъекта, объекта и бытийственной связи между ними, причем все три момента он полагает и здесь взаимно связанными, но один к другому не сводимыми. Связь содержания субстанции с тричной формой суждения для Булгакова несомненна: субстанция (как и субъект, **я**) существует не только «по себе», как подлежащее, но и «для себя», как сказуемое, и притом «по себе и для себя», в связке, как бытие. «Для себя» означает **рефлексию в себя**, и самосознание (а в практической философии — самоопределение) — лишь некоторая ее форма, в которой, как это можно было видеть и ранее, запечатлена троичность.

### **Форма суждения и критика философских начал**

Обычные затруднения у философов с определением **субстанции** вполне сопоставимы с трудностью истолкования единства логически противоречивой формы суждения. «Определения субстанции искала всегда философская мысль и не находила, — это потому, что (если не считать христианской догматики с ее учением о троичности) она искала дурного, отвлеченного единства — простую и единичную субстанциальность. Все усилия логического монизма... сводятся (т.е. в конечном счете направлены. — *В.Л.*) к сведению тройственности моментов, триединства субстанции, к единству»<sup>81</sup>, к моноединству.

В **форме** (формуле) суждения как «схеме сущего» Булгаков усмотрел и схему истории философии. В трех основных самоопределениях мысли (подлежащее, сказуемое, связка) выражаются, на его взгляд, основные начала всех философских систем. «Еретичествующая» философская мысль обычно рассекает трехчленную форму суждения,

связывающую в себе триединство и тройственность моментов, и способом этого рассечения определяется стиль философствования.

Измеряемая устройством **суждения** и соответственно ему философия должна бы, по Булгакову, в своих началах противиться одномерному монизму, между тем как обычно она, напротив, стремится, как, например, философия тождества (какова в известном смысле и фихтевская философия), свести все три члена того начала, которое находим в предложении, к одному: либо к подлежащему, либо к сказуемому, либо к связке, вследствие чего и получаются односторонние, отвлеченные начала, которые с такой методичностью критиковал в западных философских системах Вл. Соловьев. В них отвлечение от целостности, представляемой тройственностью, происходит уже в самом начале, — **в принципе**. Все сводится к какой-нибудь абстрагированной от целого стороне, чтобы затем уже из нее искусственно, с натяжками, не без лукавства интеллекта (сравн.: гегелевское *List der Vernunft*, «хитрость разума») «выводить» все содержание.

Против этого приема, заключающего в себе «первичную ложь» философии, и выступает вслед за Соловьевым, и как увидим, еще более основательно, С. Булгаков. «Такая “дедукция” либо подлежащего из сказуемого, либо наоборот, либо того и другого из связки фактически и представляет собой главную задачу, а вместе с тем и неразрешимую трудность для философствующей мысли, которая стремится к монизму, к сведению всего во что бы то ни стало к первоединству. Изначальное и исходное единство, отрицающее тройственную природу предложения, таков корень всякой (!) философской системы и ее трагедии»<sup>82</sup>. (Слово «всякой», надо думать, написано в запальчивости.)

Обратимся теперь к постоянно имеющему в виду Булгаковым первообразу и суждения, и начала философствования, к изначальной триипостасности.

Трагедия многих философских систем не в том, что они начинают со средоточения «не на той» ипостаси, — начинать можно с любой. Ибо вместе они в известном смысле подоб-

ны равностороннему треугольнику, углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех предполагает оба другие и каждый из этих трех моментов содержит в себе оба остальные. Все три ипостаси равноправны (хотя иерархичность в известных пунктах должна быть удержана). Но беда в том, что ипостась с самого начала берется зачастую в отрыве от двух других и сводится к тому, ипостасью чего она является. (С подобными критическими суждениями, очень типичными для русской религиозной мысли, мы встречаемся у Булгакова в специально посвященных этому местам в его работе «Православие».)

Между тем учение о триипостасности Бога в разных религиях выражает, пусть даже затемненные и даже извращенные, стороны триипостасности человеческого духа (Добро, Истина, Красота) и человеческой души (воля, ум, чувство). И о том же свидетельствует опасение философской мысли увязнуть в пустом и абстрактном монизме: она ищет живой и слитной множественности, моноплюрализма, как, например, у Плотина в его троице: Единое, Ум, Душа – это попытка философского осознания живущего в человеке триипостасного образа. Неудовлетворенностью в моноипостасности мысли объясняются также попытки не только Гегеля, но и Шеллинга, и Соловьева, дедуцировать Троицу, выразить естественную деятельность духа в логической форме.

В «Свете невечернем» (1917 г.) Булгаков взялся выявить прежде всего положительный смысл этой тенденции: «Триипостасность присутствует в человеческом духе не только как его основа, но и внутренняя форма бытия, смутное искание и жажда. Разъединенные между собой, «отвлеченные» начала истины, добра и красоты, как и соответствующие им стороны творческого сознания: познание, искусство, подвиг воли, обречены на трагическую неутоленность. Каждое из этих устремлений страдает разъединением и в нем находит границу, норму же имеет в преодолевающем «отвлеченность» задании **целого**, жизни в триединстве истины, добра и красоты»<sup>83</sup>.

## Триада и диалектика Гегеля

Рассматриваемое им единство, триединство, Булгаков строго отличает от гегелевской триады, в которой осуществляется расчленение мысли, а затем синтез или же поглощение предшествующего момента последующим, а в дальнейшем синтезе оба момента утрачивают свой самостоятельный смысл, снимаются в высшем единстве, которое называется «истиной» тезиса и антитезиса, низводимых до моментов развивающегося понятия. Напротив, подлинное триединство субстанциального начала не несет в себе подобных характеристик, оно «вовсе не диалектично, в нем не совершается никакого развития никакого понятия, в нем нет тезиса, антитезиса, синтеза»<sup>84</sup>.

Диалектические моменты противоречивого единства имеют логическую природу, противоречия между ними «ведут вперед» и «снимаются» логическим синтезом, а моменты триединства, о котором ведет речь Булгаков, выражают онтологические отношения, они «даны для логики и ею не могут быть преодолены». И для диалектической логики это триединство не доступно адекватному рассмотрению, да оно и не есть предмет диалектического мышления, но оно лежит в основе всякой мысли. Логика, и формальная, и диалектическая, не отправляется от **этого** триединства, она и не примет его, а ищет только одного начала, не тройственного, как в тринитарном богословии, а единичного. Исходить из триединого начала она не может, не умеет, и не ее это задача.

Булгаков не отвергает логику, он оспаривает ее притязания на построение сплошь рациональной системы мира, на что претендовала новоевропейская философия от Декарта до Гегеля, у которого логицизм получил предельное и классическое выражение.

Однако философию Фихте, обычно квалифицируемую тоже как всё логизирующий интеллектуализм (дедуцирование всего из **Я**), который тут же расценивают как односторонний подход, Булгаков в «Философии хозяйства» в свою очередь считает односторонним истолкованием самого Фих-

те, его философии в целом: только первый период, примерно до 1800 г., характеризуется у творца наукоучения преобладанием интеллектуализма, делающим его предшественником Гегеля, позднее же он становится близок к «философии веры и чувства» Якоби, а некоторыми чертами – к Шеллингу и Шопенгауэру. Но и в первый период философия Фихте, справедливости ради уточняет Булгаков, может быть превращена в систему вполне интеллектуалистскую «лишь односторонним истолкованием».

В «Философии хозяйства» Булгаков привлекал внимание к тому, что идея о конкретном синтезе алогического и логического глубоко заложена в христианском учении о триипостасности Божией. Такой синтез невозможен на рациональной основе, и логическая дедукция здесь неуместна.

Гегель непутем пытался саму Божественную Троицу дедуцировать. Он брался не диалектику основывать на Троице, а Троицу выводить из диалектики, подчинить ее диалектике. В «Философии религии» он логизировал Св. Троицу. У Шеллинга некоторое снижение этого тонаса возмещалось натурализированием. Но, например, от взора Ф.А.Голубинского не укрылось, что немецкий натурфилософ «усиливается философически вывести» таинство Троицы с помощью метода потенцирования, собственно, того же метода диалектического развертывания через тезис, антитезис и синтез. Процессы жизни конечного мира он неправоммерно переносит на жизнь Божества. «Так, у него в учении о Троице первая потенция (Potenz), родотворная сила Отца – есть слепая, бессознательная, только беспрестанно стремящаяся к развитию воля; вторая потенция – это ограничивающая, обуздывающая первая сила – Сын; третья – Дух, умеряющий борьбу двух первых сил, источник самосознания»<sup>85</sup>.

Не без впечатлений от немецких рационализирующих трактовок Св.Троицы предпринимались попытки «дедукции» ее у Вл.Соловьева. Но существенная близость к ним коренится у него в другом: сверхрациональное он не относит к противоразумному. Триединство Божие является для него «столь же истиною умозрительного разума, как и от-

кровения»<sup>86</sup>. Больше того: «Троичность ипостасей или субъектов в единстве абсолютной субстанции есть истина, данная нам в Божественном Откровении... эта истина представляется нашему разуму с необходимостью и, — добавляет Соловьев, — может быть выведена логически»<sup>87</sup> (заметим, что для Булгакова, ученика Соловьева, этот последний, присоединенный сюда гегелевский реликт уже не только излишен, но ложен и вреден). Такие истины веры как догмат Троичности, по Соловьеву, недопустимы только для «механического мышления», т.е. рассудочного, для «нашей отвлекающей мысли», для которой существует только **отдельность** трех Ипостасей. Отсюда понятен соловьевский оптимизм относительно интеллектуальной познаваемости целого посредством **органического мышления** (в противоположность **мышлению механическому**), позволяющего (и здесь тесное соприкосновение с гегелевским **диалектическим мышлением**) «изнутри каждого понятия выводить все другие» (поскольку всё связано со всем) или «развивать одно понятие в полноту всецелой истины».

Здесь встречаются требующие специального исследования трудности различения **органического мышления**, осмысляемого и применяемого в русской философии, и **мышления диалектического**, типа гегелевского. Например, И.А.Ильин возводил гегелевское **диалектическое понятие** к области **органической мысли**, однако требуется еще основательная проверка, не обусловлено ли такое сближение Ильиным гегелевского мышления с органическим именно **русским прочтением** немецкого философа.

### Измерение философских систем триипостасностью

Но возвращаюсь к Булгакову, представившему интереснейший случай сочетания жесткого критического анализа систем новоевропейской философии с интенсивной разработкой противостоящего по существу им всем иного исто-

рико-философского принципа. Напомню, что для характеристики **начала** той или иной философской системы, ее субстанции, вернее, **субстанциального отношения**, этом **начале**, он избирает, и очень удачно, форму **предложения** в трех его неразрывных и неидентифицируемых моментах: «ипостась-подлежащее, определение-природа-сказуемое и бытие-реальность-связка». В истории философии моменты этого единства всякий раз либо разъединялись, либо приравнивались к одному из них, из которого уже «дедуцировались» остальные. Булгаков, как видно, развивает критическую мысль Соловьева о «школьной» (схоластической) логике, которая во всех своих видах заслуживает названия механической, поскольку «разлагает организм нашего познания на его составные элементы или же сводит все элементы к одному, в отдельности взятому, что, очевидно, есть отрицание самого организма»<sup>88</sup>.

Сообразно принятому критерию для характеристики принципов философских систем (преимущественно новоевропейских) Булгаков проводит их классификацию: а) системы, исходящие из подлежащего (субъекта, **я**); б) системы, исходящие из сказуемого; в) системы, исходящие из связи, т.е. из безличного бытия<sup>89</sup>.

Отправляясь от этой классификации, Булгаков присматривается к учению Фихте как к опыту, чуть ли не единственному в своем роде, принимающему **Я** за исходный пункт. Фихте назван «истинным царем в области идеалистического субъективизма» (характеристика эта приурочена к первому периоду его философствования, приблизительно до 1800 г.). У него значение единой субстанции получает **Я**, которое полагает своею силою и для своих нужд **не-Я**. Это есть философия субъективности, из которой должно быть выведено все мироздание. Фихте истощается в бесплодных и насильственных **дедукциях** на протяжении всех своих трактатов первого периода. Понять все в **Я** и через **Я**, истолковать бытие в терминах **яйности**, такова задача. Так и понимает ее Булгаков: «**Я**, подлежащее, субъект, должно из себя, как паук паутину, выткать мир, породить сказуемое, положить бытие».

Субстанция у Фихте прямо приравнивается к субъекту, результат чего — «бесприродность, т.е. пустота», и в качестве антитезы фихтевскому **Я** естественно появляется натурфилософия Шеллинга, которая старается, наоборот, вывести **Я** из **не-Я**, субъект из природы, подлежащее из сказуемого. Понятно, что предприятие это Булгаков считает столь же безнадежным, как и предприятие Фихте, и главное его возражение обоим: «Ни подлежащее из сказуемого, ни сказуемое из подлежащего, ни **не-я** из **Я**, ни **Я** из **не-я** не может быть дедуцировано, здесь нет логического моста, ибо здесь не дедукция, но рождение, не разворачивание единого, но раскрытие одного в другом и через другое»<sup>90</sup>.

Форма триединства в суждении служит Булгакову критерием качественности, добротности, истинности философского **начала**. Фихтево **Я** не выдерживает испытания этим критерием. Его принцип ограничивается подлежащим без сказуемого, **Я** без природы, обратным чему служит принцип Фейербаха: сказуемое, природа без подлежащего; соответственно первый обожествляет субъект, подлежащее, второй — человеческую природу, сказуемое. И если Фихте с позиции Ich-Philosophie бросал упрек Шеллинговой натурфилософии в стремлении «сделать природу Абсолютным и обожествить ее», то в такой же мере упрек в абсолютизации и обожествлении субъекта должен быть отнесен к фихтевскому **Я**.

Будучи православным мыслителем, Булгаков дает и богословское пояснение своего взгляда на превратность фихтевского моноипостасного **начала**: оно представляет собой образ только первой ипостаси, Отца, но, будучи взята в отрыве от двух других ипостасей, она без Сына вовсе не представляет Отца, как и без творения — Творца, хотя именно на это притязает.

Антитринитарность заложена у Фихте уже в самом взгляде его на Божественное единство: Бог-Сын-Дух у него тождественны без металоогического различия; Бог личен, но «единоличен», безипостасен, вернее, все три Его ипостаси у Фихте «на одно лицо». Булгаков не первый отметил этот не

согласующийся с христианским богословием момент. Моноипостасный характер начала в наукоучении Фихте распространил и на трактовку христианского Божества. Св. Троица на языке наукоучения не может быть выражена адекватно христианскому богословию<sup>91</sup>. Но Булгаков шел дальше и заявил о Триипостасности не просто как о некотором положении или тезисе, но как о метапринципе и мере истинности всяких начал и мере приближения к истине того или иного принципа философствования.

Против моноипостасности выступал и Гегель, но, отстаивая трех-ипостасность, он имел в виду под нею и ценит в ней, собственно, не первообраз для единства истины, добра и красоты в соборном мироустройении, а логическую целостность, спекулятивную конкретность, противопоставляемую им абстрактной всеобщности в недиалектическом, рассудочном мышлении, включая в известном отношении просветительское. Это мышление направлено против «конкретности вообще (даже так! Но это в Гегелевом понимании «конкретного») и тем самым также против того, что Бог есть триединый, что Он «не является мертвой абстракцией, а относится к самому себе, есть у самого себя, возвращается к самому себе. Абстрактное мышление со своим **принципом тождества** нападает на это содержание церкви, ибо это конкретное содержание стоит в противоречии с законом тождества»<sup>92</sup>.

Имея в виду одну из рационалистических ересей в христианстве, унитаризм, отвергающий догмат Троичности (и догмат Божественности Христа) и признающий Бога единой, но не триединой личностью, Булгаков относит учение Фихте к разновидности унитаризма; оно есть учение не только отвлеченной ипостасности, субъекта без объекта, но и моноипостасности. Создатель Ich-Philosophie не захотел допустить природы как сказуемого и вобрал ее в я. Как в случае с абсолютным Я Фихте превратил (тожесловием «Я есть Я») субъект в сказуемое, так в случае с не-абсолютным я он перенес сказуемое в субъект. Его я, говорит Булгаков, стало

искать свою характеристику в одной ипостасности, вместо того, чтобы выразить ее «в полноте субстанции, т.е. в бытийной связи со своим сказуемым, — миром».

Но и к наделению субъекта характеристикой природности Булгаков отнесся внимательно, оценив по достоинству положительную сторону фихтевского шага...

## ГЛАВА III Я В САМОЙ ПРИРОДЕ И ПРИРОДА В Я

### Природа духа и душа в природе

При всей критичности по отношению к Фихтевой трактовке субъекта Булгаков признал неумирающее для философии значение того открытия, которое было сделано Фихте его постановкой вопроса, о природе **не-я** в **я**. Несмотря на один только отрицательный смысл **не-я** у Фихте (быть «границей» **я**), оно представляет собой собственную природу **я**. Но это **не-я** («несамость») у него еще слишком неопределенно (имеет только отрицательную определенность) и потому недостаточно, чтобы привести **я** к подлинной актуализации. Булгаков дает положительное развертывание мысли Фихте о **я** как источнике постоянно актуализирующихся потенций: «Природа духа беспредельна, и глубина **я**, которая согласно фихтевскому словоупотреблению и есть **не-я**, бездонна, как это естественно бессмертному и вечному духу»<sup>93</sup>.

**Я** как ипостась и природа **я**, т.е. природа этого самосознания, растождествлены Булгаковым, но не расторгнуты. **Я** коренится в триединстве своих ипостасей и как самосознание, будучи ипостасным, реализуется в троичности суждения; но и само **отношение** между **я** и его природой (как между подлежащим и сказуемым) в свою очередь «бытийственно, а значит, тоже причастно нерасторжимой тройственности. Так, на мой взгляд, следует понимать рассуждение Булгакова: «Ипостась имеет то, чего она ипостась, она

нераздельна со своей природой, она ипостасна относительно своей природы. Природа есть основа или сказуемость для подлежащего, которое выявляет, вызывает к бытию это сказуемое»<sup>94</sup>.

Свою лепту в положительную разработку выдвигающейся здесь проблемы внес Шеллинг, вслед за Яковом Бёме развивший в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» идею **природы в Боге**, которую Булгаков переформулирует как учение о природе духа, уясняя глубже и выправляя шеллингианскую попытку связать **я** (дух) и природу, или субъект и объект, подлежащее и сказуемое. Ибо у Шеллинга правильной постановке вопроса не соответствовало направление решения: сказуемое было поставлено впереди подлежащего, и бессознательное первоначально должно было породить сознание, а это ложь, считает Булгаков, ибо духу не пристало быть бессознательным, хотя он и не может быть бесприродным, а равно и природа не может быть, как у Фихте, только бездушным «объектом», только **не-я**. Но преимущество натурфилософии Шеллинга перед наукоучением в том, что природа в ней как раз не просто **не-я**, она не лишена «субъективности», в ней есть «душа», это живой развивающийся организм, порождающий проблески сознания.

Под мертвенной маской вещности, чуждости, непроницаемости в ней скрывается еще нечто более значительное и близкое человечности и духовности. Друзья природы не станут заранее отрицать, что ребенок, первобытный человек, поэт, при их, как обычно говорят, «одушевлении» природных явлений способны глубже проникать в подлинное, глубинное, скрытое существо реальности, чем умы трезвые, прозаические, сайентифицированные. Булгаков приводит строки из Тютчева:

Не то, что мните вы, природа:  
Не слепок, не бездушный лик —  
В ней есть душа, в ней есть свобода,  
В ней есть любовь, в ней есть язык...

В природе заключена душа. Но и душа содержит в себе природу, — здесь такого же рода связь, как между подлежащим и сказуемым в суждении: они существуют в нерасторжимом единстве. **Не-я** в таком переистолковании есть, вразрез Фихте, не «только» и не столько граница; оно прежде всего — сказуемое самого **я**, отражение и обнаружение субъекта. Субъект высказывает себя в сказуемом как в своем образе. Сказуемое есть не одно только **не-я**, оно несет в себе также нечто от самой сущности **я**, некое другое **я**, о чем у Фихте нет и речи.

### Этический статус природы

Фихте смотрел на пристрастие к природе как на увлечение, в котором нельзя долго пребывать. Он, как объясняет Вышеславцев, избегает остановки в царстве природы, он требует **перехода** к иному; не даром косность (*die Trägheit*), инертность он считает источником зла и его сущностью. Природность — лишь «зерно», возможность иного (царства свободы), но это общее с Шеллингом представление у Фихте дифференцировано и неоднозначно: всякое зерно составляет ценность только тогда, когда оно заключает в себе возможность роста, — зерно, навсегда ее потерявшее, засохшее и окаменевшее, обращается в сор, в ничто.

Кто станет утверждать, что Фихте стремится отвергнуть природу в пользу свободы, будет прав лишь относительно первоначального и поверхностного слоя его учения. Вышеславцев доказывает это на протяжении всего своего исследования. Фихте прорабатывает возможные пути синтеза природы и свободы, и не все они оказываются состоятельными. Например, «количественный» рост **свободы** ценою постепенного вытеснения **природности** оказывается неприемлем. Между тем Шеллинг, особенно в «Изложении моей системы философии» (1801 г.), вставал именно на такой путь толкования и подпадал, заодно с Фихте, справедливой гегелевской критике по этому вопросу.

Действительное решение антиномии свободы и природы заключается, по Вышеславцеву, в том, чтобы сохранить и ту, и другую, показав возможность их совмещения. Фихте в конце концов признает (в аристотелевских терминах) свободу формой, а природу — материей; царство свободы — высшей ступенью бытия, содержащей в себе низшую (царство природы). Эта мысль, по мнению Вышеславцева, составляет, несмотря на все отклонения, «центральное течение этики Фихте и главную его заслугу». Также и основное достоинство своего исследования Вышеславцев видит в обосновании того, что пренебрежение природой, готовность пожертвовать всем миром ради реальности этической не есть магистраль развития фихтевской мысли, что опровержение такого представления покоится на углубленном понимании учения Фихте: «**Центральное течение** его мысли последовательно и всецело отвергает и иллюзионизм и субъективизм, и оно присутствует в его философии везде, от начала и до конца... Вся этика Фихте покоится на утверждении, что **природа есть условие возможности свободы**; поэтому уничтожить природу — значит для него уничтожить свободу»<sup>95</sup>.

Далее, и на самой природе у Фихте запечатлевается явление нравственности, и таким образом сама природа становится нравственным явлением. — Нравственность, конечно, берется при этом Вышеславцевым слишком широко, ибо не всякое воздействие человека на природу нравственно и не всякий результат воздействия на нее нравственно оправдан, как убеждает в этом современная практика, которая в свою очередь нуждается в критерии, так как часто бывает **порочной практикой**. Вышеславцев перечисляет ряд достижений **практической** философии, но едва ли они являются достижениями **нравственной** философии и достижениями в нравственном **отношении** к природе.

Нравственная воля, выходящая за пределы природной, может действовать только в природе и только как сверхприродный принцип. Прекрасно! Только ведь наша независимость от природы для Фихте означает ее зависимость от нас.

«Я хочу быть господином природы, — заявлено в «Назначении человека», — а она должна служить мне. Я хочу иметь на нее влияние, соразмерное моей силе; она же не должна иметь на меня никакого влияния». «Природа должна постепенно вступить в такое положение... чтобы ее сила встала в определенное отношение к человеческой власти, которой предназначено господствовать над силой природы... такое отношение уже существует»<sup>96</sup>. В «Назначении ученого» также говорится, что «разум находится с природой в постоянно продолжающейся борьбе», что в этой войне «влияние природы может и должно стать слабее, господство разума все могущественнее; последний должен одерживать над природой одну победу за другой», надо освободить человеческий род «от гнета природы»<sup>97</sup>.

Надо, конечно, иметь в виду, что у Фихте природа природе рознь. Одна — пассивный безжизненный объект, мертвая материя, вещь, — о такой природе он высказывается иначе, нежели о другой, отнюдь не лишенной внутренней законсообразности, т.е. в известном смысле разумности, а также жизненной активности, самостоятельности, «субъективности». С другой стороны, он различает «дикую» природу и преобразованную, даже одухотворенную человеком. Но в любом случае он полагает отношение к природе иное, чем к человеку. «Человек может пользоваться неразумными вещами как средствами для своих целей, но не разумными существами; он не смеет даже пользоваться ими как средствами для их собственных целей; он не смеет на них действовать как на мертвую материю или на животное, чтобы только при помощи их достигнуть своей цели, не считаясь с их свободой»<sup>98</sup>.

Едва ли следует относить к прогрессу нравственного отношения (и углубленному постижению его) то, что функции субъекта и объекта меняются местами, что раб становится господином, а господин рабом, что зависимость от природы сменяется зависимостью же природы от нас, сменяется нашим господством над нею. Относясь к практической философии, этика потому не исчерпывает ее, а она потому не сво-

дится к этике, что практическое действие может быть и безнравственным и противонравственным, что этическая практика выражается не в действиях вообще, не во всяких действиях, а в поступках, поступки же имеют предметом прежде всего не природные объекты, а других людей (сверхприродное в природе). От практического отношения вообще, от отношения **субъект-объект, я – не-я**, трудно перейти к нравственному отношению: *объект-субъект, я – ты*; с переходом же от к отношению **субъект-объект, я-ты**; с переходом же от **я –ты** к отношению **я – не-я** нравственное отношение как раз редуцируется, ослабевает.

Хорошо понятно отношение к **не-я**, к объекту (в конструкциях **я – не-я, субъект-объект**) как к вещи, отношение к миру вещей как к средству: мы не должны быть рабами вещей. Но значит ли это, вытекает ли отсюда, что вещи должны быть нашими рабами? Не меняем ли мы в **отношении господство – рабство** лишь положение элементов, не меняем ли мы их местами без преобразования самого отношения **господин – раб**? Почему высвобождение из зависимости от природных вещей должно обращаться непременно рабством природы? Только понимание природы как объекта в **противоположность субъекту**, только отказ ей в субъективности, только отношение к ней как к **не-я**, только видение природы в образе врага делает ее **вещью**, объектом насилия и манипуляций.

**Человеческое, человеческое** отношение к природе требует признания в ней субъективности, собственного достоинства, самостоятельности, требует отношения к ней – подобно отношению к другому человеку – не только как к средству, но и как к цели. С другой стороны, человек – не только субъект, **я**, но и природное существо, соединяющее в себе природу и свободу. Фихте ввел термин «субъект-объект». Вслед за ним Шеллинг в своей натурфилософии обозначил природу как «объективный субъект-объект» (в отличие от **я**, субъекта, в котором обнаружил **объективное** и обозначил **я** как «субъективный субъект-объект»). Глазами

человека природа заглядывает в свою сокровенную сущность, и есть люди, говорит Шеллинг, которые в своем видении сделались природою.

Фихте не задерживался на натурфилософии, не прорабатывал ее с такой тщательностью, как Шеллинг (на что у Фихте били свои веские основания); но это не значит, что он прошел мимо этого воззрения. Здесь нам важно отметить лишь то, что он освоил этический момент в природе: наличие в ней, как и в субъекте, **рефлексии в себя**. «Природа во мне сознаёт себя саму... В каждом индивидууме природа видит сама себя с особой точки зрения... Это сознание всех индивидуумов вместе взятых и образует полное сознание вселенной о себе самой»<sup>99</sup>.

Вышеславцев поддерживает эту мимолетную точку зрения Фихте на человеческое в природе и природное в человеке (природное в нем, понятое в положительном этическом смысле). Ведь Фихте и сам высказывает ее: **когда я действую, действует природа, она только возвращается в себя**. Такое высказывание подразумевает или отсутствие, или снятие отношения к ней как к **объекту** (ведь **объект** не «возвращается в себя»). Человек действовал по отношению к ней не как нравственное существо, а как конкистадор, но то было извращенное отношение к ней. Похищенный было у природы нравственный момент, отчужденный от нее человеком, им же и возвращается ей. Да он и обязан возратить ей долг, воздать должное, вернуть душу, признать в ней наличие души, восстановить им же нарушенную справедливость. И нет оснований величаться и мнить себя в этом деле попечителем, покровителем, благодетелем природы.

В свете сказанного, более тесная связь с природностью, пронизанность природой должна оказаться на стороне субъекта; больше того, он сам инициирует это изменение в себе. Вышеславцев находит этот момент внутренне проработанным в фихтевском учении: этическая категория нравственного субъекта, личности, лица, отнюдь не отбрасывает понятия природного человека, а, напротив, предполагает по-

следнее, вбирает его в себя. Личность, по Фихте, есть, с одной стороны, природное целое, а с другой стороны — начало появления разумности, начало действия, выходящего за пределы природы и вместе с тем производящего обратное воздействие на природу.

Нельзя не видеть, что Вышеславцев таким образом реконструирует определенную сторону внутреннего строения этического мирозерцания Фихте, в данном случае его идею неразрывной связи нравственного самосознания с природой, опираясь и на тексты творений философа, и на обширнейшие натурфилософские разработки Шеллинга (ополчившегося по существу против внешних контуров наукоучения или против тени его, принимая и выдавая все это за суть фихтеанства), и еще на один важный фактор, который легко распознаётся из следующего рассуждения в его исследовании. «Царство свободных лиц не требует уничтожения природы, отрешения от природы, оно означает лишь превращение **«бессознательного развития природы»** в форму **«ясного сознательного понятия через посредство человека»**. Нравственная личность состоит из тела и души, этическое самосознание требует того и другого; и тело не есть печальная необходимость, как думает отрешенный идеализм, не **темница** души, а **храм** духа. Философские и религиозные системы, отрицающие отрешенный идеализм, должны неизбежно признать идею одухотворенной, спасенной природы»<sup>100</sup>.

Слова о **спасенной природе** могли бы свидетельствовать даже о превосходстве Фихте в этом отношении перед Шеллингом, хотя, по правде говоря, они скорее выражают русское прочтение его Вышеславцевым. **Связывание** этического (хотя бы и через «практическое», практически-преобразующее отношение) с природностью составляет все же известную конкретизацию этического отношения по сравнению с бесконечным отрешением от природы. Вышеславцев приветствует такую конкретизацию как центральное направление идеализма Фихте и основу его этики. Здесь же он видит сближение (не преднамеренное, конечно) фихтеанст-

ва с русской философией, включенной в «древний могучий поток истинного идеализма, не иссякавший со времен Платона... Русский идеализм Вл. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого есть именно такой идеализм», идеализм, направляющий поток природных аффектов в русло добра; идею добра, если ее не хотят иссушить до идеи аскета, не следует отрывать «от могучей стихии природных аффектов, от телесных недр земли»<sup>101</sup>. И Вышеславцев приводит стихотворение Вл. Соловьева:

Над черной глыбой  
Вознестися не могли бы  
Лики роз твоих,  
Если б в сумрачное лоно  
Не впивался погруженный  
Темный корень их.

Как же быть теперь с утверждением самостоятельности я, прежде высвобождавшегося от посторонних связей и воздействий? То было реакцией на догматизм, которая делала **внешнее** (вне я находящееся) непременно чуждым, инородным субъекту, чем-то вещным, бездушным, враждебным ему; то состояние понималось как борьба на жизнь и смерть, вернее: на господство и порабощение; либо я подчиняю себе объект, либо подчиняюсь ему. Самостоятельность «значит» господство; подчиненность, зависимость «значит» рабство<sup>102</sup>.

Но теперь-то **не-я** — это уже не объект, не мертвая вещь и не бездушный порядок **вещей**, а другой субъект, другие я, живые лица, нравственно-духовный порядок людей, наконец, духовная община. Это община духов, в которых наша природность облагорожена, одухотворена, и взаимоотношение между ними — не борьба, а взаимность, не «субъект — объект», а «субъект — субъект», не отчужденность, а родственная близость, духовное единение. В **другом** мое я не уничтожается, не подавляется, а находит свое продолжение и осуществление. Здесь настоящая свобода: не господство в противоположность рабству, а противоположность господству и рабству.

В переходе к этому царству свободы Вышеславцев, как уже сказано и как сам он неоднократно повторяет, заключен важный момент: не отрешение от природы, а преобразование ее. Свобода содержит в себе природу, как высшая ступень низшую. Но ступень эта все-таки есть нечто «качественно иное, новое», и в силу этого она может и должна противопоставляться природе. Этика Фихте, как понимает ее Вышеславцев, содержит в себе абсолютное требование иного, лучшего бытия.

Надо учесть, что на деле природа у Фихте составляет куда более отдаленное, лишь отрицательное условие человеческой свободы, она служит скорее контрастом, мрачным фоном, на котором сияет свобода, она — лишь горячий материал, пожираемый пламенем свободы. В положительное же толкование перехода в царство свободы Вышеславцев вкладывает **свое** прочтение Фихте, вставляет русский акцент в отношении к природе, ибо у Фихте в отношении к ней доминирует совсем не любовь и взаимность, а насилие над «косной», самой по себе «пассивной» природой; таким изменением ее преобразование», пожалуй, и достигается, но **преображение** — едва ли.

### К пересмотру наукоучения «в свете Ты»

Углубляя понятие не только **я**, но и **не-я**», Вышеславцев, как мы видели это и в Булгакове, по существу все дальше и дальше расходился с Фихте в их истолковании. В фихтевском **не-я**, этом чисто отрицательном определении, в котором «все кошки серы», нет никакого различия между природой и чужим **я**, поэтому даже не возникает (сам по себе вполне законный) вопрос: каким образом познается чужое **я**? Каким образом распознаётся оно как в его чуждости, так и в сродности «моему» **я**?

Среди значений **не-я**, как всего лишь границы **я**, как только объекта, лишённого внутренней активности (субъективности), как необходимого для **я** препятствия, как приро-

ды (отчасти внешний мир, отчасти — собственная природа субъекта), имеется такое значение этого **не-я**, на котором Фихте вообще не останавливается, в чем Булгаков видит «главную дефектность» его системы, это **я** другого, **ты**, которое относится к самой природе «моего» **я**, больше того, к ближайшей моей духовной природе, к «яйности» во мне.

Наукоучение само по себе не предоставляет средств для постижения **ты**. Абсолютное **Я** дает место лишь полаганию **не-я** и полаганию **я**; полагание **ты**, чужого **я**, которое было бы вместе с тем **не-я**, — это, как показывает Булгаков, логически невозможно и самопротиворечиво. Фихте не может ввести в свою систему **ты**, которое оказывается одновременно **я** и **не-я**. В Фихтевом **я** нет ни органа для усмотрения чужого **я**, ни способа «дедуцировать» его; для него **чужое я** есть, если вообще есть, только **не-я**. Постулировать **не-я** он еще кое-как может в качестве сказуемого, но постулировать другое **я**, или **ты**, со-подлежащее, он не в состоянии, так как оно оказалось бы одновременно **я** и **не-я**, что не уместится в строго логическое построение. Значит, все наукоучение должно быть пересмотрено, решает Булгаков, и пересмотрено «при свете **ты**».

## ГЛАВА IV

### Я – ТЫ – МЫ

#### Вопрос о чужом Я

Фихте много и охотно декламирует о «человеческом достоинстве». Но похоже, что рассуждать о своих собратях он может лишь выходя за пределы своей системы, что он и делает, например, в «Основных чертах современной эпохи» или в «Наставлении к блаженной жизни». Внутри же системы **я** есть, в терминологии Булгакова, «отвлеченная ипостась», способная произвести лишь свою собственную тень, **не-я**, и царствовать в этом царстве теней.

Следуя наукоучению, всякое **я** должно бы возмнить себя абсолютным и единственным, и Макс Штирнер только разгласил эту эгоистическую природу фихтевского **я** в своем «Единственном и его собственности», хотя и у него «эгоисты», вопреки своей «единственности», появляются вдруг во множественном числе и даже образуют «союз».

Сама природа **я** (действительного, а не логического только) предполагает другие **я**. Без такого предположения логически последовательный субъективный идеализм был бы солипсизмом, отрицающим реальность «чужого сознания», реальность **ты** и **мы**. Но даже Беркли, проявляя непоследовательность, явно отклонялся от солипсизма, без колебаний признавая как что-то самоочевидное существование множества «духов» или «душ». Все они «влекутся друг к другу», «объединяются в семьи, клубы, партии и государства» и «благо-

даря моральному или внутреннему чувству держатся вместе, имеют сходные мнения, оказывают помощь и защиту друг другу, совместно сотрудничают во имя единой цели»<sup>103</sup>. Очевидно, объясняет сбивчивость такой позиции С.Л.Франк, гораздо легче представить себе «субъекта» — **меня** — без «объекта», без реального бытия **всего мира**, чем **меня** без соотнесенного мне **ты**.

Но с предположением множества индивидуумов затруднения для наукоучения только еще увеличиваются. Как каждое **я**, замкнутое в себе и невольно мнящее себя абсолютным, узнаёт о существовании другого **я**, где и как совершается переход к **ты**? Вот проблема, которая, как подчеркивает ее значимость Булгаков, является для Фихте «жгучей и роковой». Чужое **я** логически не вмещается в схемы **я** и **не-я**, ибо **ты** не есть ни то, ни другое (вернее, есть и то, и другое вместе). Фихте прошел мимо этой проблемы, «не зацепившись» за нее глубже, чем нужно было для дедукции **не-я** из **я**. Собственно, дедуцировать из **я ты** и скрепляющее их мы логически невозможно, и все дедуцировавший Фихте не взялся, по мнению Булгакова, за такую дедукцию.

Но вопреки этому уверению, за дедукцию **ты** он все же принимался. **Ты** возникает для нас, говорится во «Втором введении в наукоучение» (1797 г.), через найденное в нас самих понятие **яйности**, которое переносится на некоторое положенное **оно** (собственно, **не-я**), противопологавшееся **Я**, и с ним соединяется. Через этот обусловленный синтез впервые возникает для нас **ты**. «Полагающее себя, как **Я**, есмь я; а положенное в том же акте, как **Я**, **через меня**, а не **через себя**, есть **ты**»<sup>104</sup>.

Таким образом, следует сказать, что Фихте не обошел проблему **чужого я**, что оно все-таки некоторым образом причастно наукоучению. Но по крайней мере спорно, дедуцируемо ли вообще **ты** из **Я**. И удовлетворительно ли провел Фихте дедукцию? Не воспользовался ли он под видом ее каким-то иным способом или приемом: например, не выведением из **Я**, а введением, присоединением, что, не укладываясь в **метод** дедуцирования, все же обогащает, конкретизи-

рует предметную область философствования, моральную, и если не вытекает из принятого основного метода, то по крайней мере не противоречит ему.

Именно потребностями морального сознания ставится не только настойчиво, но и категорически вопрос о реальности другого **я**. В этой связи нельзя не упомянуть о полемике, начатой старшими современниками Булгакова. Л.М.Лопатин отмечал, что в вопросе о **чужом одушевлении** или о **чужом сознании** кроется целый ряд самых сложных и трудных онтологических проблем. Первостепенное философское значение он придавал вопросу о рациональной доказуемости «чужого одушевления». Он хорошо чувствовал затруднение для Фихтевой системы: как доказать, что **другой**, если он существует, действительно есть тоже **я**, а не просто **не-я**, что он является душой, сознанием, а не вещью. Лопатин отстаивал (против А.И.Введенского) возможность строгого логического доказательства «чужой одушевленности»<sup>105</sup>.

И.И.Лапшин в своем труде «Проблема чужого «я» в новейшей философии» (1910 г.), как и Введенский, ни словом не отозвался на трактовку проблемы Лопатиным. Последний в «Положительных задачах философии» (1911 г.) горько сетовал на практическое пренебрежение обоих теоретиков к реальной чужой душе, т.е. к его собственному «я». Лопатин так по-свойски открылся им, озабоченным «чужим сознанием», воззвал к задушевному обсуждению своих соображений на нечуждую им тему о «чужой одушевленности», а те ограничились абстрактными положениями по этому вопросу, и свои взгляды на общение душ не взяли, — а не мешало бы, ибо уместный случай как раз представился, — подкрепить конкретным приложением их к делу. (Впрочем, Лапшину простительно: ему не удалось вырваться из круга абсолютного имманентизма, собственно солипсизма, в рамках которого мудрено было разрешить проблему реальности **чужого я**, а, не дав решения, он, вполне логично, не мог — скажем мягче, не обязан был — и полемизировать с «иллюзорным» чужим **я**.)

В «Положительных задачах философии» Лопатин, защищал изначальную совместность, взаимосвязь различных **сознаний** и их взаимопроникновение, не только утверждая связь совместных сознаний, но и признавая **взаимное** отражение состояний в этих различных сознаниях. Поскольку же он брался не просто довести до ясного осознания справедливость этого утверждения, а вести строго логическое доказательство, то это было, конечно, чрезмерностью, и здесь — зыбкость его предприятия, ибо подлинная, глубинная связь между сознаниями не логическая, а, как он сам полагает, **творческая**, не рациональная, а сверхрациональная, и устанавливается она не теоретическим, а опытным путем.

Какими-то познавательными источниками, но уж никоим образом не путем логической дедукции, чужое **я**, которое нельзя ни видеть, ни осязать, для нас все же достижимо, мы можем с уверенностью это констатировать, но не можем объяснить, как именно и в какой форме это возможно.

Основательно углубившийся в эту проблему С.Л. Франк в трактате «Непостижимое» (1939 г.) приходит к заключению, что все попытки объяснить «познание чужой души» как некое косвенное, опосредованное познание вращаются в ложном круге, — бессознательно предполагают то, до чего здесь требуется еще дойти.

## **На чем основывается доверие к другому?**

В отношении **я** к другому **я** важен именно характер этого **отношения**, на что К.Маркс мимоходом обратил внимание в «Капитале» в одном из примечаний. Поскольку человек не рождается с зеркалом в руке, пишет Маркс, он познаёт себя не по-фихтевски: «я есть я», а через свое отношение к другому человеку. Значит, «я есть я» предваряется отношением «я» к другому «я». И лишь отнесясь к другому человеку, Павлу, как к человеку, он и себя начинает осознавать человеком, а Павел, во всей его павловской телесности, предстает перед ним представителем рода «человек».

Так волк, отнесясь к другому волку по-волчьи, должен бы и к себе отнестись как к волку и ощутить себя и его представителями волчьей породы. Но для осознания себя человеком, для отношения к самому себе как к человеку нужно, чтобы другой отнесся ко мне, как и я к нему, не по-волчьи (*homo homini lupus est*), а по-человечески, как к человеку; говоря философским языком: не как к фихтевскому, **не-я**, а как к другому **я**, как к **ты**.

Как ни противился фихтевской схеме Гегель, как ни обрушивался он с критикой и ниспровержением *Ich-Philosophie*, он не избежал ее реликтов в собственной системе, местами унаследовал и даже утвердил на свой лад ее **слабость**, связанную с не нашедшей обоснования трактовкой **не-я** как другого **я**, как **ты**.

К **вялому ты** приходит Гегель через интенсификацию конкистадорского отношения **я**, субъекта, к **не-я** как объекту. Когда объект оказывается полностью побежденным, субъект, завладевший им, неся свою власть и превращая объект в податливое и послушное орудие, не оказывающее сопротивления, делая объект проникнутым своею жизнью, своею волей, превращая, наконец, его в свое «верное выражение», в свою «непосредственность», может сказать ему: «ты — это я, а я — это ты» или: «ты и я — одно и то же». **Ты** превращается в подчиненный момент **я** и исчезает в нем. Но это не есть нравственно свободное отношение к другому, а есть, напротив, неприятие его как самостоятельного, устранение его совсем по-фихтевски, изначальным непризнанием его самостности, его реальности, поглощением этого **ты** в **я**. Так хищник усваивает и делает своим достоянием жертву пожиранием ее. Но у Гегеля нам доведется встретиться и с другим пониманием отношения «я — ты», далеко выходящим за тесные рамки *Ich-Philosophie*.

В отношении «я — ты» нужна взаимность, нужна активность не только со стороны **я**, но и встречная, направленная от другого сознания, со стороны **ты** к **я**. Фихтевские схемы отношений «я — не-я», «субъект — объект» не дают основа-

ния для такой взаимности. Столь очевидное непосредственное отношение «я — ты», «субъект — субъект» не поддается логической дедукции из «я». «Ты», чужое сознание рационально невыводимо и неизъяснимо из «моего» я. Потому что «чужая душа» не есть **пассивный объект** «моего» познавательного взора, в ней я вместе с тем познаю ее направленность на меня самого, — вот условие, без которого когнитивный акт, устремленный на **другого** как **ты**, пуст. Только и этого условия еще недостаточно. Как справедливо подчеркивает С.Л. Франк, «я должен при этом еще сознавать, что она (душа другого) в ее направленности на меня сознает мою направленность на нее, и притом мое познание ее как познающей меня в качестве познающего ее, и т.д. до бесконечности... что и совершенно неосуществимо, и противоречит явно предстоящему нам непосредственно-простому восприятию “ты”»<sup>106</sup>.

Непосредственное восприятие нами другого я, восприятие его как **ты**, опять-таки должно бы быть довольно специфичным. Ибо простое восприятие органами внешних чувств «человека Павла во всей его павловской телесности» еще не дает восприятия его как **ты**, как другого я. Эмпирическая конкретика антропологизма и шире: натурализма как отвлеченное познание в понятиях, хотя бы и обосновываемое созерцательным познанием, совсем не достаточны для постижения **ты**.

Недаром Гегель, изображая нравственное сознание общины (и примечательно, что именно в этой предметной области) пользуется совсем не **логическими** схемами познания и толкует не о рациональной или эмпирической постигаемости другого я, а о «моем **доверии**» другому, о доверии другого ко мне и (можно продолжить) о моей вере в то, что другой доверяет мне в том, что я верю, что он доверчив ко мне. Остерегаясь продвигаться дальше по этому же самому пути в установлении прочного основания для взаимной доверительности, дабы не впасть в дурную бесконечность, которую он на дух не переносит, Гегель просто прерывает дальнейшее рассуждение, отчего проблема бесконечности при попытках

установления последнего основания доверия в отношениях «я — ты» отнюдь не исчезает для **рационального** познания. Неисчерпанность «челночных» опосредствований остается и не увязывается с прямым и непосредственным, до очевидности простым отношением между «я» и «ты».

И.Ильин хорошо показывает, как сознавание доверия друг другу сбрасывает у Гегеля форму **дурной бесконечности**, вовлекается в форму **всеобщего самосознания**, и результат выглядит таким: «Я доверяю всем в том, что они срастили свою «особенность» со «Всеобщностью», и знаю, что они знают о моем доверии; и все доверяют мне в том, что я слил мою жизнь с Субстанцией, и они знают, что я знаю об их доверии»<sup>107</sup>.

Существенно здесь то, что моменты соотношения опосредуются включенной в них и включающей их в себя всеобщностью самосознания, так что **нескончаемость** процесса упрочивания доверия между индивидуумами преодолевается, **снимается** через посредство субстанциального отношения, составляющего для них основу взаимного доверия. Гегелевское **всеобщее самосознание**, как с предельной четкостью формулировал его И.Ильин, «это есть, во-первых, самосознание **индивидуума**, пронизавшее **весь** строй субъективного духа вплоть до его субстанциальных глубин; это есть, во-вторых, самосознание **коллектива**, выношенное **каждым**, осознавшим себя во всех и всех в себе, и **всеми**, осознавшими себя в нем и его в себе; это есть, в-третьих, самосознание **субстанции**, осуществляющееся в самосознании **индивидуума**, признавшего ее в себе, а себя в ней, и в самосознании **коллектива**, каждый член которого знает всех — в ней, и ее во всех, и знает, что все знают ее во всех и всех в ней»<sup>108</sup>.

Где целое, как то община, народ, государство, существует спокон веков и каждый рождается уже принадлежащим этому целому, там отношение «я» к отдельным «ты» отступает на задний план перед определяющим субстанциальным отношением его к единству, участниками которого являются все. Это и есть почва холизма гегелевских рационалисти-

ческих построений (особенно убедительных в приложении к общине в лекциях по философии права). У С.Л.Франка обнаружилось созвучие этому аспекту как одному из моментов собственного взгляда (более широкого и общего, охватывающего, как потом увидим, иррациональную сторону, не укладывающуюся в чисто рационалистическую трактовку данного отношения).

«Здесь существенно, — пишет он в «Непостижимом», — уже не то, что я — один из «многих», а только то, что я принадлежу к самому **единству**. Лишь косвенно и производно — именно через посредство целого как такового — я стою здесь в отношении к отдельным «ты». В прямом и непосредственном отношении я стою только к целому, к живущей и действующей во всех членах вместе, как единство, духовной атмосфере к «*esprit de corps*» — коротко говоря, к выступающему здесь живому и как бы осязаемо-конкретному «**мы**» как таковому»<sup>109</sup>.

Непосредственность отношения «я — ты» это «продукт опосредствований, в котором опосредствования сняты. Такой оборот дела, вытекающий и из гегелевских размышлений, интересен и важен. Но не заслоняется ли им проблема самого появления для **я** другого **я**, остающаяся для рационального мышления, и особенно для фихтевского дедуцирования так и не решенной? Ведь к другому **я**, к **ты** надо еще прийти, хотя бы и не путем выведения его из **я** и, пожалуй, даже вовсе без всякого выведения. Ведь за пределами наукоучения **другое я** совсем не нуждается в дедуцировании. Оно дано в **я** непосредственно, — не как «**не-я**», сказуемое к **я**, но как со-подлежащее; таково же и **мы**, — это не объекты, а со-субъекты; или, говоря словами Булгакова, «**я** знает не только **не-я** (чем думал исчерпать и ограничить его ведение Фихте), но знает другие **я-ты** и **мы**. А стало быть, и себя знает как **ты** и **мы**, и в себе знает чужое **я**»<sup>110</sup>.

Булгакову созвучен скорее Гегель с его пониманием общинного («всеобщего») духа как сферы прозрачных для индивида отношений с другими, как объективного (вне себя)

его самобытия. По Гегелю, во «всеобщем духе» общины каждый обладает только достоверностью себя самого и в действительности общинного духа ничего не находит, кроме себя самого. И в этом нет никакого «субъективизма». Просто это означает, что о других каждый знает так же достоверно, как о себе: «Я созерцаю во всех, что для себя самих они суть лишь такие же самостоятельные сущности, как и я; я созерцаю в них свободное единство с другими так, что само это единство есть как благодаря мне, так и благодаря другим. Их я созерцаю в качестве себя, себя — как их»<sup>111</sup>.

У Гегеля есть важное продолжение этих мыслей, вернее, их основа. Он рассуждает в контексте этико-религиозном об общине, а не в юридическо-безрелигиозном, — размышляет не просто об ассоциации индивидов. У него поиск последнего основания для *доверия* не уходит в бесконечность, а замыкается на особой индивидуальности, духовно интегрирующей общность и индивидов в ней. Вера в отдельного индивидуума (Божественного Человека) снимает дурную бесконечность, приводившую к тщете попытки установить незыблемое начало доверия в интересубъективных отношениях. Вера возникающей общины начинается, по Гегелю, с веры в отдельного индивидуума — в том смысле, что «отдельный человек преобразуется общиной, познается как бог, включая то определение, что он — Сын Божий»<sup>112</sup>. Началом и порукой доверия другому и другого ко мне служит в общине вера в Богочеловека, рекшего: «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ио. 17, 21).

### Многоединство вне субъекта и в нем

В «Трагедии философии» анализ Ich-Philosophie служит Булгакову поводом к дальнейшему углублению понятия **субъекта**. И прежде всего требуется признать, что самой **природе** я присуще предположение других **я**, признание «не-

единственности своей». «В самой природе **я** заключена множественность, ипостасность предполагает не единоипостасность, но многоипостасность, много **я** при едином **не-я**, или сказуемом, или мире»<sup>113</sup>.

Трудность понимания этого положения заключается в том, что философ не исключает уникальность, «единственность» каждого **я**, он отвергает неполноту, односторонность такой характеристики, признает еще и правомерную и необходимую противоположность единственности — не-единственность, множественность вне (и в) **я**, ибо нам «столь же непосредственно, как и **я**, дано **ты** и **мы**, и в сознание входит это сознание себя как члена **мы**»<sup>114</sup>.

Одним и тем же актом, которым сознает себя **я** как единственное, и в этом смысле абсолютно индивидуальное, оно сознаёт себя и как не-единственное (индивидуализироваться можно только в общности, в среде других), соипостасное, — вот на чем настаивает Булгаков. Увязывание противоречия здесь не под силу даже гегелевской диалектике. «Ипостасность одновременно единственна и неединственна, и примирить эту антиномию, обломав ее острия, приручить и превратить в невинное Гегелево противоречие нет возможности»<sup>115</sup>. Приходится признать, что есть особый способ познания, постижение сверхразумное, как сверхразумен и предмет этого постижения, не охватываемый шупальцами диалектического разума.

При осмыслении заповеди: «Возлюби ближнего твоего яко же сам себе» (Матф. 22, 39), русский философ обнаруживает в ней указание, что тою же любовью, которою ты любишь свое **я**, ты утверждаешь и чужое **я**, должен его утверждать, и тем самым исполняешь закон своего существования, осуществляешь свое же **я**, которое без **я** ближнего, без **ты**, этого твоего же **я**, неполно. Но и в первом же нашем жизненном опыте момент **ты** неотмыслить от **я**, он столь же первичен в нашем самосознании, как и само **я**. **Ты** дано и постигается не в предикате, а в субъекте суждения, в **я**. Способность любить другого как самого себя, отождествляться с

ним, и есть то познавательное отношение, которое является ответом на вопрос, как возможно для нас постижение **ты**, другого **я**. Разум может только ставить этот вопрос (хотя Фихте, как и Кант, даже не задавались им), ответ же проистекает не от *ratio*, не из логической конструкции.

Познание чужого **я** дается чрез отношение **я** к нему не как субъекта к объекту, но как субъекта к субъекту, **я** к **ты**. Чужое **я**, по Булгакову, не может быть познано или хотя бы уловлено в области **не-я**, или сказуемого, потому что оно есть не сказуемое, а подлежащее, со-подлежащее. Оно столь неотъемлемо от **я**, что никакого **я** просто не существует до и вне отношения к **ты** и встречного отношения к этому **я** другого **я**, **ты**. Они как бы впервые совместно рождаются.

Этот же круг мыслей в полной мере присущ и С.Л. Франку, который, вслед Булгакову, глубокомысленно продолжает: форма бытия «**есмь**» становится подлинным, полноценным «**я есмь**», лишь в нераздельно-неслиянном единстве с соотносительной ей формой бытия «**ты еси**».

Не теряя своего центра, наряду со средоточием в себе «**я**» обладает еще средоточием в «**ты**» как в своей собственной опорной точке. Единство «**я — ты**» **двучентрично**. В отличие от точки зрения агрессивной экспансии **я** в **не-я** как в объект и овладения им и в отличие от установки не признавать в **другом** его свободы, подчинять его себе и делать своей собственностью, онтологическая реальность **другого — ты — у Франка** не есть нечто предназначенное **мне** во владение и обреченное на непризнание в нем самости, на растворение последней в **моей** самости. «**Я** не вбираю «**ты**» в себя, — я, напротив, сам вступаю в него, «переношусь» в него, и оно становится «**моим**» только на тот лад, что я сам сознаю **себя** принадлежащим ему»<sup>116</sup>. Только так, лишь через самоотдачу в любви, происходит имманентное познание другого и достигается внутреннее единение с другим, с **ты**, которое становится для **меня** «вторым **я**».

Не только некоторое чужое **я**, но и человечество, единство многих **я** просто и без всяких объяснений предполагается категорическим императивом, прорывающим замкну-

тость и одинокость **я** уже в круге кантовской и фихтевской философии: **поступай так, как на твоём месте должен поступить всякий другой, чтобы в лице твоём действовал не ты, а как бы само человечество.** Правда, в этом законе практического разума, наставляющего поступать согласно максиме, пригодной стать принципом всеобщего законодательства, есть еще лазейка эгоизму (максима любого поступка, даже своекорыстного, может стать таким принципом). Поэтому Булгаков вводит в кантовскую формулировку важное уточнение: «Поступай не как **я** эгоистическое, но как **я** истинное, соборное».

А соборность есть единство во множестве, и это единство опять-таки особого рода, о котором надо высказать уточнение. Ибо единение, например, в мнениях может создавать секту, школу, партию; единоверие, одиночувствие, единомыслие — это производные признаки соборности, они же могут и не быть непременно соборными, и даже церковное общество есть только внешнее выражение соборности. В первооснове же соборность состоит, как подчеркивает Булгаков, в ипостасности, могущей быть для всякого человека душой его души, «как бы его собственным **я**». Как и в гегелевской «Философии религии» речь идет об ощущении Бога в себе, об *unio mystica* с Богом, единение с которым можно уподобить единению себя с ближним в любви к нему, тождеству с ним в **мы**.

Но и последняя аналогия еще не достаточна. Здесь, в диаде, отношение в **мы** еще не полное, каковым — завершённым в себе и полным — дано **Мы** в Божественном триединстве. Об этом предупреждают Булгаков и Франк. Если процесс задерживается на диаде, то может получиться эгоизм напару, поэтому диада **я-ты** оправдана только как выход к третьему **я**, как звено в множественной цепи **мы**. Двоичность еще не есть множественность. Но для первообраза множественности или для элементарной полноты необходимо и достаточно триединства, такого, которое является образом и подобием Божественного триединства.

Божественное Тричислие — не только триипостасное раскрытие Божественной жизни в рождении Сына от Отца и в нахождении Св.Духа от Отца к Сыну; это же Тричислие, напоминает Булгаков, раскрывает и природу ипостасности, **Я** как **Мы** с исчерпывающей полнотой, поскольку три **Я** есть уже совершенное **Мы**. Отсюда следуют важные положения относительно **мы**: оно должно иметь такую же живую и осязаемую конкретность и быть такою же предметностью для **я**, как и другие **я**, должно быть таким же субъектом, третьим **я**, а не только отношением между **я** и **ты**. Как связка в суждении не есть только сращивание сказуемого с подлежащим, но и нечто само по себе существующее, так же обстоит дело и с **мы**, оно есть не только внутренняя сторона отношения **я-ты**, не только связывание, но вместе с тем и само по себе особый род бытия, вполне ипостасный, как ипостасно и **я**, и **ты**, — все они и «сами по себе», и «трансцендированы» друг друга, а вместе выступают как триединство, как элементарная форма соборного многоединства.

Переход от рассмотрения «я есмь», «ты еси» к «мы есмы» ознаменован не выведением следствий, а проникновением в общий корень, из которого произрастают «я» и «ты», углублением в первичную внутреннюю основу самой их связи, к постижению «я» как соучаствующего в царстве духов, в не дедуцируемом, а предпосланном, данном как откровение бытия, соборном бытии, благодаря которому единичное **я** обнаруживает себя как **я** соборное.

Как православный мыслитель Булгаков признает, что «Образ Божий сияет в человеке не только в его природе, но и в его ипостасности, соборности, кафоличности природы нашего **я**, которое по природе своей всегда должно держать собор. И в этом смысле можно сказать, что во Св.Троице дается Первообраз не только природы единичного человека, но и человеческой общности, т.е. человеческого **мы**»<sup>117</sup>. Для **механического** мышления, в отличие от мышления **органического**, соборное единство оказывается разорванным и

внешним; соборность представляется **пустым** понятием, если не отрицательным; для атеиста же триединство Божие вовсе уже меркнет, не сияет, а зияет.

Продолжая опираться на идею троичности, Булгаков ведет критику Фихтева **субъекта**, указывая на необходимость выражения такого принципа не через одну ипостась личного начала, а через три разом: «я-ты-мы». Такие же возражения против Ich-Philosophie выдвигались еще Н.Ф.Федоровым в «Философии общего дела», но у Булгакова эта критика шире, многостороннее, обстоятельнее. А положительную разработку проблемы, спустя годы и собравшись духом, стал успешно продолжать С.Л.Франк, раскрывая дальше как напряженные, конфликтные моменты отношений «я – ты – мы», так и в особенности принципиально определяющие творчески созидательные стороны этого триединства.

### **Рациональное и иррациональное. Вопрос об их совместимости**

В трактате «Непостижимое» Франк приводит нас к мысли об изначальном совместном порождении «я», «ты» и «мы». Все три момента появляются, по его убеждению, сразу, открываются друг в друге. Иррациональные отношения в указанной триаде он, подобно Булгакову, стремится не столько представить рационально или рационализировать их, сколько выразить совместность рационального и иррационального, их уравновешенное единство. Он утверждает, например, что опредмеченное **мы** (народ, государство и т.п.) есть единство рационального и иррационального и потому само «не чисто иррационально, а **трансрационально**».

Точку зрения совместимости двух миров – рационального и иррационального, откровения (в широком смысле) и человеческой мысли, а также доступности этого соединения человеческому сознанию поддержал и по мере сил обосновал Е.Н.Трубецкой, указав на солидную тому предпосылку в

соловьевском начинании, в разработке идеи Богочеловечества: «Богочеловечество и есть тот мост, перекинутый через пропасть, который соединяет всю нашу жизнь — телесную, душевную и — **умственную** — с жизнью божественною»<sup>118</sup>.

Развиваемая в России вслед за Соловьевым религиозными философами в начале XX в. идея Богочеловечества заключала в себе признание, что две природы, Божественная и человеческая, взаимопроникают и соединяются, сохраняя, однако, различие и самостоятельность и не сливаясь в монистичное тождество. Богочеловеческий процесс осуществился не только индивидуально в Богочеловеке, Он должен происходить и в человеческой общности. Учение о Богочеловечестве распространяется и на познание, которое, как процесс богочеловеческий, следует отличать и от абстрактного монизма (признающего единственно истинным познанием либо Божественное и никакое иное, либо исключительно человеческое), и от дуалистического растворения вплоть до несовместимости и несоизмеримости между Божественной мудростью и человеческим знанием, т.е. между сверхрациональным (и в этом смысле также иррациональным) познанием, с одной стороны, и рациональным познанием, ограниченным естественными человеческими способностями — с другой.

Насколько тернист оказался путь выработки искомого единства, видно уже из того, что Вл. Соловьев немало плутал на этом своем поприще и отклонялся от цели. В попытках применить диалектическую ломку для конструирования самой Божественной Троицы, в сущности — произвести логическую дедукцию, — он все еще оставался в заметной зависимости от гегелевского рационалистического наследия. Но по вопросу о рациональном и иррациональном у него можно наблюдать процесс освобождения от рационализирования иррационального, своеобразное вышелушивание из Гегеля. В «Чтениях о Богочеловечестве» он, с одной стороны, оправдывал Богооткровение истины перед судом человеческого разума, настаивал на глубинном совпадении содер-

жания христианской догматики с высшими достижениями философского умозрения, но, с другой стороны, только в религиозном мирозерцании усматривал он подлинное оправдание жизни, утверждение ее смысла и ценности<sup>119</sup>.

Спасение и использование Соловьевым ряда существенных сторон гегелевской диалектики (всегда вызывает затруднение, как ее поименовать: «рациональная мистика» или «мистический рационализм»?) порой выдают за недостаток его воззрения (не преодолел-де ее до конца). Однако некоторое понижение им статуса собственно гегелевской ее формы до **одной из исторических форм** оказало благотворное влияние на последующее оригинальное развитие более напряженной и обостренной формы диалектического подхода в русской философии, как мы обнаружим это в дальнейшем, в размышлениях Вышеславцева об отношении рациональных и иррациональных моментов в этическом учении Фихте.

Возвращение к набивающей оскомину теме и особенно ее корявой терминологии поможет конкретизировать и уяснить выдвинувшийся перед нами принципиальный методологический вопрос о монизме, о единстве рационального и иррационального.

Рациональное **я** может встретиться — и даже не может не повстречаться на своем пути — с иррациональным или сверхрациональным, но не может дедуцировать его из себя. Мы видели, что другое **я**, *ты* невыводимо. В теоретической философии Фихте его **я** разгуливает в одиночестве, и вопрос о другом **я** даже не возникает. В практической философии дело усложняется. Этика есть учение о поступках, а они так или иначе всегда затрагивают других или прямо совершаются по отношению к другим. Крен к солипсизму **я** у Фихте редуцируется, появляется тема **другого** и общности. Но и в этом случае немецкому философу (в его учении о праве) приходится не «полагать» или «противопологать» **другого**, как требуется методом дедуцирования, а **пред-**полагать, не выводить, а вводить помимо всякой дедукции.

Кроме того, **другой** предстает поначалу далеко не в виде своего **ты**. Так для богоборца Бог — «оно», в лучшем случае «он», и никогда — «Ты» (на «ты» он будет скорее с вражиной, чем с Богом).

В «Основах естественного права в соответствии с принципами наукоучения» (1796 г.) отношение к **другому** устанавливается не как к **личности** в строгом смысле слова, а только как к юридическому лицу, значит, не к **ты**, — не к сокровенному **я** другого, и Фихте резко их разводит, соответственно чему и общность полагает не соборно-общинную, не нравственно-религиозную, а социально-правовую, основанную на сдержанном эгоизме членов гражданского общества, на подозрительности и недоверии, а не на любви и вере.

Нет сомнения, что в «я — ты» мы имеем дело с **непосредственным** отношением. Но непосредственными (например, со снятыми опосредствованиями) могут быть и межличностные отношения, которые совсем не обязательно личностны. В них может быть отношение «я — другой», где совсем не обязательно содержится личностное, теплое, дружественное, сердечное отношение «я — ты».

Соотношение я — ты — мы, как и соотношение подлежащего, сказуемого и связки, в суждении носит прежде всего не логический характер, а **творческий**. Вся жизнь, говорит Булгаков, есть суждение. Конечно, в жизни далеко не все тройственное тем самым уже и трехипостасно, как в суждении, в ней действуют силы расторжения и обособления, совсем не творческие, разрушающие и само трехипостасное единство. Моноипостасность уже не креативна; диадичность, если ею ограничиваются, зачастую просто деструктивна. А триада носит творчески-созидательный характер. В триаде «истина, добро и красота» третий «элемент» прямо заявляет о себе именно с художественно-творческой стороны и через нее реализуется прекрасная гармония, когда налицо — надлежащее соотношение самостоятельных и одновременно неразъятых моментов триады как несекомого целого.

## Совместима ли свобода суждения с системой рационалистического

Как **я** (не логическое, а реальное) предполагает другие **я** и целостность, которую они вместе составляют, так суждение не может носить характер уединенной единичности, но предполагает другие суждения и связь их в целом. Г.В.Флоренский верно замечает, что изолированных суждений ни в познании, ни в знании нет, и разговор об отдельно взятых суждениях есть заведомое упрощение<sup>120</sup>. Уже силлогизм есть связь суждений, и довольно тесная. Суждение существует в системе суждений и умозаключений, которая тоже должна представлять собой целостность, развертывающуюся из первоначального суждения. Идея **целостности начала** у Булгакова сливается с идеей Вл.Соловьева о всеединстве, элементарной «клеточкой» которого, соответственно и мировоззрения, названного у Соловьева «органическим», должно быть трехипостасное единство, содержащееся в **суждении**.

Если обозначение определенного типа мировоззрения «органическим» настораживает, например, Н.А.Бердяева, своей «натуралистичностью», то стоит присмотреться к трактовке **органичности** в истории русской философии: речь идет ведь не о животном организме, с которым Бердяев связывает «рабство человека у общества», а о **духовном организме** и **духовной целостности**, и собственно бердяевский персонализм (четко отмежевывающийся от индивидуализма) ближе к ней, чем справедливо критикуемые им абстрактно-спиритуалистические и биологически-организмические теории, в которых строятся **системы** общественного единства.

Понимание устройства **системы** как сферы необходимых связей подводит к вопросу о свободе. Это касается и строения **суждений**. «Суждение предполагает свободу и волевое избрание. Суждения ценностей — эмоционально волевые»<sup>121</sup>.

Впрочем, внутри суждения, в творческом раскрытии **субъекта** в сказуемом, и еще более в «откровении **я**» в другом **я**, а другого в первом, свобода (коль скоро творчество и откровение причастны ей) уже дана.

Кант утверждал первоначальность свободы. То же у Фихте: первоначальный акт **я** связан со свободой. Но если требуется еще **рациональное понимание** этой свободы, то надо сказать, что как раз оно и пытаются с самого начала либо отвергнуть и исключить иррациональный момент в ней, либо изобразить его как разумную необходимость (рационализация иррационального), чтобы строить систему необходимых связей, тем самым **создавая** себе проблему, именно проблему совместимости системы со **свободой**, от которой с самого начала так или иначе «избавились» в самом замысле построения **системы**.

Так было у Гегеля. В его системе Абсолютное реализуется как абсолютная необходимость. Свобода — лишь познание этой необходимости. Поэтому сколько бы ни говорил он о свободе, сама свобода у него исчезает в системе рациональных связей, где господствует необходимость. С особенной остротой встает вопрос о свободе при построении системы нравственности. Продвигавшийся навстречу этой трудности Шеллинг неспроста перешел от конструирования системы природы к этической проблематике (в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы», 1809 г). Но еще раньше в этом же направлении интенсифицировалась и фихтеанская мысль.

### **Единство раздельности и взаимопроникновения «я» и «ты»**

Достоин внимания утверждение Булгакова, что другое **я** не дедуцируемо, но открывается вместе с **я**, рождается с ним как **мы**, появляется в свободном творческом акте, логически невыводимом. **Непостижимое** — верный термин, кото-

рый прилагается к этому акту **С.Л. Франком** в его одноименной работе, заслуживающей большего, нежели просто упоминания, ибо в ней вслед за Булгаковым он в мельчайших подробностях разработал проблему связей «я — ты — мы». Здесь, в теснейшем средоточии связей и отношений, фихтевское **не-я** не исчезает, а преобразуется: **ты**, по Франку, и есть **не-я** par excellence. Фихтевский «субъект-объект» — ступень к такому пониманию «другого», собственно к пониманию **ты**, которое есть одновременно **не-я** и **я**, или: есть «иной», — не «мое», но такое же самобытие, как и «мое **я**», не «объект», а **я-подобное** существо.

Опираясь на так или иначе проработанные затруднительные моменты нашего интуитивного и рационального постижения **ты**, отталкиваясь от этих когнитивных моментов и оставляя позади тему однонаправленной интенции на **другого** и **доверия** к другим, Франк продвигается к новым пределам. Он находит совершенно недостаточным как отвлеченное, понятийное познание **ты**, так и интуитивное его постижение. Если **ты** не есть пассивный **объект** нашего воздействия, а действительно субъект, **я**, то это должно привести к следующим важным для нас соображениям относительно него.

«Оно “дает нам знать о себе”, **затрагивая** нас, “проникающая” в нас, вступая в общение с нами, некоторым образом “высказывая” себя нам и пробуждая в нас живой отклик. Всяческому познанию предшествует здесь не простое обладание (по образцу обладания мертвыми вещами), а некоторого рода живое взаимодействие или общение — взаимобмен активностью, исходной точкой которого служит само “ты”, сама реальность, здесь нам себя открывающая. Есть только **одно** понятие, которое подходит к этому соотношению: это — понятие откровения»<sup>122</sup>.

«Откровение» у Франка — понятие более широкое, чем в богословии, и постижение через откровение резко отличается у него от односторонней, направленной на предмет активности, приистекающей, как у Канта, только от одного

познающего субъекта; отличается тем, что оно есть **активное** самораскрытие, самообнаружение, **исходящее от самбй открывающейся реальности, направленной на «меня»** и именно тем конституирующее и открывающее мне эту реальность в качестве «ты»<sup>123</sup>.

Таким и должно представляться бытие в царстве духов, где одно **я** существует **для** другого, **в** другом, всегда выводит за свои пределы и утверждает себя не иначе как «покидая себя ради другого». Стоит поразмыслить в этой связи над таинственным смыслом Фихтева «перволочка», побуждающего субъекта, **я**, к познавательной деятельности, ибо в наукоучении дается повод к грубо механическому его толкованию. Франк, как видим, выправляет и уясняет этот момент через понятие откровения.

**Открывается**, по Франку, прежде всего **реальность как таковая**, а не ее содержание, — это есть тем самым «откровение непостижимого». У Гегеля **другой** (в определенном контексте) насквозь постижим, ясные и прозрачные отношения в нравственно-религиозной общности не оставляют ничего тайного, что не могло бы стать явным, одному субъекту нет надобности не доверять другому, «я» верю в разумность другого, как и в свою, разум един, общ всем нам, содержание разумности в другом может быть доступным и «мне». Для рационалиста Гегеля вообще нет ничего непознаваемого. Франк же в некотором смысле восстанавливает кантовскую «непостижимую вещь в себе», вернее, «я в себе». Я представляет даже для себя неисповедимую глубину, до конца непостижимую. Тем более **чужая** душа — потемки. Франк, правда, настаивает на откровении другого во «мне», но у него то, что при этом открывается, даже открывшись, не перестает быть неведомым и непостижимым, напротив, «оно открывается именно **в качестве** неведомого и непостижимого»<sup>124</sup>.

Происходит чудо взаимного раскрытия друг для друга двух носителей бытия, которые в иных отношениях замкнуты в себе и существуют только для самих себя, причем каждый из двух через самораскрытие другого как «ты» узнает себя

за пределами себя самого. Вот чего не хватает в кантовско-фихтевских построениях. Бытие «я» укоренено в «мы», которое есть «я» и «ты».

Для Франка это означает, что **суверенность я** вовсе не изначальная и абсолютная, но производная и относительная, она появляется не иначе как через связь с **ты**: я существует не как самодовлеющее божество, а находится в **отношении** к другому, к другим, составляет момент целостного всеобъемлющего бытия, стоит в **отношении «независимости»** к другим себе подобным существам. **Моя** обособленность есть обособленность от **ты**, отдельность от других, моя независимость есть независимость от них внутри целого; «изначальность» и «автономность» «я» есть не его внутренний, имманентный признак, а именно **выражение** его связи с «иным».

То «иное», которое Фихте называл «не-я» и которое слишком неопределенно, Франк относит к **предмету «самости»**. Но предмет этот, как он дан у Фихте, совершенно недостаточен, чтобы «я» осуществило и обнаружило свое самобытие. Актуализация «я» как непосредственного самобытия совершается лишь в его отношении к «таинственно-загадочному, в известном смысле чудесному» предмету — к «ты». Это значит, что никакого готового «я» не существует до встречи с «ты», до отношения к «ты». И нет никакого ни «я», ни «ты» вне их связи в «мы». В качестве «я» **мое** самобытие возникает одновременно с «ты», как соотносительное с «ты» и как член одновременно с этим конституирующегося единства «мы»<sup>125</sup>.

Два типа отношений включает Франк в связь «я — ты»: **положительное**, при котором в «ты» познается успокоительная, отрадная нам реальность, некая своя родина, или реальность «я» вне себя самого, внутренне ему тождественная; и — **отрицательное** отношение, в котором «ты» является нам и переживается нами как нечто чуждое, страшное, угрожающее, жутко-таинственное и смущающее своею непостижимостью.

На деле оба противоположные типа отношений существуют вместе, одновременно, и укладываются одно в другое. Круг их отношений, более тесный, чем фихтевское «я —

не-я», раскрывается конкретнее и многообразнее в своих внутренних взаимосвязях. Вместо дуализма субъекта и объекта устанавливается целостность взаимно воздействующих и пронизывающих друг друга рациональных и сверхрациональных моментов «я — ты — мы», а также «он», «оно», «вы», «они», — целый набор местоимений, выражающих наряду с непосредственностью и свойскостью также опредмеченность, опосредованность и отчужденность отношений и взаимодействий. Абстрактный монизм и безнадежно разрывный дуализм преодолеваются Франком посредством категории **антиномического монодуализма**, оставляющего позади и монотонный, одномерный монизм, и радикальную двойственность. Пафос утверждения единства преобладает у него над пафосом отрицания и розни.

Согласно такому взгляду, даже в случаях чуждости и отчаянной борьбы не только внутри «я» против его alter ego, но и между «я» и внешним, чуждым ему контрагентом, заключается и обнаруживает себя момент сродства и взаимности, делающий противоположность между ними не безусловной, ибо они искони сопринадлежат друг другу и искони — «одно у другого, одно при другом»; а в случаях положительного отношения «я» и «ты» их единство не доходит до неразличимости и полного слияния. Франк блестяще разъясняет эту точку зрения.

«Всякое “единоборство” (личностей, как и народов) предполагает некий минимум “уважения” к врагу — минимум его восприятия как мне-подобного, мне-сродного “ты”. И с другой стороны, во всяком “положительном” отношении “я — ты”, сколь бы оно ни было исполнено любви, взаимного доверия, взаимной симпатии и внутреннего понимания, таится некий до конца, без остатка все же непреодолимый момент “чуждости”, “неродственности”; и во всяком, даже любимом и родном мне “ты” есть нечто жуткое и непонятное для меня — именно потому, что в конечном счете я для себя все же есмь безусловно единственный и одинокий и не может быть речи о безусловной, безграничной и безоговорочной однородности мне какого-либо “ты”»<sup>126</sup>.

Это означает, что при всей «прозрачности» взаимоотношений и нераздельности «я» с другим и с общностью слитность между ними всегда оказывается не настолько полной, чтобы не оставалось для «я» непонятности «другого» и особенности «я». А с другой стороны, даже вражда и ненависть может быть выражением тайной, неосуществленной любви. И правоту тех, кто любовь и ненависть находят таинственно сопряженными между собой, Франк удостоверяет доходчивым примером: «Эротическая любовь, стремящаяся к самому интимному единству “я” и “ты”, вместе с тем предполагает тяжкие, иногда трагические конфликты между ее участниками; “союз души с душой родной” есть, по словам Тютчева, всегда “их поединок роковой”»<sup>127</sup>.

Франк подчеркивает в отношении «я — ты» антиномичное **единство раздельности и взаимопроникновения**, трансрациональное единство страха и доверия, тайны вражды с тайной любви. Это положение не отвергает другое, известное в формуле **нераздельности и неслиянности**, а опять-таки антиномически соединено с ним, — и соединенность эта относится к такого рода парадоксам, которые, по Франку, имеют онтологический статус, не могут и не должны быть устранены или преодолены, их следует «со смирением принять».

**Антиномический монодуализм**, как видим, является у Франка одним из ярких выражений философии всеединства и представляет собою не просто прием, но методологическую установку, позицию, которая требует признания того, что составляет правду дуализма в наиболее существенном его значении, но требует также усмотрения совместимости его с монизмом, «требует искания и усмотрения **единства** в глубине самой этой двойственности»<sup>128</sup>.

Такова в своей завершенности, в окончательном своем виде, открыто формулируемая позиция, к которой страстно и отчаянно устремлялся Фихте, такова установка, к которой он непрестанно приближался и почти соприкасался, между тем как иные исследователи старались низвести действительную его тенденцию к противоположной: к дуалистической, за что либо порицали его, либо приветствовали, в зависимости от собственного своего одностороннего взгляда.

## ГЛАВА V

### ТЕНДЕНЦИЯ У ФИХТЕ, НЕ ЧУЖДАЯ РУССКОМУ МЕНТАЛИТЕТУ

#### «Другой» как ограничение и как продолжение «моей» свободы

Фихте приложил огромные усилия к преодолению разрыва между нравственным идеалом и его осуществимостью, между принципом и его претворением в наличную действительность, между субъектом трансцендентальным и эмпирическим. Переход философа ко второму периоду ознаменован рядом преобразований в его системе, прежде всего превращением субъекта, **я**, из принципа в принципат, подпринцип. К этому понуждал и переход от теоретической философии к практической, на что обратил внимание Вышеславцев. Чтобы мыслить эмпирический мир, достаточно и **одного** субъекта. А область этики — множество субъектов. Но как из теоретической категории единого субъекта вывести множество **я**? Попытки такого выведения сопровождались у Фихте смешением значений субъекта эмпирического и трансцендентального, что давало повод современникам потешаться над его **дедукциями**.

Посмотрим, однако, на ход мысли в (упоминавшемся в предшествующей главе) одном из самых мудреных мест «Второго введения в наукоучение». Ведь в наукоучении чистое **я** берется не как абстракция от особенных **я**, — такое **я** не было бы субъектом; оно есть субъект в отличие от объекта, потому что оно есть обращенная на себя деятельность, которой нет вовсе в том, чему оно противопоставляется, в **не-я**, в чис-

той объективности. Это **я** не есть то, чем является мое особенное **я**, отличное от других **я**, а есть то, в чем мое **я не отличается** от других **я**. Отличие появляется там, где **я емь я** полагается через **меня**, а не **через себя** и где я смотрю на другого как на не менее своеобразное, чем во мне самом, проявление чистого **я**, и отношусь к нему не как к объекту (к **не-я**), а как к такому же как и я производному, однородному мне другому **я**, признаю в нем нечто родственное моему **я**, отношусь к нему — дружественно или враждебно — как субъект к субъекту, как к **ты**. В натурфилософии или гносеологии это было бы излишним (там, как сказано, достаточно и одного **я**, без **ты**), а в этике необходимо.

Положение «Keine Ich ohne Du», выдвинутое Ф.Г.Якоби в его письмах о Спинозе (1785 г), Вышеславцев прослеживает и у Фихте в самых различных контекстах и самых разных вариациях. Нет **я** без **ты**; «я сам» предполагает противопоставленность: «не я сам», причем «не я» должно явиться не вещью, а другим сознанием, не объектом, а субъектом («ты»), иначе мы получим в «я» только сознание, а не самосознание. Нет самосознания без принятия существования другого разумного существа; индивидуум есть **одно** разумное существо **среди многих**; нет конечного разумного существа без взаимодействия с другими, ему подобными. Индивидуум возможен вообще лишь в **системе** индивидуумов, в отношении с другими. Он определяется как разумное существо **в противопоставлении** другому разумному существу. Индивидуум есть **различение** и **противопоставление**. Индивидуум есть противопоставление сфер свободы.

Вышеславцев мог бы при этом выделить наряду со сферой противопоставления индивидуумов также сферу тесного положительного соотношения их как индивидуальностей («я» вместе с «ты», или единение в «мы»), тем более, что у Фихте начало этому положено, а оно важно для разграничения сферы гражданского общества, где «я против ты» характеризует столкновение контрагентов, и — сферы традиционного общества с его общинными отношениями, не разъеди-

няющими индивидов, а связывающими и выводящими из эгоистического уединения<sup>129</sup>; те и другие отношения можно причислить к моральным, но в одном случае они тяготеют к правовым и экономическим, в другом к нравственным и религиозным отношениям; там мы имеем взаимное ограничение свободы одного свободой другого, здесь — продолжение и осуществление в другой свободе каждого.

## **Множественность и всеобщность. Индивид и индивидуальность**

Если рассматривать общество со стороны множественности его представителей, то дедукция его будет, согласно Фихте, дедукцией **индивидуума**, ибо он есть один из многих. Видение такого индивидуума, в обиходе называемого также личностью, хорошо представлено всем известным героем «Отцов и детей» И. С. Тургенева. «Доложу вам, изучать отдельные личности не стоит труда. Все люди друг на друга похожи как телом, так и душой; у каждого из нас мозг, селезенка, сердце, легкие одинаково устроены, и так называемые нравственные качества одни и те же у всех: небольшие видоизменения ничего не значат. Достаточно одного человеческого экземпляра, чтобы судить обо всех других. Люди, что деревья в лесу; ни один ботаник не станет заниматься каждою отдельною березой».

Мы вступаем в сферу таких отношений и такого понимания, в которых индивидуалистический исходный пункт легко переходит в противоположную крайность, в худосочный антииндивидуализм, ибо все, присущее **только** данному индивиду, оказывается совершенно неважным, несущественным, — существенно лишь то, что обще многим или всем экземплярам одного и того же рода, существенно абстрактно- всеобщее, а то, что составляет отличие этого вот отдельного от другого, от других, есть самое маловажное. Получается, что было бы по-своему правомерно третировать

индивидуальное на гегелевский манер как ничтожное перед лицом такой всеобщности, перед лицом единства (единообразие) в роде.

Если бы все содержание индивидуального исчерпывалось случайными и незначительными отклонениями от родовых признаков! На деле же **индивидуальность** есть нечто более сложное и более значительное, чем **индивидуум**. Вышеславцев проводит важное различие между ними: «**Индивидуум** есть один среди многих, ему подобных, есть экземпляр рода, поскольку он **может быть заменен** каждым другим экземпляром (exemplum) того же рода; напротив, **индивидуальность** выражает нечто своеобразное, особенное, незаменимое; и если индивидуум есть **единое в роде**, то индивидуальность, как говорят обыкновенно, **единственное в своем роде**»<sup>130</sup>. В одном случае мы имеем **одинаковое во многом**, в другом — **единство многообразного**, и это последнее как раз составляет, по мнению Вышеславцева, «верховный принцип этики», к необходимости дедукции которого Фихте пришел не сразу.

У самого Фихте есть различие между **яйностью** (Ichheit) и **индивидуальностью**: последнее понятие полагается у него как производное; а с помощью первого «мы противопоставляем себя всему, что находится вне нас, а не одним только личностям вне нас; и под ним мы разумеем не одну только нашу определенную личность, а нашу духовность вообще»<sup>131</sup>. В «Ясном как солнце...» в это понимание введены нюансы: то **я**, из которого исходит наукоучение, «лишь не что иное, как тождество сознающего и сознаваемого, и до этого отвлечения можно возвыситься лишь посредством абстракции от всего остального в личности. Те, кто при этом уверяют, что в понятии они не могут отделить **я** от индивидуальности, совершенно правы, если они говорят, имея в виду обычное сознание; ибо здесь, в восприятии, это тождество, на которое они обычно совсем не обращают внимания, и эта индивидуальность, на которую они не только наравне с другими, но

почти исключительно обращают внимание, соединены неразрывно. Но если они вообще не в состоянии отвлечься от действительного сознания и от его фактов, то наукоучению делать с ними нечего»<sup>132</sup>.

При внимательном взгляде можно заметить, что Фихте пока что не проводит различие между индивидуальностью и индивидом. Потом он придет к необходимости различать их.

Вслед за Кантом Фихте утверждает единство как единообразную этическую закономерность, в которой все индивидуальные особенности признаются за отклонения, за нарушения закона, в лучшем случае за нечто случайное, нравственно безразличное. Вышеславцев выявляет крайние пределы, между которыми — от исходного к завершающему пункту движется фихтевская мысль. С одной стороны, Фихте вместе с Кантом стоит на точке зрения абстрактного атомизма философии просвещения: люди в этическом плане столь же сходны между собою, как и атомы. С другой стороны, «он хочет **слить** их в единое **я**, в единую волю, в единую жизнь, в которой всецело должна раствориться каждая индивидуальность; он хочет совсем уничтожить разделение единого **я** на множество индивидуумов, сжать и стянуть их все в единый центр, в единую точку»<sup>133</sup>.

В последнем случае перед взором философа отдельные личности совершенно исчезают и все сливаются для него «в одну великую общину». Индивидуальность, говорит Фихте, должна «все более и более теряться во всеобщей форме разума». Индивидуальное есть лишь неблагородное и безобразное; в конце концов оно есть небытие, и в сущности нет никаких индивидуумов.

Индивид исчезает у Фихте «в сущности», чт\_, разумеется, означает «в конечном счете»; в теоретическом отношении это для него состоявшийся результат, факт. «Все индивиды заключаются в Едином великом Единстве чистого, духа», — вот последнее слово речи «О достоинстве человека» (1794 г.). Фихте настаивает на «исчезновении»

индивида в «великом Единстве», в духовной целостности, и это — его «последнее слово», к которому он, однако, нисходя с высот умозрения к действительности, добавляет (чтобы отмежеваться от спинозизма): «Единство чистого духа есть для меня **недостижимый идеал**, последняя цель, которая никогда не будет осуществлена в действительности» (мы увидим, что немецкий философ будет и позднее продолжать биться над проблемой достижимости недостижимого идеала).

Во «Втором введении в наукоучение» (1797 г.) Фихте отстает особый смысл, который придается им **я** в его построении. И в начале системы, где **я** дано как интеллектуальное созерцание, и в завершении ее, где **я** становится идеей, **я** мыслится «не как индивидуум» (он же у Фихте пока что и «индивидуальность»); в первом случае — потому что «яйность еще не определена к индивидуальности», во втором — потому что «индивидуальность исчезла».

Там же защитник «яйности» весьма энергично выступает против нареканий в индивидуалистичности своих взглядов и своей системы. Если система, начало и конец которой, как и вся сущность, направлены на то, чтобы «забыть индивидуальность теоретически и отвергнуть практически», выдается за эгоизм и притом людьми, которые сами скрытые теоретические и явно практические эгоисты, то против этого ничего нельзя поделать с помощью доводов; ибо «Они действуют в полном согласии с своим образом мышления и своими интересами; и было бы безрассудным предприятием, если бы захотели уговорить их переменить свою природу. Но если тысячи и тысячи, не знающие о наукоучении ни слова и не имеющие призвания что-либо о нем знать, не евреи и не сообщники евреев, не аристократы и не демократы, не кантианцы ни старой, ни какой-либо новой школы... то относительно этих позволительно надеяться, что они ради самих себя окажут некоторое внимание нашей просьбе получше подумать о том, что они говорят и почему они говорят это»<sup>134</sup>.

## Общий для всех долг и индивидуальное призвание

С утверждением абстрактной всеобщности единственной реальностью антииндивидуализм получает завершение и возникает потребность решительного преодоления также и этой точки зрения. Нельзя же игнорировать такие яркие индивидуальности, каковыми были современники Фихте: Гёте, Шиллер, Кант, Шеллинг, Новалис, братья Шлегели, каким был сам Фихте.

Основным предметом неприятия становится у Фихте скорее уже не индивидуальность сама по себе, а выделенный из смешения с нею эгоизм, выпячивание на передний план любезного **своего я**, от **понятия я** в смысле разумности и духовности весьма и весьма удаленного и неспособного возвыситься до него, до **понятия об этом понятии**. Конечно, уточняет Фихте, эгоистичные индивиды имеют это понятие в себе, но не знают о том. И дело не в какой-то особой слабости их мыслительной способности, а в «слабости всего их характера». «Их я в том смысле, в каком они понимают это слово, т.е. их индивидуальная особа есть последняя цель их действия, а следовательно, и граница их отчетливого мышления. Это для них — единственная истинная субстанция, и разум — только ее акциденция. Не их личность существует в наличности, как особенное выражение разума, а разум существует для того, чтобы помочь этой личности жить на свете... В наукоучении мы видим как раз обратное отношение»<sup>135</sup>.

В «Основных чертах современной эпохи» (лекции 1804-1805 гг., опубликованные в 1806 г.) Фихте снова обрушивается против индивидуальности **эгоистической**, выступает больше против эгоизма, чем против индивидуализма, видит в эгоизме именно тот образ мышления, который, будь его власть, он «совершенно искоренил бы в мире». При таком умонастроении перед мыслителем открывается возможность продвижения в одном очень важном направлении. А именно. Признавая значение и ценность оригинального, незаме-

нимого, единственного, Фихте не отступает к индивидуализму, но сливает **пафос индивидуальности с пафосом универсальности**. Это очень импонирует русскому мирозерцанию, отчетливо выраженному Вл. Соловьевым в рассуждениях о «лично-общественном» единстве, заостренном у него против каждой из крайностей: против «гипнотиков индивидуализма» и «гипнотиков коллективизма»<sup>136</sup>.

И вот Вышеславцев выносит свои суждения об упомянутой слитности в свою очередь столь целостно, столь слитно, что нет даже специальной надобности разграничивать, где он выражает наш национальный образ бытия и мышления, где — просто свой, где — пересказывает Фихте, где — доосмысляет его и договаривает за него: «Индивидуум, оторванный от целого, есть лишь абстрактное, бледное, неполное бытие; индивидуальность тем богаче, тем сложнее и полнее, тем конкретнее, чем больше она срослась и сплелась с целым. Дух противоречия, гордыня своевольного уединения дает лишь иллюзию оригинальности»<sup>137</sup>.

Определенное **я** каждого выясняется из взаимодействия его «со всем миром свободы», из отношения к «абсолютной сумме **всех** индивидуумов», из универсальной системы их взаимоотношений, в которой и формируется нравственное своеобразие каждого. Именно такой, а не иной индивидуальный характер его определяется местом в системе индивидуумов, — по выражению С.Н.Трубецкого, «в системе универсальной соотносительности». Только **внутри себя бесконечное целое** может созидать индивидуальность; не из **потенциальной** бесконечности вырастает качественное своеобразие каждого, а из **актуальной**. Вышеславцев особо подчеркивает это: не категория **множества** (потенциальной бесконечности) созидает индивидуальность, а лишь категория **всеобщности**. В свою очередь и каждый индивидуум (если прислушаться к Фихте) именно благодаря определенному месту в едином целом принимает своеобразное участие в Божественной жизни, свойственное только ему, и никому другому<sup>138</sup>.

Русская мысль не могла не откликнуться благосклонностью и приветствием на продвижение Фихте от абстрактной и формальной этики Канта к той конкретности и содержательности, которыми изначально характеризуется наша отечественная этическая установка. Кантовское учение о долге (Pflichtenlehre), которое дает лишь общие **правила, годные для всех одинаково**, Фихте конкретизирует через профессиональные русла (через «сословия»), как это видно уже в его лекциях «О назначении ученого», конкретизирует вплоть до признания за каждым человеком особого назначения, своеобразного, неповторимого, ему одному предначертанного и им самим свободно принимаемого.

Общие формальные императивы не составляют последней ступени долженствования. Фихте прокладывает путь «высшей морали», требующей индивидуализации: каждый должен сам найти, распознать, угадать наконец, определяемую высшей целью свою особую жизненную задачу — совершить то, что может и должен совершить только он, и никто другой. Вышеславцев формулирует это предельно резко и жестко: «Каждый должен только то, что он один должен и он один может»; следовательно, задача выполнима. Вот какой уверенностью проникнут Фихте. Положим, я по призванию естествоиспытатель. «Если я буду искать только то, что я должен искать (в природе как естествоиспытатель. — *В.Л.*), то я найду; если только я буду спрашивать о том, о чем я должен спрашивать, то я получу ответ»<sup>139</sup>. Тем более в чисто нравственных исканиях: ищущий обрящет, когда перед ним стоит **его** долг, **его** жизненная задача; и если он ее не исполнит, то в данном обществе она вовсе не будет выполнена. Ответ на возглас: «Если не я, то кто же?» — для него однозначен<sup>140</sup>.

Отсюда легко прослеживается далее, что Марксова характеристика Фихте как «героя мысли в области морали» приобретает особый смысл: героизм заключается в том, что Фихте выходит за пределы собственной философской системы, по крайней мере за пределы ее основного метода —

логического дедуцирования «всего» из **Я**, оставаясь при этом философом. Он настаивает на **невыводимости личности** индивидуума, на самобытности ее предназначения, ни из каких эмпирических условий необъяснимого:

«Эту свою самобытную долю в сверхъестественном бытии никто не может выдумать себе или вывести посредством умозаключений из какой-то иной истины, либо узнать о ней от другого индивида, потому что решительно никакому другому индивиду эта доля не может быть известна, — но он должен найти ее непосредственно в себе самом; и он необходимо, совершенно сам собою, сделает это, как только откажется от всякой собственной воли и всяческих собственных целей и совершенно уничтожит себя. Ясно поэтому прежде всего, что об этом предмете, который может открыться каждому лишь в нем самом, невозможно говорить общими словами, и я по необходимости должен прервать разговор о нем... Тот, кому действительно открылось таким образом его самобытное высшее предназначение, тот знает это так, как это предназначение ему является, и может заключить по аналогии, как обстоит дело в общем с другими, если и им становится ясно их высшее предназначение. Кому оно не открылось, тому невозможно передать о нем никакой вести; и говорить слепому о цветах бесполезно»<sup>141</sup>

Если, далее, **я** (личность) берется просто в его **отличии** от других, именно в его своеобразии, неповторимости, то в таких характеристиках предстают ведь и **вещи**, и вся специфика личностей растворяется в специфике всего природного, где всякая **вещь** отлична от других. Конечно, всякая личность разнствует со всеми другими, неповторима, индивидуальна, но и всякая **вещь** — тоже. Сущность **я**, личности не сводится к неповторимости, которая есть свойство всего природного. Человек же есть существо не только природное, но и сверхприродное, его **я** как личность заключает в себе природную, а сверхприродную сущность, Божественную. «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Иоан. 3, 7). По Фихте, Божественное не запредельно

человеческому, оно раскрывается в пределах самого человека, оно не вне субъекта, а внутри него, оно есть сверхчувственный корень человеческого духа. В отличие от конечного эмпирического **я** человека, оно есть **абсолютное я** в нем.

Таким образом, мы имеем не **рассыпающееся** множество, бессильное к внутренней сплоченности, а многообразие проявлений целостности, или, в терминологии Фихте: каждая личность имеет «индивидуальный характер своего высшего предназначения», не противоречащего ни особым предназначениям других личностей, ни общему предназначению всех, единая неизменная божественная сущность «является в каждом в ином и ему одному свойственном облике». Как справедливо замечает Г.Ланц, не эмпирический, а чистый абсолютный субъект, слитый с Богом и Его миром, был религией Фихте и основой его этики.

### **Единство Божественного откровения и человеческой воли**

Необходимость допустить **Абсолютное Я**, как первооснову всего знания и всей практической деятельности, легко обнаружить у Фихте уже в теоретической его философии; но абсолютную достоверность, «**очевидность религиозного откровения**» это допущение получает у него только в практической философии, именно в «звучащем голосе совести» (И.Ильин).

Чтобы отличить дух фихтеанства от духа реформации, а также — и это главное — чтобы приблизить эту философию к русскому пониманию, Ильин дает ей очень своеобразное толкование, отнюдь не «внешнее» ей самой. Учение Фихте, по Ильину, не флексия реформации, как чего-то безусловно ясного и величественного, как чего-то субстанционального, наоборот, реформация — это лишь смутное предвестие, туманное предчувствие новой божественности, божественности глубин человеческого духа, разрабатываемых немецким философом. «И даже высшее дерзание реформации, восстав-

шей против отлучения души от Бога ступенью священства на земле и ступенью святости на небесах, является тусклым и несмелым предчувствием нового достижения. Человеческий дух в основе своей **сам** божествен; Божество не **вне** его; Оно не есть для него метафизическое инобытие. Человек обретает Бога в себе самом, через себя самого, он познает, что **есть** сфера, где человеческий дух, оставаясь по форме своего бытия человеческим духом, есть по существенной природе своей сама подлинная божественная реальность»<sup>142</sup>.

Речь идет о задушевном единении, о **реальном слиянии** человеческой души с Богом. Когда душа — в Боге, сила Божества живо присутствует в человеке. Напоминанием о **со-вести** Ильин делает свою мысль еще доходчивее, конкретнее и, так сказать, осязаемее. Одновременно он делает и нечто большее: продвигает фихтевскую мысль, и не просто «вперед». На этический путь Фихтева учения он смотрит не просто как на развитие к истинному воззрению, но одновременно и как на **возвращение** к нравственным корням, от которых некогда произошел отрыв.

«Голос нравственного откровения зовет не в чуждые и незнакомые места... нет; он зовет **вернуться** туда, откуда изошло каждое конечное сознание, он звучит как тоска по родине, по той родине... которая всегда останется душою нашей души; он зовет к возврату, к восстановлению Божественной абсолютности, которая только затемнена эмпирической субъективной формой сознания. Надо угаснуть для мира чувственного бытия, чтобы узреть свою сверхчувственную, божественную природу, скрытую в глубине, активную и свободную монаду духа»<sup>143</sup>. И далее уже совсем трудно разобрать, где Ильин озвучивает Фихте на русский лад, а где проецирует на него русское свое видение существенного единства человека и Бога, реальности Богочеловечества.

Именно под этим углом зрения вскоре (в 1918 г.) подошел Ильин к философии Гегеля, — как к учению о «конкретности» (т.е. сращенности) Бога и человека. Но этот

взгляд настойчиво проводится уже в 1914 г. в статье о Фихте — и в связи с трактовкой «голоса совести» как зова Абсолютного в человеке; и в понимании «добродетельной воли» как совпадающей с Божественной волей; и в «горящем устремлении» к исполнению долга, в свободной воле быть верным долгу: «Предписание долга уже не чуждо мне, наоборот, оно вырастает из глубины моего духа, как самое неотъемлемое от меня, самое коренное, самое исконное желание и мое стремление. Отказаться от него значит поистине отказаться от себя, изменить себе, признать себя лишенным бытия».

Таковы мысли и немецкого, и русского философа. Рассуждения последнего о **воле** достигают наиболее ясного своего завершения: «Голос откровения испытывается как голос самой воли. Воля, исцелившаяся и творящая, видит себя углубившейся и уходящей корнями своими в ту сверхчувственную, потустороннюю сферу, из которой прозвучало откровение. Здесь нет уже двух сторон — человечески-эмпирической воли и божественного сверхчувственного откровения. Обнаруживается реальное совпадение, тождество: воля человека исполнена и проникнута божественным откровением, восставшим из ее глубины; божественное откровение облеклось в человеческую волю и придало ей характер бесконечного по силе устремления к абсолютной цели»<sup>144</sup>.

Через эту таинственную обоюдную связь человека с Богом душа человека, расколовшаяся было и раздвоенная, находит вновь свое единство и цельность, ибо Бог есть единство и цельность. «Человек должен быть всегда в согласии с самим собой; он не должен себе никогда противоречить»<sup>145</sup>. Как часто упускают из виду эту фихтевскую формулировку в попытках интерпретировать его диалектику единственно антитетически, в духе «диалектики разлада и разрыва»! В единстве с Богом человек как раз и обретает согласие с собой. Разорванное и распавшееся соединяется; то, что было «двумя», становится «одним», каждый человек обнаружива-

ет свое единство с Богом, и через это единство раскрывается, что разъединенность и противоборство в человеческом мире — это пустая видимость рефлексии, ибо все люди суть живые части единой Божественной субстанции. В Боге все **соединяется**, ибо Бог есть любовь<sup>146</sup>.

Этический ракурс рассмотрения позволяет Ильину уточнить по крайней мере тот контекст, тот порядок, к которому принадлежит «личность», понимаемая не в обыденном, расширительном, а в более строгом смысле и значении. «Тот, кто в голосе совести узнал голос Божий и через него познал, что нравственный поступок есть проявление Божией силы в человеке, тот — не «верит», нет, — тот **знает с очевидностью ведения**, что его поступок абсолютно необходим и абсолютно целесообразен в процессе осуществления добра в мире. За видимым, чувственным строем вещей, людей и их столь «важных» и «умных» расчетов, там, дальше, в глубине — сокрыт иной мир, иной строй, иной порядок дел и отношений. Это есть «моральный миропорядок», Богом руководимый, созидаемый и направляемый и прямо противоположный чувственному миропорядку»<sup>147</sup>.

## Дух общинности

Фихте и сам начинает говорить, о моральном миропорядке, об общине свободных духов, о непостижимом Абсолюте, к которому этическая система свободных духов лежит всего ближе, о **системе интеллигенций**, отличие которой от других, например, от системы атомов, — в особом взаимодействии (**я и ты**) свободных субъектов, действующих по целям; между ними не каузальная связь и не принуждение, а **приглашение** к свободному самоопределению. Взаимная обусловленность их действий означает не уничтожение свободы, а, напротив, призыв к свободе, призыв, подкрепляемый взаимным признанием друг друга за разумные существа, что и реализуется в характере их действий.

Вышеславцев стремится показать, что именно при таком понимании оживает и получает глубокий смысл тот богатый, но запутанный и затемненный материал мыслей Фихте, который долгое время оставался совершенно непонятым, неоцененным, неиспользованным.

Если мы теперь зададимся вопросом, почему основной конститутивной категорией этики Фихте намечает систему интеллигенций, а не единственного одинокого субъекта, как в теоретической философии, почему в системе этики над природой возвышается и воздействует на нее община индивидов, а не одиночное сознание, то ответ будет такой. Система взаимодействия **я** и **не-я** оказывается лишь элементом для построения бесконечно более сложной системы взаимодействующих лиц, вырастающей из них как система из микрокосмов, как макрокосм из микрокосмов. Вышеславцев ставит в величайшую заслугу этике Фихте, что в ней устанавливается достаточно широкий и всеобъемлющий **объективный критерий** добра; **система абсолютной гармонии** будет ее принципом, т.е. система наиболее дифференцированного и наиболее интегрированного бытия, система наибольшего единства наиболее разнообразного. И «**систему интеллигенций**» сам Фихте оценивает очень высоко лишь потому, что видит в ней самую сложную и богатую систему. Доказательство последнего и составляет весь смысл «дедукции общества».

Зачаток такой дедукции можно найти в «Монадологии» Лейбница. Одинокая монада, «душа» способна познавать «универсум творений», она есть живое зеркало вселенной и в этом смысле представляет систему мироздания в его отображении; «духи» же, тем более система духов, в отличие от монад, способны, сверх того, в своих творческих попытках подражать самому Творцу, они суть отображения самого Божества, или самого Творца природы, и «всякий дух в своей области — как бы малое божество», вследствие чего Бог вступает с этими духами не только (как с другими своими творениями) в отношении изобретателя к созданной машине, но и как правитель к подданным «и даже как отец к детям». Эта

взаимность дополняется духовным общением самих монад между собой, этих зеркал, заглядывающих друг в друга и отражающих друг друга в бесконечной взаимности. Поистине совокупность всех духов «должна составлять Град Божий», он есть «мир нравственный в мире естественном и представляет собой наиболее возвышенное и самое божественное из дел Божиих»<sup>148</sup>.

Под скорлупой наукословия Вышеславцев вскрывает истинное его этическое содержание, подлинно нравственный дух фихтевской системы, дух могущественный, хотя еще и не сплотившийся, не оформившийся в стройную целостность, но в нем уже различимо и русским исследователем зафиксировано, что «Не одинокий, нераздельно единый, вечно себе тождественный субъект является идеалом, а система субъектов; не единственный царствующий дух, а царство многих духов». Здесь-то мы узнаём, каким должен быть, в отличие от формального категорического императива Канта, содержательный нравственный закон, узнаём, какая **цель** должна быть осуществляема и как именно (какими средствами). Община всех разумных существ, как единое целое, — вот что выступает уже в «Системе этики» (1798 г.) объектом нравственного закона и конечной целью, и «истинная добродетель» состоит в «деятельности для общины».

К этому же кругу мыслей Фихте примыкает его высказывание о единственном критерии нравственного возвышения индивидуума, — о состоянии, когда он является себе в качестве члена общины, как интегрирующая часть ее, как часть целого. Мы приходим к ранее неизвестному материальному содержанию нравственного закона. Все действия и поступки должны иметь целью создать единство общины: и деятельность научная, и образовательная, и техническая, и хозяйственная. Единая община индивидуумов есть самая высшая и самая ценная из известных нам ступеней бытия, она есть **образ Божий** в мире явлений, в мире наличного бытия<sup>149</sup>.

Вот Фихте прекращает дедукцию «всего» из **Я**. Он отрешается и от дедукции, и от **Я**, и от **своего я**. Он минует и всякие разговоры о **ты**, представляющем ближайшее переходное звено от **я** к **мы**, к которому он и обращается сразу же по выходе из первоначального строя своей системы. Он не перестает быть философом, не отказывается от наукоучения, но не претендует на выведение всего что ни есть из **я**. Он апеллирует теперь к **мы**, в которое погружается и растворяется его собственное эмпирическое **я**, так что настоящим его **я** оказывается **мы**.

Такова перемена в Фихте, результаты которой он сам сознательно и отчетливо зафиксировал в последней лекции своего курса «Основные черты современной эпохи» (1806 г.): перенесение своего **я** в **мы**: «**Мы**, как всецело ушедшая в понятие и в абсолютном забвении наших индивидуальностей слившаяся в единое мышление община, внешнее явление которой мы (Фихте вместе со слушателями. — *В.Л.*) не раз уже являли собою и являем в настоящий момент, вот кто желал мыслить и исследовать, и именно об этом **мы**, а отнюдь не о своем **я**, думаю я, когда говорю о самоанализе». Или короче: Фихте хочет соразмышлять вкупе со своей аудиторией не о «своем», а о «нашем», если угодно, общинном мышлении.

На пути к осмыслению «мы» как единства Фихте не раз впадал в односторонние суждения и крайности в оценках, прежде чем выработать окончательную точку зрения. Непреклонность и жесткость утверждения **единства** порой превращало этот принцип в безжизненную абстракцию. И вот каким образом. Множество индивидуумов приходилось истолковывать как печальную необходимость природы, как распадение, стеснение и нарушение истинного единства жизни, как противоположность идеальному единству. Это означало, что идеал требует уничтожения **разнообразного**, а сам превращается в номиналистическую абстракцию, в единообразие для всех во всем.

Эта антииндивидуалистическая тенденция у Фихте в конце концов преодолевается и побеждается полным признанием ценности индивидуального, а с другой стороны,

сам принцип единства постепенно приобретает содержательность и конкретность по мере того, как дедукция общества развертывает идеал в систему, и он принимает вид единства разнообразного, а не мертвого единства точки. Нравственный мир (называемый чаще «моральным миропорядком») объемлет всех людей, всех связует в своем незримом, сверхчувственном и вечном порядке. Нет человека, который был бы слишком мал для этого строя, который был бы неважен и излишен. Каждый имеет свое определенное место в этой общности, свой долг и свое назначение. Эти знакомые и близкие русскому нравственному мирозерцанию идеи немецкого философа были живо подхвачены Иваном Ильиным.

### **Внутреннее устройство общины и построение наукоучения**

Ильин в первой своей статье о Фихте (опираясь на его работу «О понятии наукоучения, или так называемой философии», 1794 г., второе исправленное издание 1798 г.) так изобразил форму построения наукоучения, что оно очень напоминает конструкцию нравственного мира общины (включая и фихтевское ее построение). На это примечательное обстоятельство — на сходство «системы» с устройством общины — стоит обратить внимание.

Наукоучение, по Фихте, представляет собою нечто единое, оно имеет систематическую форму, каждое из суждений, входящих в его состав, занимает в целом, во всей науке, известное определенное положение, устанавливается в известное отношение к целому и через эту связь получает свою достоверность, получает ее в конечном счете от одного-единственного достоверного суждения посредством связующего сопоставления. А это основное суждение имеет свою достоверность само по себе, вне и до всякой связи с другими.

Наукоучение, как понимает его Ильин в согласии с Фихте, является таким образом систематическим, целостным единством. «В нем необходим каждый член, но в нем нет и лишних членов. Это поистине совершенное единство, тотальность. Каждая часть его и все оно в целом до такой степени тесно связаны с верховным основоположением, что если оно дано, то и все наукоучение дано... Признаком исчерпанности основоположения является такое положение дел, при котором все остальные суждения наукоучения ведут к нему, а оно неизбежно ведет к ним»<sup>150</sup>.

Такую точку зрения, по-видимому, разделяет Г.Ланц, когда ведет речь о понятии как элементарной клеточке построения системы наукоучения. Для Фихте (как потом для Гегеля) каждое понятие имеет свою логическую ценность и свою значимость лишь постольку, поскольку оно возникает в развитии содержательной стороны системы, поскольку оно «само себя делает» и «конструирует». Внедряющийся в систему произвол субъективности подлежит отстранению. Непосредственное субъективное **считание** истиной должно быть совершенно элиминировано. Понятие должно делать себя **само**, а не возникать по произволу субъекта, оно должно быть «самотворцом своего бытия»<sup>151</sup>.

Таким образом, в самом устройстве фихтевской системы с ее началом, с ее принципом и элементарной «клеточкой» — с понятием «я», русскими мыслителями прозревается, как сквозь туман проступает перед ними, нечто не понятийное, а экзистенциальное, более близкое собственно личностному содержанию, свойственное личностным связям и отношениям. И в проясненном виде все это можно усмотреть в дистинкциях между **я**, **ты**, **мы**, между общиной и обществом, личностью и индивидом, как это дано, например, у Бердяева.

У него различие между **я** как личностью и **я** как индивидуумом есть нечто саморазумеющееся. Только в качестве индивидуума, в качестве природного человека **я** входит в общество. В качестве же личности **я** никогда не входит в

общество как часть в целое, как орган в организм. Я имеет общение с **ты** и с **мы**. Реальность и основу общества составляет не **я**, а **мы**, в котором происходит общение **я** с другими **я**. Качественное содержание **я** заключено в **мы**, которое (как в тенденции и у Фихте) не есть абстракция, а имеет конкретное бытие. **Мы** в своей экзистенциальности есть общность, общение, **община** (communauté), а не **общество**. Общество есть объективация **мы**, и именно в качестве объективации оно часто бывает предметом обожествления и поклонения, используется и функционирует как враждебная личному началу и порабошающая человека сила, с чем ничего общего, по Бердяеву, коммюнитарность, общинность, экзистенциальное (реальное) **мы** не имеет. Не имеет ничего общего и с тем «**мы**» в одноименной утопии Евгения Замятина, в которой «**мы**» истолковано как тождественное тоталитаризму, деперсонализации, отчуждению и порабошению личности. Бердяев вполне принимает введенное еще Фихте различие между Gemeinschaft и Gesellschaft, он с уверенностью заявляет: «Реальное **мы**, т.е. общность людей, общение в свободе, в любви и милосердии, никогда не могло поработить человека и, наоборот, есть реализация полноты личности, ее трансцендирование к другому»<sup>152</sup>.

Далее нам предстоит взглянуть, как продвигался Фихте в круг собственно нравственно-этических проблем, какие замыслы и преобразования имели место в его системе, как помогали русские мыслители разъяснить неясные самому немецкому философу моменты его эволюции и как помогают они нам осознать этот путь.

## ГЛАВА VI

### КАНВА ЭТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ФИХТЕ

#### Истина, добро и красота. Место этики в философии

Место этики в системе философии Фихте, независимо от того или иного решения обозначившихся выше затруднений, устанавливается такого рода рассуждением. Представим себе идеальное зеркало, целиком отражающее свой предмет, так что предмет и это его отображение неразличимы. Мы имеем абсолютное тождество предмета и его отображения. При помутненном зеркале тождество объекта и его отображения смещается на сторону объекта, с которым неясное его отражение должно соотнобразовываться, или: сознание должно отрешаться от своих дефектов, сопровождающих видение, отстраняться от своей субъективности. Но вот иной случай. Субъект хочет быть активным, хочет конструировать объект, созидать его по заключенному в себе прообразу, обрабатывать предмет по своему замыслу, сообразно своей цели, своему идеалу. Это будет другое тождество, основание которого находится на стороне субъекта, объективное принимает форму желанной цели, объект должен уподобляться ей; мы имеем здесь **тождество этическое**, телеологическое. О понятиях этой телеологической сферы Фихте говорит: «Понятия **цели** не должны быть, как понятия познания, **отражениями** данного, но скорее **прообразами** производимого»<sup>153</sup>.

Эстетика также встречается с тождеством — с субъектом и объектом эстетического созерцания, и в ней это тождество осуществляется как равновесие обеих сторон. Субъекту уже

нет надобности покорно ступать перед объектом, как в онтологии и логике, художник не должен отбрасывать игру своей фантазии, своих субъективных красок и звуков, ибо все это воплощается и живет в эстетическом объекте; но, с другой стороны, и объект не должен становиться только средством субъективных целей: объект красоты самостоятелен по отношению к субъекту, он есть цель в себе.

Перед нами, таким образом, три значения субъекта, три значения объекта и три значения тождества. В теоретической философии тождество субъекта и объекта устанавливается в объекте, в практической философии это тождество помещается в субъекте, а в эстетике (учение о мире красоты, о прекрасном космосе, или космология) достигается полное тождество, единство, при сохранении равновесия противоположностей. Этой моделью различий во введении к «Системе этики» (1798 г.) Фихте (сходным образом и Шеллинг, и Гегель) устанавливает место этики в системе философии<sup>154</sup>.

Посмотрим теперь, в какой связи находится основная категория этики, Добро, с соответствующими категориями двух других философских дисциплин. Речь идет, конечно, о сращенности Истины, Добра и Красоты в видении Абсолютного. Вне гармонии с добром истина может быть и ущербной. Есть пошлые истины (их легко фиксируют: «это не правда, а пошлость»). С другой стороны, бывает неистинное благо, порочная красота, обманчивая видимость прекрасного. Истинная красота не может быть безнравственной, подлинно нравственный поступок вместе с тем и прекрасен. Не всякая красота **спасает мир** и не красота вообще, а нравственная красота, красота истинная. Только в связях внутри указанной триады каждый элемент ее, выверяемый другими, обретает подлинное и вместе с тем конкретное содержание. То же с частями целостного философского воззрения, — теоретической философией, философией практической и эстетикой.

В таком ключе и осмысляет учение Фихте Вышеславцев. «Действительность теоретическая есть все же абстракция, отвлечение от всей полноты бытия. Конкретная жизнь,

**опыт** во всем его богатстве — конечно не исчерпывается опытом научного естествознания: существует опыт этический и эстетический, существует опыт религиозный. И Фихте хочет сказать, что нужно **испытать** мир этически, а не только теоретически, чтобы глубже почувствовать и понять его реальность; но и этого мало: нужно испытывать мир религиозно, как эманацию Абсолютного, нужно созерцать его красоту, слушать гармонию небесных сфер... чтобы объять все те ростки божественной жизни, которые срослись (*concrescunt*) в конкретной полноте бытия»<sup>155</sup>.

Так что же, нравственное (а заодно, может быть, и истинное, и прекрасное) есть нечто находящееся лишь в связях, а не само по себе?

На это надо ответить, что связи здесь не внешние только, но и внутренние (например, нравственные и эстетические достоинства правды — это имманентные ее свойства). Далее, нравственное соотносится не только с истиной и красотой (внутренне и внешне), но и с собою. Не только в интеллектуальной деятельности имеет место внутренняя рефлексивность, саморефлексия, но и в нравственной. Существует не только интеллектуальное самосознание, но и чувственное (спрашивают, например, «как самочувствие?», а не «как самосознание?») и, в частности, нравственное самосознание (например, справляются: «не грызет ли совесть?», или после обращения морального чувства внутрь и вслушивания в свой нравственный пульс заключают о том, «спокойна» ли совесть). Сама нравственная свобода есть возвращающаяся в себя деятельность, она есть деятельность самосозидания.

По Фихте, этическая деятельность есть созидание субъекта, «обращающееся на себя действие» я, или деятельность, которая «возвращается в себя». В этом возвращении в себя есть нечто большее, нежели сходство этической деятельности с интеллектуальным самосознаванием, здесь корень и нравственной самостоятельности, и самостоятельности мышления.

## Проблема этики

Проблему этики Фихте делает объектом специальных исследований в своих двух «Системах этики» (1798 и 1812 г.). Но и любое его произведение доказывает, что вся философия у него есть в конце концов этика, обоснование этики. «Свободная личность, свободное действие — составляют центральный пункт его философии, которая в целом представляет собою **оправдание свободы, философию свободы**. Оправдать свободу значит показать, что она не есть иллюзия, заблуждение, как утверждают детерминисты, натуралисты, что мы не только **кажемся** свободными (по незнанию причин своих действий), но что мы действительно свободны»<sup>156</sup>.

Углубляясь в содержание и сущность наукоучения, Вышеславцев в своем труде, посвященном этике Фихте, встает перед необходимостью перейти к уточнениям, конкретизации, установлению рамок его этики и смысла ее категорий.

Ведь этика — не вся практическая философия, а только один из ее разделов (наряду с учением о государстве и праве); противопоставление субъекта и объекта воздействия, противопоставление лица и вещи — это, конечно, практическое отношение, но еще не обязательно этическое, и этика занимается преимущественно не отношением лица к объекту, а отношением, выражающимся в поступках, — не всяким практическим действием, а этической практикой, отношением к другому человеку, к другим людям, к обществу, Богу, и прежде всего и главным образом не как к объектам. Зная об этих различиях, Фихте подробно останавливается на них во «Втором введении в наукоучение». Далее, **свобода** у него многозначна, и не всегда она есть свобода этическая; субъект, **я**, провозглашенное принципом системы, поначалу еще не есть субъект этики, не есть моральное лицо; действия, созидающие мир представлений, не те же действия, о которых говорит нравственность.

Отовсюду кропотливо собирает Вышеславцев из произведений Фихте и пытается реконструировать моменты продвижения его мысли к собственно этической, тенденцию к спецификации его философствования в этику. Вот ученик и последователь Канта отрешается от непознаваемой «вещи в себе», заменяя ее «идеями». Кантова догматически неподвижная вещь в себе непознаваема и никогда не познаётся, **идея** же «всегда непознана, но непрерывно познаётся; она не отделена стеною непознаваемого, но находится во мраке бесконечности, куда устремлен луч познания»<sup>157</sup>.

И такое понимание **идеи** Фихте простирает на сам принцип **я**, признавая **я** бесконечной задачей, идеями. **Я** не утрачивает при этом свой статус последнего основания, поскольку сама бесконечность провозглашается таким основанием. Вышеславцев разъясняет нам величайшее затруднение в первом основоположении наукоучения и то, как справляется с ним Фихте: **я** в качестве последнего основания не может быть конечным.

Идея бесконечного **я** — вот что составляет первый, высший принцип наукоучения, вот о каком **я** говорит его первое безусловное основоположение, из которого как из неопределенной и неопределимой бесконечности только и может появляться определяемость к конечному (определявание, окончивание). В таком **я** Вышеславцев устанавливает и коренные этические его свойства. Оно есть идея идей, центр мира идей и занимает в нем такое же положение, как идея **добра** в мире идей Платона. Но и в содержании идеи **я** заключено прямое соответствие и даже совпадение с идеей **добра**. Исследователь приходит к выводу, что «идеализм Фихте есть **этический** идеализм, ибо весь мир идей концентрируется для него в этической идее, все задачи ведут к одной и решаются в одной — в бесконечной задаче истинно-доброто»<sup>158</sup>. Даже **красоту**, первоисточник которой Фихте полагает «единственно в Боге» и признаёт вместе с Шеллингом, что «лишь в ней и через ее посредство становится зримой мысль», — даже красоту в **идее** «истины, добра и красоты» он признаёт не более как «низшей формой» идеи, т.е. ставит ниже идеи добра.

Автора «Этики Фихте» чрезвычайно привлекает то обстоятельство, что этическое направление идеализма у Фихте не есть произвольное его предпочтение, отданное идее добра. Истинное зерно **идеи** этично. Это так, поскольку **идея** есть **задача**, ее предмет не дан, а задан, он есть «нечто, что **должно** существовать»; а область **должного**, как это установлено Кантом, есть область практического разума, область этики, в отличие от теоретической области **сущего**.

Вышеславцев тонко прослеживает намечки необходимого преобразования фихтевской системы, начиная с ее основополагающего принципа. «Если в основе сущего лежит идея, то это значит, что в основе сущего лежит **должное**, и если этой идеей будет — **идея я**, то это будет **должное я**, **должное** самосознание; не наличное, данное, всем известное **я**, а **не-**данное, **не-**известное, еще не сущее, но **должное я**, самосознание, каким оно должно быть. **Идея я** становится **моральным идеалом** и моральный идеал истолковывается как “идея”»<sup>159</sup>.

Сам Фихте уже в наукоучении 1794 г. лелеял замысел полагать идею **я** в основу «того, что **должно** быть», в основу «**идеального** ряда», и впоследствии развивал мысль о **должном** как «бесконечной задаче», о «снятой бесконечности», освященной «абсолютным долженствованием». С не меньшей определенностью разяснял он смысл морального императива: «**Я** нечто должен», — это значит, что мне поставлена бесконечная цель, которая никогда не **существует**, но всегда лишь **должна быть**, и **я** всегда должен действовать так, чтобы находиться на пути приближения к этой цели<sup>160</sup>.

По мере развития наукоучения оно выбивается из той колеи, в которую его пытаются вогнать последующие интерпретаторы, причисляющие его к направлению от Беркли до Макса Штирнера, направлению индивидуализма и солипсизма. В содержании идеи **я** философ начинает утверждать множество **я**: «das Ich=die Iche». Единое общее **я** есть «unum collectivum» всех индивидуумов. Кант уже дал импульс к размышлению о «царстве свободных индивидуумов как самоцелей». **Идея я** получает у Фихте значение «целого разумных

существ», «общины святых». Эта **община** у него, как и у Канта, есть объект нравственного закона, есть абсолютная цель, тот «разум вообще», который должен господствовать в мире.

Но Фихте следует дальше, — и по пути расширения **идеи я** до охвата ею, по своей универсальной проблематичности, всех «идей», и до наполнения ее иррациональным содержанием, что противоречит первоначальному значению **я**, данному в основоположении наукоучения. Во втором введении в наукоучение 1797 г. ему приходится оговариваться: то **я**, из которого исходит наукоучение, принципиально отличается от **идеи я**, к которой оно приходит; первое есть «интеллектуальное созерцание», «только форма **я**», понятие **я**, одним словом, субъект знания, теоретический субъект; второе — этическая идея во всей своей иррациональной бесконечности. Эта последняя уж никак не поддается интеллектуальному созерцанию и не вмещается в форму понятия.

Что же остается в таком случае от **я**, как субъекта, что остается от **я** в «идее **я**»? В «Системе этики» 1798 г. **идея я** определяется как **субъект-объект**. Но с какой стати этому формообразованию продолжать именоваться **я**? Вышеславцев констатирует неизбежность кризиса: «Рациональная форма субъекта, которому неизбежно противопоставляется объект (**я**, которому противопоставляется **не-я**), слишком тесна для беспредельности «идеи», последняя есть **х**, лежащий над противопоставлением субъекта и объекта, содержащий то и другое в себе и потому невыразимый в форме одной стороны противопоставления»<sup>161</sup>.

Выход из кризиса заключается в том, что **идея я** превращается просто в идею, для которой **я**, **субъект**, есть лишь одна из форм, одна из категорий, при посредстве которых она непрерывно стремится охватить беспредельную иррациональность. В наукоучении 1801 г. **Я** уже не возводится во главу системы, **идея** уже не есть **идея я**, ее бесконечная задача есть постижение **Абсолютного**. — Вот самое существенное, что открывает в Фихте Вышеславцев и что он определенно формулирует как внутренний переворот в развитии наукоучения.

При этом не упускается из поля зрения (характерная заостренность русского видения) нравственно-религиозное преломление в произошедшем преобразовании: признание последним основанием всего бесконечность **Бога**, как «Бога свободы», как конечной цели мирового стремления, чем утверждается, в духе Платона и Плотина, универсальность и иррациональность идеи добра, — в отличие от Гегеля, у которого иррациональное пропадает вовсе.

Но не исчезает ли у самого Фихте, обратным порядком, в противоположность Гегелю, **рациональное в добре**? Этому вопросу Вышеславцев посвящает специальную главу «Идея как система».

Достоинством всякого знания, и прежде всего философского, является систематичность. Если догматизм приносил бесконечную иррациональность в жертву системе, и в этом был неправ, то так же неправильно жертвовать системой ради бесконечной иррациональности. То и другое, система и бессистемность, завершенность и разомкнутость должны быть удержаны вместе, и требуется показать, что в этом нет противоречия. Фихте прямо ставит вопрос — саму постановку которого обычно отвергают — именно о совмещении гармонии и хаоса, рационального и иррационального, бесконечного и конечного, системы и бесформенности, сущего и должного.

Единство этих полярностей должно быть понято как бесконечная задача. Речь должна идти о высшем систематическом единстве как бесконечной этической задаче. Абсолютная гармония всего мышления **существует** как нечто **долженствующее быть**, и действие, согласное с системой этой абсолютной гармонии, Фихте называет **нравственным** деянием. Этическая система есть идея, бесконечная задача; этическая идея (во всех ее аспектах: «царство целей», «община святых», и т.д.) выражает идею системы. Вышеславцев стремится выявить у Фихте наиболее удачные формулировки разрабатываемого им единства: идеал есть

«единство, всеобщность, целостность» (следовательно, договаривает за Фихте исследователь, «система») и вместе с тем бесконечно далекая цель, к которой возможно лишь приближение; или — другой вариант — «система разумных существ», говорится у Фихте о нравственной сплоченности в «общине святых», фактически недостижима, незавершена и бесконечна, но сама по себе, в чистой идее разума, или в Боге, — она замкнута.

Идея **добра**, поскольку она содержит в себе все рациональные определения, всю систему теоретического и практического разума, в наивысшей степени рациональна и систематична; и вместе с тем она наиболее **иррациональна и проблематична**, ибо в ней сконцентрированы все проблемы, все трудности универсальной системы. Вышеславцев вносит предельную ясность в фихтевское понимание идеи нравственного добра: «Фихте не мог ярче выразить универсальность и вместе с тем непонятность (иррациональность) идеи добра, как отождествив ее с идеей **Бога**; ведь Бог есть высшее выражение универсального и вместе с тем непонятого»<sup>162</sup>. Беспредельная по содержанию, этическая идея охватывает таким образом весь мир, и все возможные системы являются ступенями осуществления этической системы, через которую разум проникает в наиболее отдаленные из доступных ему пределов.

Ядром наукоучения оказывается не гносеология, а этика, и в таком виде наукоучение противостоит натурфилософии Шеллинга не как «идеализм» «реализму», т.е. не как учение о «субъективном» учению об «объективном», которым, по мысли натурфилософа, наукоучение должно быть дополнено и охвачено, а совсем наоборот: как разъясняет Фихте (в письме Шеллингу 15 января 1802 г.), «Натурфилософия отнюдь не есть особый полюс философии, но лишь часть ее... натурфилософии, при таком ее понимании, противостоит не идеализм (ибо она находится внутри него), а только **этика**, учение об интеллигибельном бытии»<sup>163</sup>.

## Свобода естественная и нравственная. Кризис субъективизма в этике

Истолкование отношения этической идеи к идее природы представляет все же затруднение, на котором надо остановиться. В общем виде дело выглядит таким образом. Условия построения задуманной Фихте **объективной этики свободы** (именно так!) состоят в том, чтобы 1) выделить особую сферу опыта, отличную от естественнонаучной, 2) показать самостоятельность этой сферы, несводимость ее к категориям естествознания и необъяснимость ее никакой из них, и, наконец, 3) показать совместимость принципов этой сферы с естественнонаучными. Только так этика может войти в целое философской системы.

Для объяснения свободы натуралистический детерминизм узок, он не в силах обосновать принципиальное различие **добра** и **зла**, не дорастая до этого противопоставления и принуждая подменять эти понятия заимствованиями из низшей биологической сферы: «приятное — неприятное», «полезное — вредное», и т.п. Но этика не должна быть ни прикладной биологией, ни моральной калькуляцией, и Фихте с презрением отвергает голоса тех, которые, вместе с быками и лошадьми, послушно бегут за наслаждениями.

Фихте определенно различает **естественную** свободу, свободу человека как природного существа, которую он не считает истинной свободой, от свободы **нравственной**. В первом случае человек действует по необходимости своей собственной природы, своего естества, натуры, и в этом смысле — и в согласии со Спинозой — действует «свободно»<sup>164</sup>, но в данном случае наша свобода «есть самое большее свобода себя самого образующего растения; она не выше ее по существу, а только приводит к более сложным результатам»<sup>165</sup>. Иное дело — свобода нравственная. Ее природа — не **натуральная**. «Эта высшая природа — только Твоя воля, Бесконечный», — говорит Фихте. Здесь мы действуем тоже **по необходимости природы**, но нашей высшей природы, нравственной, Боже-

ственной природы в нас, и действуем свободно; и свобода эта коренится в духовной, а не в естественной природе, это — другая «природа», в ней заложена необходимость, отличная от естественной и находящаяся, как и **истинная** свобода (в фихтевском смысле), за пределами натуралистического способа понимания.

Правда, приноравливаясь временами к точке зрения натурфилософии, близкой к шеллингианской, Фихте готов допускать в природе сознание, ее природное **я**, как «одно из ее необходимых проявлений»; «в человеке, в этом высшем и совершеннейшем ее творении, она созерцает и познаёт себя; она в нем как бы удваивается и из простого бытия становится соединением бытия и сознания». Природа и во мне осознаёт себя, только это ведь **ее**, а не мое сознание, **ее**, а не мое **я**. В системе природной детерминированности всего во мне (как и в другом человеке) сказали бы: ты — лишь холодное и мертвое зеркало, послушно отражающее природные явления; не ты сочувствуешь, страдаешь, радуешься, любишь, в тебе нет ничего, что не принадлежало бы природе, и тебя **самого** даже вовсе нет. «Ты не любишь себя, потому что ты вообще не **существуешь**; это не что иное, как **природа в тебе**, интересующаяся своим собственным сохранением». В сфере эмпирического знания **я** всецело определимо в терминах природы.

Рациональными аргументами против этой точки зрения ее не проймешь. Однако же есть пункт, в котором власть природы кончается: это момент самонаправления, избрания определенного направления. Фихте апеллирует к воле («хочу»), к свободе отвергать свою зависимость и утверждать свою самостоятельность, не подчиняться природности, даже своей, а подчинять ее себе, господствовать над природой. «Та свобода, которая не есть **моя собственная** свобода, но свобода **чужой силы вне меня**, да и то только **обусловленная**, только половинная, такая свобода меня не удовлетворяет... Я хочу быть последним основанием, последней причиной того, что меня определяет. Я сам хочу занимать то место, которое в

этом учении занимает всякая первоначальная естественная сила... Я хочу быть господином природы, а она должна служить мне, Я хочу иметь на нее влияние, соразмерное моей силе; она же не должна иметь на меня никакого влияния»<sup>166</sup>. Согласно такому способу подхода способность к чувственной деятельности подпадает под власть «силы, возвышающейся над всей природой», под власть воли, освобожденной от действия природных законов.

Но удовлетворительна ли в конце концов эта противоположная натурализму точка зрения? Успокаивается ли на ней Фихте, приняв существующим только субъект, только я, все себе подчиняющее? В «Назначении человека» (1800 г.) он сознаёт, что эта точка зрения подрывает и разрушает то, что должна была обосновывать. Она превращает в иллюзию долг, мораль, личность. Необходимость преодолевается свободой и ради свободы, но ценой уничтожения всего бытия: всё вокруг превращается в иллюзию, в ничто. Хорош же предмет для естествознания!

Этот субъективный идеализм, представляющий наиболее популярную форму философии Фихте, становится в тягость самому же ее создателю. Моментом преодоления субъективного идеализма, рубежом между первым и вторым периодом в развитии мировоззрения немецкого философа стало «Назначение человека». В этом произведении обозначен кризис субъективного идеализма, превращение его в иллюзионизм<sup>167</sup>. Второй период системы Фихте, гораздо более богатый и значительный, остался «в полном забвении», с удручением констатировал Вышеславцев через сто лет после кончины немецкого мыслителя, между тем как именно этот период творчества представляет наибольший интерес.

Остается вопросом, насколько необходим был субъективизм первой системы — уж не как антитеза ли? — для построения объективной этики в рамках второй системы. Информация к размышлению над этим вопросом дана в последней из лекций об основных чертах современной эпохи (1806 г.).

«Конечно, для меня не представляло бы особенного труда говорить о себе, о моей определенной личности. Во вступительной речи, когда я имел в виду положить начало и основание собранию слушателей, я без всякого труда говорил о себе самом и, насколько я знаю, это никем не было поставлено мне в вину; не раскаиваюсь в этом и я сам; но теперь, в заключительной лекции, я не смог бы промолвить о себе ни одного хотя бы только достойного произнесения слова. Речь идет не обо мне, — не я желал исследовать и мыслить; если бы вообще дело было в моей личности, я мог бы заняться ею, не говоря об этом ни одному человеку. И вообще для мира не имеет значения и не составляет события вопрос о том, что мыслит отдельная личность».

Заметим, что Фихте тут же идет гораздо дальше в отмежевании от субъективизма (а заодно отчасти и просто от субъективности), — преодолевает субъективизм «единого мышления общины», субъективизм «нашего времени», субъективизм суждений и свидетельств эпохи о самой себе; он желает утвердить мышление, которое «выходит за пределы всякого времени», выходит, чтобы стать не пустым и ничтожным процессом и принадлежать не «пустому и ничтожному времени», а чтобы стать «основанием и принципом новой эпохи».

Были ли субъективизм необходим как подмосток для построения объективной этики или как противоположность, от которой надлежит отстраняться, а не исходить, которую следует покидать, отбрасывать, а не строить на этом субъективизме, не превращать его в фундамент для возведения нового здания? Можно ли начинать прямо с объективного идеализма, игнорируя идеализм субъективный и не занимаясь его преодолением?

В этом вопросе Вышеславцев очень осторожен и, видимо, не собирается превращать его в жесткую альтернативу. В «Этике преображенного эроса» (1931 г.) он набросал в духе философии всеединства схему, заключающую в себе перспективу диалектического восхождения, которое не

отвергает напрочь субъективизм и логическое его завершение — солипсизм, а преобразует и вмещает в себя в снятом виде как необходимый момент в развитии самосознания.

### **Диалектика зависимости и независимости субъекта**

Параллель этому процессу развития самосознания намечена у Фихте при установлении им порядка в смене мировых эпох, когда вступает в свои права диалектика зависимости и независимости человека от природных и лжебожественных сил, диалектика перехода от установки сознания, обожествляющей сначала природные явления, затем факторы человеческой природы (преклонение перед человеческим **я**, что означает человекобожие).

Фихте несомненно глубоко прочувствовал бесконечное унижение человека в атеистическом натурализме, постановку нашего духа в постыдную зависимость от природы. Может быть, в качестве реакции на это и явился солипсизм, поставивший на место обожествления природы обожествление человеческого **я**. Реакция на предшествующее извращение, но реакция в свою очередь извращенная.

Натурализм бесконечно умаляет человека, низводя его до простого потомка обезьяны, до одного лишь звена в цепи природной необходимости, но это низведение вместе с тем поднимает его над всею вселенной и делает богом. В той или иной мере логикой этого оборота мысли, этой своеобразной диалектикой, воздвигающей религию человекобожия, с большей или (чаще) меньшей осознанностью пользовались и Кант, и Фейербах, и Маркс, и Штирнер; а ерническую формулу Соловьева, подытоживающую натуралистическое воззрение его противников: «Человек произошел от обезьяны, поэтому будем любить человека!» — Вышеславцев доводит до последнего завершения: «Человек произошел от обезьяны, а потому человек есть бог!».

Как ни странно, связь обоих тезисов и в том, и в другом случае есть, только она глубже обесмысливающей ее «причинной» связи, и вместе с тем она действительно не логична, но сверхлогична, парадоксальна, или, если угодно, она **выражается** в логическом парадоксе. В отличие от парадокса как досужей игры ума, здесь — не затейливость, а серьезность самой предметности.

Хорошо известно, что размышление о **звездном небе над нами и моральном законе в нас** наполняло душу Канта «всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением», — и то, и другое он связывает в акте сознания нашего существования: первое делает нас ничтожной и ничего не значащей пылинкой во вселенной, второе, напротив, бесконечно возвышает ценность нашей личности и открывает нашему **я** жизнь, независимую от нашей естественной природы и всего материального мира. Что в русском сознании открыт доступ парадоксальному сочетанию подобного рода, ясно видно из строк Державина:

Я связь миров повсюду сущих,  
Я крайня степень вещества;  
Я средоточие живущих,  
Черта начальна божества;  
Я телом в прахе истлеваю,  
Умом громам повелеваю,  
Я царь — я раб — я червь — я бог!

Уяснение подобных оборотов предметной мысли позволяет пронаблюдать и отчетливее выразить движение в русле крайне парадоксальной логики, от которой не отгораживается и Фихте. А Вышеславцев явил способность с пониманием и сочувствием подойти к философскому акту **самообожествления** человека («червя»! «пылинки во вселенной»!) как необходимому моменту диалектического развития самосознания и сдержанно отнестись к **гносеологическому солипсизму** Декарта и Фихте, к **этическому солипсизму** Макса Штирнера. Человек по необходимости и даже «неизбежно» переживает, что все есть **я**, все объемлется мною (моим сознанием), все для

меня, все — «моя собственность», и я — «единственный». **Его** есть самодостаточный микротеос, малый бог. «Будьте как боги!» — этот соблазн (подстрекающий принять богоподобие за превращение в бога) составляет необходимый диалектический момент. Как и все преодолеваемые диалектические моменты развития он ценен.

«**Чувство зависимости** от сил природы, от вселенной, к которому материализм, позитивизм и натурализм сводят всякую религию, переходит в **чувство независимости**, в чувство исключительности и абсолютности **Я** (разуметь надо человеческое **я**. — *В.Л.*) (которое истолковывается как независимость от всяких богов, от всякой религии); и эта независимость есть **утверждение зависимости** вселенной от меня, от человечества»<sup>168</sup>. Сказать справедливости ради, Фихте знал о такого рода преобразованиях, размышлял над ними и связывал их со «смелой эпох» (в «Основных чертах современной эпохи»).

Диалектика зависимости и независимости **я** приводит к обожествлению человека. Всемирная отзывчивость русской души простирается не только «вширь», но и на ступени духовных исканий, в каком бы народе они ни наблюдались, — охватывает и иерархию ценностей, отводя каждой из них подобающее место. Так же обстоит дело и в философии всеединства, наиболее отвечающей русскому менталитету и входящей в ее состав.

И вот мы уже попадаем в лоно специфически русского монизма, стремящегося включить во всеединство самые разнообразнейшие — даже скандальные и «строптивные» — моменты, все они ценны, но не иначе как в **движении**, — остановка — неминуемое падение и гибель. «Диалектический момент атеизма ценен, как уничтожение ложных богов (идолов) и ложной зависимости, ценен, как момент апофатический. Диалектический момент самообожествления — ценен, как открытие духовности **я** и его самооценности»<sup>169</sup>.

В свете такого усмотрения обнаруживается и довольно свободное отношение Вышеславцева к проблематике Фихте, к его субъективизму, солипсизму, индивидуализму, как

увидим и далее, ко многим крайностям, экстравагантностям, которые, казалось бы на первый взгляд, следует отвергнуть с порога. Критиковавшаяся прежде за «софистичность», абстрактную «понятийность», «негативность» и т.п., диалектика неожиданно возрождается у этого мыслителя обновленной, оправдывая и себя, и отвергавшееся прежде: все проходимые ступени ценны, все моменты необходимы, всему есть место во **всеедином** и соответственно в целостном воззрении (как, по слову Спасителя, в доме Отца Его «обителей много»). Вышеславцев восстанавливает своеобразную диалектику, объединяющую в духе философии всеединства, очень многие кричащие противоположности и крайне противоречивые моменты историко-философского развития, такие как человекобожие и Богочеловечество, свободу и произвол, и т.п.).

Говоря о наметившейся в «Системе этики» (1812 г.) возможности освободиться от былого субъективизма, абсолютизирующего **я**, и строить **объективную этику** по намеченному в этой работе плану, Вышеславцев вместе с тем видит в субъективизме предшествующего фихтевского построения шелуху, которую легко сбросить и «воспользоваться всею тою спекулятивною работою над категориями этики, которую мы находим у Фихте в период субъективного идеализма»<sup>170</sup>.

Субъективизм в **отношении** к добру (не только в мысли, но и в действительной жизни) не ведет к утверждению нравственного добра (а если ведет, то лишь негативно), препятствует его установлению и торжеству — и в этическом учении, и в моральной практике. Фихте осознал и показал это в переломный момент своего философского развития, в работе «Назначение человека».

«Добро, — писал он, — всегда слабее, потому что оно просто и может быть любимо только ради самого себя; зло привлекает каждого отдельного человека самыми соблазнительными обещаниями, и соvrащенные, находящиеся в постоянной борьбе между собою, заключают перемирие, как только увидят добро, чтобы противодействовать ему объе-

диненной силой собственной испорченности. Впрочем, едва ли для уничтожения добра нужно это противодействие; так как люди, стоящие за добро, сами борются между собою вследствие недоразумений, заблуждений, недоверия, тонкого самолюбия, — и часто борются тем сильнее, чем серьезнее стремится каждый осуществить то, что он считает лучшим; они сами уничтожают в борьбе друг с другом собственную силу, которая даже объединившись едва ли могла противодействовать силе зла... Так, по-видимому, превращаются все хорошие намерения людей в пустые стремления, не оставляя после себя следов своего существования; в то же время все совершается в мире так же хорошо или так же дурно, как совершалось бы под влиянием слепых механических сил природы, как вечно и будет совершаться»<sup>171</sup>.

Легко заметить, вслед за Вышеславцевым, что это есть негодующий протест против субъективистского (смыкающегося в данном случае с натуралистическим объективизмом) понимания и принятия идеи добра, долженствующего быть объективным (больше того: абсолютным). Фихте считает необходимым перейти к **идеализму объективному** и в этой связи проанализировать понятие **естественно-природного** в человеческих поступках.

## **Историческая канва этических воззрений Фихте**

Чтобы представить этические взгляды Фихте в его системе объективного идеализма, удобно воспользоваться его исторической схемой — канвою для содержательного рассмотрения, как это и сделал в «Истории политических учений» Б. Чичерин.

Нравственный первообраз, на основании которого человечеством должен быть переработан данный природою материал, мог первоначально находиться в человечестве не как произведение свободы, а только как непосредственное выражение вложенной в него нравственной природы, кото-

рая, как внешняя природа, составляет непосредственное явление Абсолютного. Вся цель человеческого развития, по Фихте, состоит в том, чтобы первоначальный, непосредственно данный в откровении нравственный первообраз воспроизвести путем свободы. Поэтому история представляет круг, в котором конец должен совпасть с началом. Так изображает Фихте историческое движение народов в «Учении о государстве, или Об отношении первоначального государства к царству разума» (лекции, читанные в 1812—1813 гг. и изданные посмертно).

Какие мысли закладывает он в это свое построение?

Исходную точку истории должно составлять состояние невинности, в котором бессознательно осуществляются все нравственные начала. Такой порядок должен быть установлен непосредственным действием Божества, т.е. откровением, данным некоему древнему народу. Вечная неподвижность была бы его уделом, если бы в противоположность этому избранному племени не образовался движущий элемент, свободный от откровения, — множество других племен, находящихся в естественном состоянии. Они должны, в силу Божественного авторитета, подчиниться первому и стать материалом для нравственной переработки. Но поскольку вся цель движения — перевести все принятое на веру в ясное сознание, то начинается рационалистическая критика и разложение построенного на вере здания. В борьбе против веры разум совершенствуется, полное его развитие ведет к примирению обоих начал, и круг завершается. Конец совпадает с исходной точкой. Философия истории Фихте включает в себе диалектическое построение исторического движения человечества: первоначальное непосредственное единство разлагается свободой, а затем свобода снова возвращается к единству уже как развернутой изнутри нравственной целостности.

Этому построению предшествовала у Фихте работа «Основные черты современной эпохи», заключающая в себе лекции, читанные в 1804 г. Содержание их в сущности повторилось в «Учении о государстве», но в другом изложении.

В «Основных чертах современной эпохи» история человечества разделена на 5 эпох. Первая эпоха — состояние невинности, или господство непосредственных нравственных начал. Во вторую эпоху эти начала, созданные высшими умами, превращаются ими в авторитет, налагаемый на остальных. Третья эпоха — освобождение от авторитета, но вместе с тем и от нравственных требований; это — пора преобладания своекорыстных стремлений и совершенной разнузданности. В четвертую эпоху своекорыстия противоплагается высшее сознание нравственной свободы, и, наконец, в пятую эпоху это последнее начало вводится в жизнь, вследствие чего конец совпадает с исходной точкой<sup>172</sup>.

Теперешнее человечество находится, по мнению Фихте, в третьей эпохе развития. На это указывает как господство индивидуалистических учений XVIII в., так и всеобщее падение нравственного и общественного духа в современных обществах. На этой ступени отклик на какой-нибудь возвышенный зов представляется таким же бессмысленным, как и сам такой призыв. Все идет само собой, своим чередом, независимо ни от наших стремлений к лучшему, ни от дел, направленных к добру. Фихте изображает это отношение людей к миру, нашему читателю более знакомое по одной из идей «Войны и мира». Здесь господствует натуралистический взгляд на человека и его мир. Дождь посылается на праведников и грешников, на добрых и злых без разбора, да и у самой природы «нет плохой погоды». И известная поговорка о том, куда ведут благие намерения, здесь тоже в ходу. Фихте пристально вглядывается в рассуждения с этой точки зрения и искусно воспроизводит их:

«Действительно ли достаточно только стремиться к благу, чтобы оно осуществилось? О! множество хороших решений проходят для мира совершенно бесследно и бесполезно, а некоторые из них, по-видимому, даже противодействуют той цели, которая была ими же поставлена. Напротив, очень часто самые презренные людские страсти, пороки и беззакония вернее приводят к осуществлению лучшего, нежели все старания честного человека, который ни за что не

сделает дурного, чтобы из него последовало хорошее; по-видимому, мировое благо, совершенно независимо от всех человеческих добродетелей и пороков, растет и развивается по собственному закону, благодаря какой-то невидимой и неизвестной силе, подобно тому, как небесные тела, независимо от всех человеческих стремлений, пробегают указанные им пути; и эта сила как будто подхватывает все человеческие намерения, как хорошие, так и дурные, включает их в свой собственный высший план и властно употребляет для своей собственной цели то, что было предпринято ради совершенно иных целей»<sup>173</sup>.

И вот натуралистический взгляд на нравственность (независимо от того, признаёт ли он ее, признаёт ли добро как земное благо или как иллюзию, или же вовсе не признаёт ни добра, ни зла), взгляд нравственно безразличный или лишенный нравственности, с точки зрения самой нравственности оказывается совершенно недостаточным и даже превратным. Будь назначением нашего существования претворить некое земное состояние человеческого рода, нужен был бы всего лишь безошибочный механизм, регулирующий наше внешнее поведение, и нам оставалось бы быть только хорошо прилаженными колесиками всей машины. «Свобода была бы тогда не только бесполезна, но даже мешала бы достижению цели; добрая воля была бы совершенно лишней»<sup>174</sup>.

Натуралистический подход к этическим ценностям коробит и возмущает нравственное чувство, в свою очередь допускающее этот взгляд лишь для того, чтобы, возвысившись над ним, отвергнуть, так же и он, в конце концов, приводит к ерничанью над нравственностью, к поправанию и отвержению ее. Используя **волевое начало**, но уже с позиции не субъективного идеализма, а объективного, Фихте вступает в нравственное противоборство с натурализмом, для которого высшая мудрость — жить как придется, а результаты спокойно предоставить судьбе; такая установка решительно отвергается. Нравственный закон стал бы в нас бессодержательным и излишним, он оказался бы просто неуместен в

существо, которое ничего более не может и не предназначено ни к чему высшему. «Чтобы стать согласными сами с собой, мы должны бы были отказать в повиновении голосу этого нравственного закона и подавить его в себе, как ложную и глупую фантазию... Нет, я не хочу отказывать ему в повиновении, — клянусь моей собственной жизнью! Я хочу повиноваться ему просто потому, что он приказывает»<sup>175</sup>.

Высшее основание здесь уже не просто воля («хочу»), а веление совести, воля исполнить закон («я хочу, потому что должен»). Повиновение означает здесь служение целям не земного мира, а другого, горнего, о котором Фихте всегда говорит с большим воодушевлением. И.Ильин охотно берется поддержать его уверенность в том, что нравственное деяние не бессмысленно, что всякий такой поступок ведет к успеху, служит вкладом в установление и торжество высшего миропорядка. Присутствие силы Божией в деяниях, требуемых совестью, дает человеку мудрую уверенность в том, что каждое **истинно доброе деяние удается, а каждое злое дело неизбежно терпит неудачу**. «Ибо злые дела творятся на свете теми ослепленными и религиозно наивными людьми, которые не видят, что они **оторвались от воли и силы Божией** и что дни их видимого торжества сочтены»<sup>176</sup>.

Фихте верит в конечную победу добра, идеала, лучшего, светлого, и эта вера есть одновременно «успокоительное утешение для друга людей и истины, когда он наблюдает за открытой войной света с тьмой. Свет, конечно, побеждает в конце концов; разумеется, нельзя определить времени, но это есть уже залог победы и близкой победы, когда тьма вынуждена вступить в открытую борьбу»<sup>177</sup>.

### «Атеизм» Фихте

Тут нам придется задержаться и присмотреться к трудностям, с которыми встретился Фихте, внимательному глазу вполне заметным. Ведь, с одной стороны, он говорит об

**успехе**, как необходимом следствии нравственного деяния, о моральном **удовлетворении**, непременно сопутствующем всякому доброму поступку, наконец о **блаженстве**, находящемся в неразлучной связи с нравственным стремлением, реализованном в действии. Религиозное настроение и вера в Бога венчает моральное сознание, как и у Канта, и дает психологическую поддержку и уверенность моральной устремленности к добродетельной жизни, к все более высоким добродетелям.

Но, с другой стороны, от всего этого он отличает **счастье**, призывая не смешивать его с **блаженством**. Счастье как наслаждение, как успокоение на достигнутом, так же как **стремление** к наслаждению, какой бы характер оно ни носило, отвергается в этике Фихте как недостойное человека, отвергается вместе с религией эвдемонизма, создаваемой ради удовлетворения таких запросов. Последнее послужило основанием для упреков философа в **атеизме**. Нареканиям этим он подвергался в сущности за неприятие **бога как подателя наслаждений** и связанных с ними упований.

«Бог, которого принимают на почве такого ожидания, это, — возражает Фихте, — существо, достойное презрения; он несет службу, которая противна даже любому порядочно-му человеку. Такой Бог есть существо злое; он поддерживает и закрепляет навеки человеческую погибель и обесценивание разума. Такой Бог есть в самом точном смысле «князь мира сего», которого давно уже подвергли суду и осуждению уста истины, чьи слова они искажают. Их служение есть служение этому господину. Они суть истинные атеисты, они совсем лишены Бога и создали себе пагубного идола взамен его. Что я не хочу признать этого их идола, вместо истинного Бога, это они называют атеизмом, это поклялись они преследовать до конца. Та система, в которой от могущественного существа ожидается счастье, есть система безбожия и идолослужения, — система, которая так же стара, как человеческая погибель»<sup>178</sup>.

Фихте отвергает стремление к **счастью**, ведь оно понимается каждым по-своему, оно — субъективное представление, его на деле **нет**; и если грубо эвдемонистическая переформулировка кантовской мысли должна быть отвергнута, то кантовское завершение морального воззрения религиозным должно быть сохранено, чтобы ни одно справедливое стремление человеческого духа не осталось неутоленным. Нужен успех нравственной деятельности и нужно душевное удовлетворение от нее. Человек имеет законное право на это **удовлетворение**, которое Фихте называет **блаженством**, отличая его от только что отвергнутого **счастья**.

Воля к доброй цели может быть действительно (объективно) доброй или мнимо (субъективно) доброй, как и сама цель может быть объективно доброй или доброй только в субъективном представлении, доброй воображаемо, а не на деле, т.е. не истинно нравственной целью. Оставляем в стороне все случаи совпадений или несовпадений стремления воли и осуществления или неосуществления ее, — все кроме одного, касающегося истинно доброй воли и действительно нравственной цели: где порука, что деятельность этой воли завершится успехом и удовлетворением в достижении ее цели? В чем обязательность совпадения, что может устранить всякие сомнения в гармонии между волей, ставящей себе моральные цели, и действительным ходом событий, обеспечивающим этой воле удачу во всех ее начинаниях? Ответом, по Фихте, может быть только одно: **вера**.

Неизменное совпадение **осуществления** этой воли с полагаемой ею целью, эта гармония их может быть только предметом веры. «И в эту гармонию, — резюмирует А.Кубицкий ход мыслей Фихте, — мы должны верить, чтобы наша нравственная деятельность явила собою всю полноту присущего ей смысла, и эта вера есть единственно возможная для нас вера в Бога, который теперь выступает в истинном своем значении»<sup>179</sup>.

Нравственный порядок в мире открывает нам Его природу: Бог для Фихте есть сам этот нравственный миропорядок, строем вселенной предопределенный ход событий в ней.

Бог совершенно освобожден от всяких чувственных при­дат­ков, и чувственное о нем понятие «существования» просто невозможно. Все содержание Бога исчерпывается тем Боже­ственным законом, который управляет ходом мировой жи­зни; или, иначе: смысл Его содержания раскрывается в том моральном порядке, который лежит в основе всего мирово­го строя. В силу этого порядка всякое нравственное стрем­ление увенчивается успехом, освобождением привязаннос­ти к порабощающим человека конечным объектам и пере­ведением последних в гармонию с практическим понятием о них, т.е. в систему нравственного миропорядка. Для конеч­ного **я** создаются все новые условия и возможности преоб­разования в соответствии с **Я** абсолютным, преодолеваются ограничивающие наше **я** индивидуальные его пределы. Ес­тественное заменяется Божественным, причинность — теле­ологичностью, зависимость — свободой, природное — нрав­ственным, сосредоточение сознания на вечном **бытии** — пе­реориентировкой переживаний, «фактов сознания» (и «актов» его) на вечную **идею**.

Ни одно усилие в направлении к этому порядку не про­падает даром, каждому доброму поступку суждена удача; и наоборот, все усилия, направленные на ограниченную цель, как самодовлеющую и самоценную, обречены на неудачу. Фихте, по-видимому, приближается к Спинозовскому пред­ставлению о том, что воздаянием за добродетель служит сама добродетель. Наше **я** стремится так организовать свои дейст­вия, чтобы вступить в нравственный миропорядок и находит в этом блаженство. В радостном совершении правых дел Ку­бицкий обнаруживает «последний смысл» Фихтевой религии.

Научиться стремиться к добру не только по **долгу**, но и по **любви** к добру, говоря словами Канта, «воспринять полю­бившееся добро в максимум» морального поступка, — это оз­начает уже переход от чисто морального воззрения к нравст­венному, к нравственно-религиозному. А.Кубицкий дает предварительную полемичную оценку этой стороне драма­тического восхождения Фихте ко второму периоду его фило-

софствования, к религиозной точке зрения, углубляющей, завершающей и обосновывающей моральную концепцию первого периода. «Не вытекая необходимо из самого понятия морали, успех морали в жизни привлекается лишь для того, чтобы дать психологическое удовлетворение сознанию, определившему себя к моральной деятельности, и вера в необходимость этого успеха, которую Фихте считал последним завершением своего морального миропонимания, есть лишь психологическими требованиями подсказанный придаток, неспособный удержать моральную концепцию на уровне прежнего сурового величия. Здесь — первый шаг к замене морали деятельного долга моралью покоящейся любви. И поэтому здесь мы уже сошли с вершины фихтевского мирозерцания. Эта вершина — там, где априорные принципы выступают в своей беспримесной строгости, где железная необходимость слышится в их требованиях, обращенных к опыту, и где вся их ценность — в этой необходимости»<sup>180</sup>.

Странно, что не заметил Кубицкий — уже в этом пункте! — перехода у Фихте от морали к нравственности, превращения моральных **требований** в нравственные **нормы**; перехода внутреннего **принуждения**, содержащегося в моральном долге, во внутреннее **побуждение**, проистекающее из любви; не заметил Кубицкий возвышения естественного (природного) в нравственное и превращения нравственного в нормальное, вполне естественное. Я говорю: «странно», потому что в дальнейшем нам еще предстоит встретиться с более пронизательным взглядом этого же исследователя. Здесь же пока что замечу, что **чистая нравственность** еще не есть для Фихте вершина духовного роста.

## ГЛАВА VII ПРАВСТВЕННОЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ

### Путь самопревосхождения

На высшей ступени добра Фихте не находит иного решения, кроме как самоуничтожения свободы. Совершенная воля произвела последний выбор — к добру, пожертвовала своей свободой (собственно свободой произвола) и не имеет больше выбора между добром и злом. При верном и прекрасном замысле (как он намечен в «Наставлении к блаженной жизни») утвердить необходимость высшей этической ступени, преодолевающей свободу морального выбора, появляется соблазн полагать парадоксальный тезис: свобода в добре уже не есть свобода. Вышеславцев страстно воззвал не поддаваться этому глубокому заблуждению, приложив к устранению его (в «Этике преображенного эроса») диалектический инструментарий: «Положительная свобода сохраняет в себе, преображает и сублимирует свободу выбора, свободу произвола, низшую свободу... Здесь основной категориальный закон: высшая категория содержит в себе и сохраняет низшую: **произвол** есть необходимый категориальный момент свободы, и он сохраняется в высшем категориальном комплексе **творческой свободы**»<sup>181</sup>.

Стоит ли, однако, предпринимать усилия к отстаиванию свободы произвола? Многие считают возможным и необходимым просто его отвергнуть, искоренить, не признавая вовсе за свободу: произвол, своеволие, это — не свобо-

да, а рабство. Но Вышеславцев — против недооценки этой несублимированной свободы, против подавления произвольности выбора. Иначе появится угроза деспотизма: уничтожение всякой свободы во имя избавления от субъективного произвола. Произвол подлежит преобразованию в творческом акте.

Не столько для творца наукоучения, сколько для его «подопечного» — рассудочного я продвинуться от **морального сознания** в сферу **нравственного сознания** означает отчаянный шаг: это едва ли не безумие — вопреки здравому смыслу отказать от рационального самосознания, превзойти себя отречением от себя, свободным актом отрешиться от свободы. Вышеславцев же идет навстречу этому больному (для любезного самому себе я) вопросу о самопревосхождении, — болезнь роста самосознания врачуетса подходом от другого полюса: не от гносеологической установки, которая сама же ставит препятствия к развитию и только увеличивает трудности, а от практической, творчески преобразующей. И затруднение настолько легко преодолевается, что наш исследователь просто выносит в краткое примечание свою реплику: «Смешно думать, что развитие останавливается на человеческом сознании, как на последнем звене». И разве Абсолютное, которое бесконечно больше, чем самосознание, не включает и его в себя?

**Личность, сознание, самосознание**, — разве такая форма бытия исчерпывается известным нам эмпирическим человеком и человечеством? Она допускает бесконечное нарастание мощи от человеческого самосознания «до предела иного, неизвестного нам божественного самосознания. И то, и другое есть, однако, самосознание, я». Поэтому Вышеславцев отводит обычные упреки немецкому мыслителю в «путанице» значений я, когда тот применяет термин я и к конечному человеческому сознанию, и к идее бесконечного субъекта. «Это не смешение, а глубокая мысль», без которой восхождение от морали к нравственности трудно вообразить.

Присмотримся теперь к ступени, возвышающейся над **моральным сознанием**, — к **ступени нравственности**. Если уж говорить о нравственной свободе **выбора**, то в выборе **лучшего** состояния по сравнению с уже достигнутым уровнем нравственности (ставшим уже **естественным**, нормальным) эта свобода и заключается. Нравственное сознание должно заключать в себе сверхзадачу, иначе оно не только не сбережет себя, но пойдет наущерб. Ибо не та жизнь, которая только стережется оплошностей, срывов и падений, есть жизнь нравственного сознания. Недостаточно удерживаться от недолжных поступков из одного только инстинкта нравственного самосохранения, надо еще совершенствоваться в добре. **Прогресс в нравственности** и есть необходимый способ сохранения и поддержания ее бытия.

Выражаемые на абстрактном уровне и просвечивающие в конкретику этического бытия фихтевские рассуждения (в «Назначении человека») о «природе» и «свободе» Вышеславцев явно сближает с свойственными нашему национальному менталитету интенциями, с существеннейшими его установками, с его ориентиром на **лучшее**: не только и не столько «от большего зла к меньшему» и «от плохого к хорошему», сколько еще далее: «от хорошего к лучшему, к наилучшему». По такому-то пути и направлялся в своих исканиях Фихте.

Борьба с тем или иным злом может вестись и не из благих побуждений, она может вестись и со стороны зла же, и нет ручательства в том, что она приведет к добру. Нужна положительная, конструктивная цель, нужна нравственная установка, настрой к добру в борьбе против зла. «Тот поступает в отношении меня очень недружелюбно, кто указывает мне на мой недостаток, не указывая мне одновременно средств, как исправить мой недостаток»<sup>182</sup>. Вот так же и к описанию падения нравов в Германии во время наполеоновской оккупации («легкомыслие, беззаботность среди кораблекрушения», стремление «сколь возможно награть среди всеобщего пожара») Фихте прибавляет свое отношение к греш-

ным своим соотечественникам: «Однако я ненавижу и презираю их менее, чем когда-либо»<sup>183</sup>. Обличишь сатирой, заклеишь, а дело-то тем не исправишь.

«Стоять и жаловаться на человеческое падение, не двигнув рукою для его уменьшения, значит поступать по-женски. Карать и злобно издеваться, не сказав людям, как им стать лучше, не по-дружески. Действовать! действовать! — вот для чего мы существуем (как видно из дальнейшего, здесь это означает: действовать в направлении совершенствования. — *В.Л.*). Должны ли мы сердиться на то, что другие не так совершенны, как мы, если мы только совершеннее; не является ли этим бóльшим совершенством обращенный к нам призыв с указанием, что это мы должны работать для совершенствования других?»<sup>184</sup>. Не сами ли мы виноваты, что не сумели их просветить, убедить?

Какою бы неприглядной ни выглядела изображенная Фихте современная эпоха, мы все же не слышим от него ни жалобного, ни сатирического тона, «немужественно тратить время на жалобы из-за существующего зла, в то время как разумнее употребить его на посильное созидание доброго и прекрасного... несовершенство, присущее всему роду, не должно быть предметом насмешек индивидуума, ибо последний есть член этого рода и, как бы ни обособлялся, все же необходимо причастен к этому несовершенству»<sup>185</sup>.

Нравственная активность есть не одна только непосредственная устремленность к идеалу, но поэтапное его осуществление, через низшие его ступени к высшим. Каждая новая ступень есть частичное удовлетворение в нем, есть **достижение**, которое не должно быть, однако, последним пределом, высшей целью. То, что было относительной целью, должно становиться предпосылкой к следующей, более высокой цели, причем наивысшая цель должна всегда витать в сознании, как идеал для практического **я**, быть для него путеводной звездой.

На эту важную сторону Фихтевой этики обращает внимание А.Кубицкий, разъясняя ее языком Фихте: «Если какое-либо индивидуальное самоограничение будет практиче-

ским **я** приниматься за верховную, абсолютно ценную свою задачу, если все остальные преодоления будут рассматриваться им как средства достигнутого определенного положения, тогда соответственная деятельность и будет аморальной, так как она вызывается не тем стимулом, от которого исходит безусловное предписание, — и она антиморальна, так как ставит ложную цель на место истинной»<sup>186</sup>.

Для действительно моральной деятельности отдельные конкретные задачи всегда носят характер этапов и средств осуществления чистого **я**, как верховной цели, — средств, служащих освобождению человека от предшествующих ограничений и вместе с тем полагающих новые границы, которые должны всякий раз вызывать новую борьбу. Основная черта всей этой активности, таким образом, это — стремление к свободе, и путь освобождения совершается через бесконечный ряд конечных свершений, каждое из которых является лишь шагом к дальнейшему освобождению. Весь пафос фихтевского этического мироотношения — не в «обладании» свободой, а в процессе ее достижения, в восхождении к новым, более высоким ее ступеням: «Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel», — быть свободным — ничто, становиться свободным — вот Небо». Косность для Фихте — не просто покой, неподвижность, а утрата перспективы, отсутствие продвижения к высшему.

Как постепенное и неуклонное осуществление нравственного закона, свобода уже не отвергает, как у Канта, всяческие человеческие склонности и влечения, но опирается на них, удовлетворяет их одну за другой и возвышается поочередно над каждой из них, делает то одну, то другую относительно более ценной, на какое-то время определяющей мотивацией, моральный опыт упорядочивается, создается градация этических ценностей. А.Кубицкий усматривает превосходство трансцендентальной этики Фихте перед моральным учением его предшественника в большей позитивности, конкретности: «У Фихте... отдельные конкретные влечения используются положительным образом как неизбеж-

но нужные мотивы, постепенно выводящие человека из закрепошающей его обстановки, так что для моральной свободы существенно не полное отсутствие этих мотивов, а обращение от одного из них, в данный момент исчерпанного, к другому, которому теперь надлежит передать руководящую роль»<sup>187</sup>.

Еще не вдаваясь в дальнейшую конкретизацию, уже здесь Кубицкий дает почувствовать и настаивает на правомерности и справедливости того подмеченного им в науковедении видения, что идея чистого **я** как закона, как регулятора сознания, предписывает человеку вполне определенную деятельность, — деятельность постепенного самоосвобождения. И это касается равно теоретической и практической философии Фихте. Устремленное к свободе существо чтит и в самом себе, и в себе подобных деятельность самоосвобождения от господства конечных привязанностей, поэтому другие, в которых человек усматривает стремление к свободе и тем самым причащение к чистому **я**, к универсальному абсолютному идеалу, представляют для него безусловную ценность.

### **Общее совершенствование**

Уже в лекциях «О назначении ученого» (1794 г.) говорится, что последняя цель, на которой вполне сходятся все индивидуумы, — это совершенство, и по достижении этой общей цели «они были бы чем-то единым, единственным субъектом». Приближение к этой цели делает объединение их «по сплоченности все более крепким», в чем и состоит «наше назначение в обществе»: «Общее совершенствование, совершенствование самого себя посредством свободного использования влияния на нас других и совершенствование других путем обратного воздействия на них как на свободных существ»<sup>188</sup>. Без этой двоякой способности человек останавливается в своем совершенствовании или даже «идет назад».

Там же Фихте исповедуется и одновременно наставляет: «Я знаю мало более возвышенных идей, м.г., чем идея этого всеобщего воздействия человеческого рода на самого себя, этой непрекращающейся жизни и стремления, этого усердного соревнования в давании и получении (самое благородное, что может выпасть на долю человека), этого всеобщего сцепления друг с другом бесконечного числа колес, общий двигатель которых — свобода, и прекрасной гармонии, возникающей из этого. Кто бы ты ни был — так может сказать всякий — ты, имеющий только образ человека, ты все-таки член этой великой общины; через какое бы бесконечное число членов ни передавалось воздействие, я все же в силу этого влияю на тебя, и ты в силу этого все же влияешь на меня... Мы имеем общее призвание быть добрыми и становиться все лучше».

Уже единое **Я** в своем явлении дробится в систему индивидуальных **я**, подлежащую совершенствованию, повторяет Фихте на новый лад в IX чтении «Наставления к блаженной жизни». Стоит привести на этот счет соображения Вл.Соловьева о «нашей нравственной природе», в которой, по его словам, «живет начало чего-то большего, чем она сама», — такое, в сравнении с которым мы чувствуем свое несовершенство, размышление над чем приводит к сочленению трех нравственных категорий: «1) несовершенства (в нас), 2) совершенства (в Боге) и 3) совершенствования (или согласования первого со вторым) как нашей жизненной задачи»<sup>189</sup>. Требование совершенствования предполагает низшие состояния и относительные возвышения к абсолютному добру. Двойственность относительного и абсолютного добра должна разрешаться, по Соловьеву, не в сторону их полного разделения, а, наоборот, в свободное и полное единство (не то же, что «полное тождество») — через нравственное совершенствование.

Известно, что при различении им абсолютного и относительного добра Вл.Соловьев, утверждая в своем «Оправдании добра», в отличие от Канта, не только **чистоту**, но

и **полноту** добра (и, далее, конкретную его **действительность** и действенность, его **силу**), представлял, подобно Фихте (но в совсем иначе построенной им системе этики), те ступени, по которым индивид мог восходить от добродетелей частных и относительных к добру абсолютному, многочастному и полному.

Очень важно заметить, что Соловьев настаивает на «действительном осуществлении совершенства» в историческом процессе совершенствования. К этому последнему моменту у него как само собою разумеющееся примыкает идея коллективного, общностного совершенствования, включающего и нравственное совершенствование в семье, которой Гегелем в таковом было отказано. «Личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего». Оно может осуществляться не иначе как совместными усилиями в общественно-историческом процессе. Никому не подобает — и надо избегать такого соблазна — остановиться на этом пути восхождения к безусловному добру, успокоиться и сказать себе: я до конца исполнил заповедь быть совершенным как Отец наш. Нравственный путь исключает самоуспокоенность и самодовольство. И это касается всех уровней и сфер духовного развития, — от индивидуума и семьи до народной и воцерковленной соборной общности.

Для России задача совершенствования издревле имеет особое, в буквальном смысле жизненное значение: выжить, высууществовать. Для нее ставить задачу простого самосохранения было бы равнозначно гибели. Вопрос выживания России и вопрос о ее совершенствовании тождественны, т.е. даже «физическое» существование ее находится в прямой связи с духовным, нравственно-религиозным совершенствованием и в сугубой зависимости от последнего. Только так следует и нам, вслед за Соловьевым, ставить и решать проблему выживания России и вопросы ее дальнейшей судьбы, непременно сочетая ближайшую задачу со сверхзадачей.

Идеологема, касающаяся так называемого «застойного периода» советского строя, мало того, что недостаточно осознанная, но еще и превратно представленная как необходимость отрешиться от самого этого строя, все же верно схватывает то обстоятельство, что период этот, действительно повлекший за собою крушение всего строя, стал периодом прекращения совершенствования, явил себя прежде всего как отказ от совершенствования нравственного (моральный кодекс строителя коммунизма, насколько помнится, толкует о нормах, но не о совершенствовании), в силу чего уже легко был прорван заслон естественному стихийному процессу деградации, одичанию нравов, бездуховности, беспределу.

Не только внутренний исторический опыт России, но только ее великое предназначение указывают на необходимость сочетать очередную насущную задачу с общим требованием совершенствоваться, но и поучительная судьба Византии, преемницей которой возвестила себя Россия («Москва — третий Рим»), говорит о гибельности одного только стремления уберечь себя от разрушения, сохранить свое бытие. Византия пала, не исполнив своего исторического призвания. Подчиняя все внешнему интересу военной защиты, она не думала о христианском усовершенствовании общественной жизни; потеряв эту внутреннюю цель, которая и была бы причиной государственного бытия и оправданием прочих забот по самосохранению, Византия не смогла исполнить и внешней своей задачи. Упущена из виду высшая цель, забота о великом предназначении империи, — и она гибнет самым печальным образом. В таком «ключе» осмысляет Соловьев крушение царств. «Несовершенство есть общий удел, и Византия погибла, конечно, не потому, что была несовершенная, а потому, что не хотела совершенствоваться... Царства... спасаются (от гибели. — *В.Л.*) только исправлением своего общественного строя или его приближением к нравственному порядку»<sup>190</sup>.

Подобного рода понимание просто только на первый взгляд, Фихте пришел к нему через преодоление множества интеллектуальных и моральных затруднений.

## **О реализации свободы в необходимость**

Всерьез приходится принимать и обсуждать навязчивый (отчасти затронутый выше) вопрос о судьбе свободных актов (и вообще всякой деятельности) по достижении цели — совершенства. Ибо тучею нависает опасение за судьбу свободы уже в элементарном акте претворения ее в действительность, что может быть понято как акт оскудения свободы (отсечение других возможностей ее реализации), в пределе — ее самоупразднение.

Всякий акт свободного выбора уже ограничивает выбравшего и обязывает подчиниться объекту выбора. Фихте понимал дело так, что свобода в этом случае материализуется, «отяжелевает» и становится необходимостью. Всякая свобода стремится стать необходимостью, которая и есть «ставшая» свобода, т.е. перешедшая в бытие и исчезнувшая в нем. Утверждая первичность свободы, Фихте в то же время считал, что долг свободы — ограничить и отменить себя. Покуда мы несовершенны, мы еще свободны (в выборе между совершенствованием и прекращением или отказом от совершенствования), а достигший совершенства сознательно пользуется своей свободой ради ее упразднения в высшей необходимости.

И вот получается, что мы свободны лишь находясь перед выбором, пока еще колеблемся в неуверенности, пока сомневаемся и пребываем в нерешительности. А сделав выбор, мы становимся зависимыми от принятого решения, «рабами свободы». И приходится признать, что свобода существует только в сфере возможности, а реализуясь, превращается в необходимость, т.е. вырождается и исчезает в своей противоположности.

Такой образ мысли очень утешителен для натур нерешительных и боящихся ответственности, предпочитающих пребывать в бездействии, «сохраняя», таким образом, свою свободу. Правда, свобода эта остается лишь субъективной и бесплодной; правда, бездействие оказывается все же разнообразностью отрицательного действия. И свобода мыслится здесь лишь отрицательно, лишенной положительной мощи. Разрушая ложные предпосылки, приводящие к столь скудным результатам, С.А.Левицкий кратко подытоживает соображения на этот счет старших своих современников, Лосского, Вышеславцева, Франка, Бердяева, по стопам которых он следует в трактовке проблемы.

«Хотя свобода не может быть понята «из» бытия, она должна быть понята как сущая «в» бытии. Свобода предполагает категорию возможности, но не пассивной логической возможности только, а «сущей» возможности, способной к акту... Акт выбора реализует свободу, а вовсе ее не отменяет. В акте выбора проявляется природа выбирающего и обнаруживается природа выбираемого. Реализация свободы есть выход из субъективной замкнутости, есть самолицезрение свободы»<sup>191</sup>.

Сказанное касается отдельных актов свободы. Посмотрим на них как на слагающийся из единичных актов процесс последовательного осуществления более общей цели.

### **О бесконечном стремлении и о достижимости цели**

Б.Вышеславцев счел нужным проанализировать возникающие при этом наиболее существенные из трудностей, встающих на пути всякого духовного продвижения.

Прежде всего здесь должен быть решен вопрос, который именно в этике приобретает наибольшую остроту: вопрос о «бесконечном стремлении к высшей цели». Положение это, известное из Канта, признаётся также существенно

фихтеанским. Оно заключает в себе нечто безутешное, приводящее в отчаяние человеческий разум: разрешение бесконечной задачи отодвигается в бесконечность и непрестанно ускользает при попытках приблизиться к нему, решение никогда не дается и всегда отнимается, а значит, отнимается идеал, отнимается истина и добро. Это — давно знакомое противоречие, за которое со времен Гегеля корят Фихте, но которое видит и формулирует он же сам, — противоречие прогресса в бесконечность.

Фихте сам как бы напрашивается на недоуменные вопросы и полемику против собственной точки зрения. Он идет навстречу трудностям. Мы должны разрешить противоречие, замечает он в одном месте, и, однако, видим, что его разрешение **невозможно** ни теперь, ни в будущем, никогда во веки веков; и все-таки разрешать его — в этом наше вечное назначение. В этом печальном назначении Гегель вскрыл нечистую совесть интеллектуального настроения, утверждающегося в долженствовании как прогрессе в бесконечность: здесь выражается противоречие, выдающее себя за разрешение. Мы имеем в бесконечном долженствовании задачу достижения бесконечного без того, чтобы бесконечное стало позитивным и наличным. Вечное долженствование есть вечное присутствие недолжного, вечное бессилие, вечная невозможность исполнить долг. Не «ты можешь, ибо ты должен», а «ты не можешь, ибо ты должен», — вот что находит Гегель в вечном долженствовании, обращая против Канта его знаменитое изречение. Если прогресс к бесконечной цели не допускает достижения ее, а позволяет лишь **приближаться** к этой этической цели, то противоречие это усугубляется еще другим, новым противоречием: как можно, спрашивает Выше-славцев, **приближаться** к бесконечной цели? Ведь расстояние до нее всегда будет оставаться бесконечным при всяком конечном шаге вперед!

Сам Фихте глубоко сознавал, что значит вечно недостижимая цель. Она превращает всю человеческую жизнь в комедию для злого духа, который вложил в сердца несчастных

это неискоренимое стремление, чтобы позабавиться их вечными попытками схватить то, что неизбежно ускользает, чтобы смеяться над их серьезностью в этом безвкусном фарсе, в этом вращении в однообразном круге. Презревший эту бессмысленную игру мудрец устранился от нее.

Но поскольку представление о недостижимой цели приходится отдавать на откуп неведомо чему, Фихте не так легко расстается со своим убеждением о цели нравственного действия как бесконечной задаче. Разве идея добра (как Абсолютное, истинно-сущее, или, по крайней мере, единственно для нас возможное его выражение) не требует прогресса в бесконечность? Противоположность деятельности будет неподвижность, косность, этическая смерть. Если движение, действие, нравственная и творческая активность есть воплощение добра, жизни, то косность, неподвижность есть воплощение зла, смерти. Тою «дурною бесконечностью», которою характеризовал Гегель бесконечное движение к недостижимой цели, является для Фихте скорее вечное стояние или унылое повторение, непрестанное воспроизведение одного и того же, именно это и следует именовать «дурною бесконечностью», ее-то и нельзя желать в качестве всеобщего правила, она бесцельна, не этична, она вызывает лишь утомление и отчаяние. «Есть и пить и умирать, и оставлять потомство», — зачем этот вечный круговорот, эта бессмысленная игра, это пожирающее себя чудовище?

Впрочем, — только это уже совсем другое дело, — то, в чем обычно видят нескончаемый и скучный круговорот, Фихте (как по-своему Шеллинг — даже в «мертвой» материи) усматривает модификацию жизненности, прозревает скрытую деятельность, нарастание жизненного напряжения — всюду, и в природе, и в человеке, повышение тонуса жизни, в человеке — возвышение к новой жизни и новой природе, достижение большего просветления, духовности, большей близости к Абсолюту. «Бытие и жизнь суть одно и то же», — учит Фихте. Мертвенность — не в самом бытии, а только в субъективном видении, «в мертвящем взгляде мертвого со-

зерцателя». «Чистой же смерти и чистого небытия нет... Однако есть **кажимость**, и она есть **смешение** жизни и смерти, бытия и небытия»<sup>192</sup>. Сквозь то, что другим кажется мертвою массой, он видит, как эта жизнь **возвышается, нарастает и становится все духовнее**.

Спроецировав такое видение на элементарное нравственное формообразование, на «естественную нравственность» семьи, мы обнаружим, что Фихте — до Гегеля! — уже превосходит гегелевскую точку зрения. Гегель изъяснял семью из исторического развития, сведя ее функцию к простому воспроизведению ее жизнеустройства и ее «природной духовности». Прогресс начинается, по Гегелю, там, где кончается семья с ее бессознательной нравственностью. С появлением сознающей себя личности, с выделением ее из семейных уз (этого до-исторического или вне-исторического существования) «впервые возникает история» и появляется моральность, способность эволюционировать к более высокой, уже сознательной нравственности, тогда как семейная (и шире: общинная) нравственность лишь воспроизводится. Дети получают в семье первоначальное воспитание, проходят определенную школу нравственного поведения, чтобы потом повторить этот же путь привития навыков такого же поведения в новообразующейся семье новому подрастающему поколению.

В отличие от гегелевского, более верный и более приемлемый для русской этической мысли взгляд ориентирует жизнь в семье и общине на нравственное совершенствование, питаюсь уверенностью, что семейная и общинная нравственность содержит в себе потребность, требование, императив к **совершенствованию**. «Дети и внуки должны быть лучше нас». Для нашей отечественной мысли это выступает не случайным и не частным, а общим требованием, вытекающим из заповеди быть совершенными как совершен Отец наш Небесный (Матф. 5, 48). Совершенствоваться — это нравственный долг, это условие сохранения самой нравственности.

Фихте тоже приближается к такой точке зрения, но, как увидим, перипетийно, через антиномии. Он пользуется понятием «свободной моральной общины» (наследуя кантовское представление о «царстве целей»), это для него «система интеллигенций» — наивысшая ступень, включающая в себя как свои моменты все другие ступени бытия; это — **этическая система монад**, подытоживающая в себе всё предшествующее развитие мира и потому ближе всего лежащая к таинственной глубине Абсолюта. Но и эта ступень (система интеллигенций, система воля) тоже должна иметь перед собою цель, «ибо мы всегда должны быть деятельны», и здесь опять нет числа ступеням высшей жизни и нет последнего мира, в котором реализовалась бы конечная цель; ряд ступеней бесконечен, и (характерное отступление Фихте к первому своему наукоучению) в этом ряду Абсолютное не обнаруживается.

У Фихте речь идет, собственно, о потенциальной бесконечности. Но мыслима ли она без актуальной бесконечности? Вышеславцев решительно отрицает это. Невозможно мыслить процесс удвоения сторон вписанного многоугольника без круга, как предела этого процесса. И то же можно показать на других примерах пределов. Актуальная бесконечность, выражаемая формулой, законом, осуществляет и исчерпывает **все** потенции, заложенные в процессе. **Всеобщность** — категория актуальной бесконечности. **Множество**, которое стремится исчислить, исчерпать всё и никогда не может — категория потенциальной бесконечности. Множественность — категория низшего порядка, всегда бесконечно удаленная от Абсолютного, хотя и актуальная бесконечность еще не есть само Абсолютное, а лишь его «схема», его символ.

Обсуждая вопрос в таком духе, Вышеславцев отправляется от того несомненного факта, что под **бесконечностью** Фихте прежде всего и раньше всего разумел **потенциальную бесконечность**. «Она применялась у него, как излюбленное понятие, на протяжении всей системы и всех периодов ее

развития и особенно в приложении к этическому прогрессу»<sup>193</sup>. Но и недостаточность решения вопроса о **приближении** к бесконечному ссылкой на потенциальную бесконечность нигде так ярко не выступает, как в этике. В чем **критерий** оценки приближения моментов ряда к бесконечному? Если мы этого не знаем, замечает Вышеславцев, то нет ни хорошего, ни лучшего, нет этики. Ибо конечная цель, о которой рассуждает этика, есть **предел** всего ряда прогресса и, следовательно, актуальная бесконечность.

Кант и Фихте одинаково приходили к сознанию невозможности удовлетвориться потенциальной бесконечностью как центральным понятием этики. Антиномию этого понятия Кант выразил в работе 1794 г. «О конце всех вещей». Бесконечен или конечен процесс приближения к конечной цели — результат его равно неприемлем в нравственном отношении. Известно, что в духе Канта Лессинг в вопросе о достижимости истины предпочитал, буде предложен Богом выбор, не владение ею, а бесконечное стремление к ней. Но если процесс бесконечен, то цель недостигнута и недостижима, и практический разум не получает удовлетворения. Если движение к цели имеет конец и в нем завершается, то по достижении ее придется пребывать в одном и том же, хотя бы и блаженном, состоянии.

Ту же антиномию и такой же выход из нее Фихте установил в «Назначении человека» (1800 г.). Если движение никогда не достигает цели, то жизнь человека и человечества есть насмешка злого духа. Но нечего поддаваться этой его забаве над нами. **Цель достижима**, и она будет достигнута в жизни с тою же необходимостью, с какою повелевает нам это разум. На одной только полустранице варьирует Фихте эту мысль больше десяти раз: при всей ее бесконечности, цель «несомненно» достижима, «она должна осуществиться, она действительно осуществится, она будет когда-нибудь достигнута... эта цель необходимо будет. О, она достижима... она достижима»<sup>194</sup> и т.д.

В религиозном отношении достижимость высшей цели, по-видимому, возвращает нас к идее человекобожества, которая возмущала Булгакова: человек становится у Фихте богом, приравнивается к богу. Как иначе понимать место из «Наставления к блаженной жизни»? Недостаточно (говорится в шестом чтении) подражать Иисусу как недостижимому образцу нашему издали и в частности, насколько то позволяет человеческая слабость, но «нужно совершенно стать им самим» и т.д.

Своеобразие точки зрения Фихте заключается в том, что не человек поставляет себя самозванно на место бога, а сам бог приглашает и наставляет человека идентифицироваться с Его Божественной сущностью. «Иисус был весьма далек от того, чтобы представлять себя недостижимым идеалом, которым сделала его лишь нужда последующих времен, а апостолы его также не смотрели на него в этом смысле — среди прочих даже и Павел, который говорит: «Не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Но Иисус желал, чтобы его приверженцы всецело и неделимо повторили его в его характере — таким, каким был он сам, и притом он требовал этого абсолютно и как неперемное условие».

Другая особенность Фихтева взгляда, роднящая и одновременно разводящая его с человекобожием, это двойное трансцендирование, пресуществление себя и Христа друг в друга. Фихте ссылается на слова Христа, удивлявшие не только иудеев, но и учеников Его: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Иоан. 6, 56). Вот как осмысляет это немецкий философ: «Есть его плоть и пить его кровь означает: стать совершенно и всецело им самим и пресуществоваться без изъяна и оговорок в его лице, — лишь повторить Его в своей личности, — так же точно пресуществоваться с Ним в Его плоть и кровь — как Он есть ставшее плотью и кровью вечное Слово, и стать (что просто следует из этого и ему равнозначно) самим явившимся во плоти и крови вечным Словом: мыслить всецело и совершенно, как он, и так, словно бы это сам он мыслил, а не мы; жить всецело и совершенно, как он, и так, словно бы он жил вместо нас».

Таким образом, Фихте настаивает скорее не на человекобожестве, а на единстве человеческого и божественного и, как увидим далее, на идее богочеловечества, о чем весьма красноречиво свидетельствует следующее его рассуждение: «Постижение абсолютного единства (заметим: не идентичности. — *В.Л.*) человеческого и божественного существования есть, разумеется, глубочайшее познание, какое доступно человеку. До Иисуса оно нигде не было известно, да и со времен Иисуса, можно даже сказать, до сего дня, по крайней мере в мирском познании, оно вновь практически искоренено и утрачено. Иисусу же оно было присуще очевидно».

Иисус молил о совершенном единстве в присутствии не только учеников, но и всех верующих в Него: «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Иоан. 17, 21), — значит, заключает Фихте, «вся община, Первородный вместе с родившимися впоследствии, вначале и позднее, вновь совпадают в едином общем источнике жизни всех — Божестве. И таким-то образом... христианство, если допустить его цель достигнутой, вновь совпадает с абсолютной истиной и само утверждает, что каждый может и должен прийти к единству с Богом и стать в своей личности самим существованием его, или вечным Словом».

Но если человечество достигнет своей конечной цели, то это будет означать остановку и неизменное пребывание со всеми своими потомками в одном и том же состоянии. Цель достигнута, — что же человечество будет делать дальше? Жить без цели? Это не удовлетворяет разум и потому не может быть истинным. Если мы мыслим предшествующие поколения «как средство для последнего, законченного», то — законный вопрос разума: «Для чего же, все-таки, будет существовать это последнее?». Ведь цель достигнута!

Значит, прогрессирующий ряд, который представляет собой «земная временная жизнь», не может быть чем-то последним и высшим. Так что же, в перспективе снова дурная бесконечность? Спасение от дурной, потенциальной бесконечности — в Абсолютном, в Боге, который, как у Канта,

понимается теперь и у Фихте этически, находит выражение в идее добра, и единение с Ним истолковывается как моральное, как окончательное исполнение долга. Бог есть моральный порядок, в котором каждый участвует своей работой, своим особым исполнением должного и имеет в этом порядке свое определенное место<sup>195</sup>.

### **Осуществление назначения в мире и смысл бесконечности**

Фихте встает на путь конкретизации абстрактного должностования («долг ради долга»), — долг исполняется не на пустом месте и не человеком вообще, а данным человеком, находящимся на своем месте, выполняющим свое дело, не долг вообще, а вполне определенный долг, свой долг, свое особое назначение в мире, в нравственном миропорядке.

Аналогичное опосредование между Богом и человеком, — соответственно: между бесконечным и конечным, — опосредование общностью (общинной нравственностью) прямо-таки напрашивается и в конечном счете принимается в фихтевское построение. Русская мысль знает о необходимости такого опосредствования и, когда уместно, всегда указывает на это. Послушать, например, Бердяева. «Есть круговая соборная ответственность всех людей за всех, каждого за весь мир, все люди — братья по несчастью, все участвовали в первородном грехе, и каждый может спастись лишь вместе с миром. На этом покоится сама идея церкви и церковного спасения». «Человечество — ... Душа мира, которая соборно отпала от Бога и соборно должна вернуться к Богу, обожиться». «Человеческая природа — ничто, взятая сама по себе, самоутверждающаяся, но она божественна, могущественна в единении с Божеством. В святых происходило индивидуальное обожение человеческой природы; это обожение должно начаться в истории, чтобы привести мир к **обществу святых** — благому результату мировой истории»<sup>196</sup>.

Для единения с Богом нужна особого рода общность, известная на Руси под именем **соборности** («Где двое или трое собрались во имя Мое, там и Я с ними»). Наша непосредственная связь с Богом может быть истинной только в единстве с опосредованной земным целым общностью, в которой обеспечивается определенность этой связи благодаря занятости в миру каждого своею деятельностью, соответствующей его земному призванию.

Проблема конкретизации абстрактного этического долга пока еще тем самым не разрешена, а только указан путь решения. Он труден, и **конкретизация** далеко не всегда означает редукцию, упрощение понимания. В данном случае трудность заключается в узнавании или хотя бы разгадывании каждым своего призвания. Этому я посвятил специальную статью, где говорится об индивидуальном призвании, но недостаточно развернут общественный аспект в нем<sup>197</sup>, что теперь уместно восполнить.

Индивидуальное призвание раскрывается через деятельность в **системе отношений в общности**, в которой сосредоточивается богатое многообразие связей индивида с Богом, Общность как опосредование — это целая система внутренних опосредований, и философия так или иначе отражает и выражает их, что запечатлевается на ее строе и придает ей этический вид или по меньшей мере этический оттенок. В своих размышлениях о фихтевском учении Вышеславцев (подобно Шеллингу и Гегелю) смотрит на указанное промежуточное звено, единящее человека с Богом, как на сложную систему опосредствований, т.е. это не просто единичное переходное звено между двумя сторонами, а многочастное и многообразное соотношение, через которое отдельное явление есть то, что оно есть и уясняется в свойственных ему особенностях, соответственно чему и «всякая проблема уясняется и решается только тогда, когда определяется ее место **во всей системе** целостного здания философии»<sup>198</sup>.

Но система внутри себя бесконечна. Что касается потенциальной бесконечности, то она остается у Фихте основным рабочим понятием, означающим «недостижимость, не-

завершимость, неопределенность», но у него появляется и другое понимание бесконечности — как замкнутой системы, простого единства, неизменности; такая «хорошая бесконечность» сама по себе проста, «ее направление едино и есть нечто раз навсегда завершённое». Вышеславцев в таком толковании легко распознаёт бесконечность актуальную.

Актуальная бесконечность постепенно освобождается у Фихте от смешения с Абсолютным: она, как идея добра, есть лишь особое проявление Абсолютного. Абсолютное же неисчерпаемо, оно лишь в известной части своей понятно и доступно для размышления. Та или иная актуальная бесконечность — лишь момент Абсолютного, моментов этих бесчисленное множество, мы знаем лишь немногие из них и никогда не исчерпаем Абсолютное в его беспредельной глубине. Оно — не менее бесконечности бесконечностей. Ступень актуально-бесконечного, вернее, систему актуальных бесконечностей Гегель принял за Абсолютное и был в этом неправ. Мы знаем, что мир вытекает из Абсолюта, который лежит в основе всего, но как это происходит — нам знать не дано. В представлении об иррациональности Абсолюта (вернее, о единстве в нем рационального и иррационального) Фихте расходится с Гегелем и заранее превосходит его, утверждая, что положительное содержание Абсолюта может только переживаться. «Мы живем в Абсолютному, — комментирует Вышеславцев мысли Фихте, — хотя и не понимаем всей бездны, всей беспредельности этой жизни и своего места в ней. Мы переживаем свою связь с Ним, и это переживание нераздельного единства есть любовь»<sup>199</sup>.

И вот понятие актуальной бесконечности как предела, управляющего движением всего бесконечного ряда, или как закона должно быть применено к этике. К этому пришел Фихте. Этический процесс понят им как бесконечность, в которой каждый индивид и каждое действие должны иметь свое особое индивидуальное место, определяемое законом ряда, идеалом. Именно так стремились представить этический ряд защитники актуальной бесконечности. Лейбниц и

Гегель — самые яркие примеры тому, оба они хотели понять прогресс человечества как закономерный ряд, движущийся к пределу, как порядок раскрытия Абсолюта в истории. То же усматривает Вышеславцев и у творца наукоучения: «Фихте... в конце концов приходит к философии истории, которая индивидуализирует каждый этический акт, каждое место этического индивидуума. Высшая этическая задача — определить свое место в исторической системе развития своего народа, в исторической системе всего человечества; в конце концов, определить значение каждого момента в исторической системе жизни каждого индивидуума»<sup>200</sup>.

В самом деле, именно так Фихте и рассуждает в своей моральной философии. Первейший акт высшей моральности состоит в том, что человек постигает свойственное ему предназначение и совсем не желает быть ничем иным, как только тем, чем может быть он и только он, чем обязан быть он и только он в силу своей высшей природы, т.е. божественного начала в нем. Стремление быть не тем, к чему человек предназначен, а чем-то другим, есть верх аморальности, есть возмущение против божественного порядка, такого, где каждый — на своем месте, занимается своим делом в соответствии со своим призванием, каждый — необходим, где никто не существует впустую<sup>201</sup>.

Такой же моральный настрой четко зафиксирован и у нас еще... Александром Невским в лаконичном призыве к своим ратникам перед Ледовым Побоищем: «Бейся там, где стоишь!», т.е. решительно и без оглядки, честно и до конца исполняй свое, в данном конкретном случае ратное свое дело, на том месте, куда ты призван, в то самое время, когда исполнять именно это дело повелевает тебе твой долг.

Есть и отрицательная форма такого призыва к конкретности, также имеющего нравственный смысл: «Не берись не за свое дело» (и даже резче и строже: «Не суйся не в свое дело»). Совсем актуально звучит в наше время мораль басенника: «Беда, коль пироги начнет печи сапожник, а сапоги тачать пирожник»; или другой пример (не для подражания),

когда под шапку Мономаха подстраивается голова с сомнительной способностью нести тяжкий груз ответственности. Знамо: «Не по Сеньке шапка».

Как увязать нравственное совершенствование с необходимостью (тоже нравственной) быть верным себе, оставаться самим собой? Фихте, по-видимому, решает вопрос так. Совершенствование и есть для нас пребывание самим собою, непреклонное исполнение своего предназначения – быть лучше, становиться лучше. Быть собою – понятие не статичное, а динамичное, если можно так выразиться, **прогрессивное**. Вместе с тем оставаться собою значит не помышлять быть другим, не изменять себе, быть верным своему предназначению, не заниматься не своим делом, не нарушать божественный порядок. Многие ли находятся на своем месте, занимаются своим делом и не вступают не в свое дело? «Желай быть тем, чем ты быть обязан, чем ты быть можешь и чем ты именно поэтому быть хочешь, – наставляет Фихте, – это основной закон как высшей моральности, так и блаженной жизни»<sup>202</sup>.

Мысли эти очень близки русскому мирозерцанию, и Вышеславцев находит нужным выдвинуть их на передний план и подчеркнуть их значимость: «Но это значит, что каждый должен понять свое индивидуальное место в бесконечном царстве свободно-разумных существ, во всей “системе индивидуумов” и место всей цепи своих действий в прогрессирующем ряду всечеловеческого творчества. И то, и другое требует поднятия на ступень актуальной бесконечности, ибо всякая **универсальная система** есть актуальная бесконечность. Только *sub specie aeternitatis* выступает индивидуальный смысл жизни человека, народа и человечества во все периоды его развития»<sup>203</sup>.

Фихте осторожен и осмотрителен в этом вопросе, он не утверждает, что актуальная бесконечность этического прогресса и этического царства духов **рационально раскрыта нам**. Индивидуальное назначение раскрывается нам не посредством логических выводов. Хотя, как предупреждает Выше-

славцев против склонности впадать в другое заблуждение, неверно было бы отсюда заключать, что иррациональность жизни не имеет скрытого смысла, логоса жизни, логоса истории, который внезапно озаряет порою странную непонятность личной и национальной жизни.

Но и озарение не дает непонятному то выражение, которое стремился дать ему Гегель, выражение в рациональных понятиях. У Гегеля идея, лежащая в основе всего, есть не бесконечная задача, а бесконечное решение, в его **идее** нет противоположностей рационального и иррационального, есть лишь система рациональных противоположностей. Что не есть идея, что не *sub specie aeternitatis*, т.е. что иррационально, случайно, произвольно и не соответствует понятию — злое, ложное и т.п., — все это ничтожное, иллюзорное, не есть действительно сущее, а лишь явление, нечто недействительное, субъективное. Все это не есть понятие; а не соответствующее понятию, по Гегелю, есть **ничто**. Действительный мир сплошь разумен, в нем нет места хаосу, бессистемности, непонятному, дурному, злomu.

Утверждая действительность добра, Гегель — и здесь он неправ — отрицает действительность зла. Точно так же у него невыразимое в понятии, например, чувство, ощущение — не есть самое совершенное, самое истинное, но, напротив, самое незначительное, наиболее неистинное. Эти положения автора «Науки логики» Вышеславцев отрицает самым решительным образом. Разве разгадано в своем значении каждое движение прогресса и регресса? — спрашивает он. Разве все жертвы истории осмыслены как жертвы «на алтаре свободы»? Если разум есть всё **во** всём, то **не всё** есть разум. И мы сами принуждены сказать себе, что не всё в нас есть понятие и не всё в нас покрывается понятием. Не находя у Фихте однозначного положительного решения этого вопроса, Вышеславцев тем не менее, а лучше сказать, в силу этого заключает, что здесь творец наукоучения критичнее, глубже и правдивее Гегеля.

## О религиозном аспекте в нравственной установке

И справедливо. В области морали Фихте очень и очень различал зло мнимое, воображаемое, включая понятийное и, далее, зло относительное, условное, от зла безусловного, действительного, практически действенного, воинствующего, и находил особенности последнего, позволяющие выявить его. В этом отношении он в своем «Наставлении к блаженной жизни» (1806 г.) опередил, а отчасти и превзошел, сами по себе замечательные мысли Шеллинга о реальности морального зла, высказанные в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809 г.).

Первоначальный, еще поверхностный подход к решению проблемы заключается в том, чтобы перетолковать встречающиеся в нашей жизни превратные обстоятельства, представив их в добром и прекрасном смысле, чтобы самому, благодаря насочиненным небылицам оставаться в спокойном душевном настроении. Нравственно зрелый человек подходит к делу иначе: он желает видеть явления окружающей жизни такими, как они есть поистине, без прикрас, и судит о них резко, строго и справедливо. Действительное зло получает у Фихте наиболее выпуклое и отчетливое свое изображение в терминах этико-религиозного подхода.

Святое негодование против бесчестного и недостойного в человеческой жизни возбуждается у того, кто прилагает к людям мерилу их собственной глубочайшей сущности — то божественное, которое они носят в себе, но зная об этом, не дают ему проявиться. Знающий возвышенную душу в людях истинно верующий относит это не к их злобливости, а к достойному только жалости духовному слабосилию, к проявлению душевной скудости. Настоящую ненависть боголюбивого человека вызывает другое: «фанатизм извращенности, который не довольствуется тем, чтобы быть самому, собственной персоной, ничтожеством, но стремится, на-

сколько только может, сделать все вокруг точно таким же ничтожным, как и он сам, и которого возмущает и возбуждает к ненависти всякий вид чего-то лучшего вне его»<sup>204</sup>.

Различие между первым и вторым случаем разительное: то — деяние бедных грешников, а это — прямо-таки сатанинское. — Фихте не находит другого слова, ибо именно сатана ненавидит добро из зависти, потому что не может усвоить его себе. Если боговдохновенный человек желает, чтобы для всех его собратьев вечно сиял лишь Бог, то самовдохновенный человек желает, чтобы всем вечно сиял лишь образ собственного его ничтожества, «он переходит естественный и человеческий предел эгоизма и делает себя идеалом для всех и богом; все это делает и сатана именно таким образом»<sup>205</sup>.

Об этом полнейшем переворачивании понятий, которое едва ли можно перепутать с диалектикой, об этом совершенном извращении мыслей Фихте пишет, имея в виду господствующий уже в его время образ мыслей, в русле которого понятия о чести и позоре претерпели такие превращения, что бесчестное считается славным, а подлинная честь, напротив, позором. Такое же превращение он наблюдает в отношении человека безрелигиозной эпохи к религиозности, когда в образе мыслей имеет место перевернутость и безнадежная извращенность того нормального взгляда, согласно которому безрелигиозного человека следовало бы презирать, а религиозного глубоко уважать.

Сходное в существенных пунктах понимание перехода к действительному злу имеется у Соловьева, и раскрыт этот путь у него более объемно и целостно уже в силу того, что первоначальные определения зла охватывают в его концепции все ступени, на которых зло постепенно все более проясняется в своем глубочайшем смысле; прослеживается смещение в самом его философском развитии продвижение от анализа отрицательных определенностей зла (как недостатка или отсутствия добра) к толкованию его как перестановки элементов истинного, доброго и гармонично устроенного мира и, наконец, к подмене добра злом и к выступлению зла под личиной добра.

При всей способности ясно и ярко выражать мысли Вл. Соловьев выразил феномен безобразия и зла сугубо логически — как недолжную «перестановку элементов» внутри гармоничной целостности, что совершенно справедливо, но при сухости его формулировки в этом случае все же создается впечатление, что речь идет о безобразии и зле как несовершенстве, как меньшей степени совершенства красоты и добра: как о недостатке или неисправности, а не качественной противопоставленности чему-то безусловно положительному. Но, может быть, он действительно хотел тем самым наметить внутри родового понятия зла переход и обозначить связь предшествующего, характерного для его раннего периода философствования, толкования зла, с последующим, когда он в «Трех разговорах» с полной определенностью заговорил о зле как реальной силе, о действительном начале, противоположном злу.

Эта нескончаемая тема зла в немецкой и русской философии в немалой мере была рассмотрена в двух предшествующих моих монографиях, поэтому я не стану на ней подробно останавливаться. Замечу лишь, что на этой почве еще придется трудиться и трудиться, и Фихте был не совсем неправ, видя в преодолении зла бесконечную задачу для человеческой жизни и для практической философии.

Как было показано, процесс совершенствования (уже сам по себе не позволяющий остановиться на какой-либо из его ступеней, чтобы успокоиться на ней и сказать себе: «Я достиг совершенства», «Я совершенен») даже на высоких своих ступенях не должен ограничиваться одним только самопревосхождением, не должен быть чисто индивидуальным, исключительно внутренним делом. Ибо изгнание из души зла еще не есть полная победа над ним. Остановку на достигнутом и довольство этим Фихте относит даже к бездуховности.

Кроме того, зло заостряется в себе, сосредоточивается, внутренне организуется как действительное зло, деятельное и направленное против добра, которому надлежит поэтому

обрести не менее реальную, чем у злого начала, и не менее действенную силу, каковая в ограниченной сфере чисто индивидуальной нравственной активности не обретается. О слабости, даже о бессилии в нас добра часто свидетельствует то, что одним моральным убеждением мы не можем сделать других, даже лишь одного из них, лучше. Известное дело: добродетель ораторствует, а порок действует.

Я здесь только обозначу без особых комментариев моменты, по которым Фихте пролагает необходимую, исполненную религиозным энтузиазмом, активизацию в нас морального добра. 1. Переход к точке зрения высшей моральности, которая заключает в себе «воззрение практическое и побуждающее к деятельности». 2. Возведение собственно моральной точки зрения к четко акцентированной нравственно-религиозной, усиление морали религией, подлинной религией, которая «в своей жизни крепко держится области деятельности, и деятельности подлинно моральной. Действительная и истинная религиозность не бывает чисто наблюдательной и созерцательной, непрестанно занятой лишь набожными мыслями, но необходимо деятельна. Состоит она... в живом сознании того, что Бог действительно живет и действует и совершает дело свое в нас»<sup>206</sup>.

В этом фихтевском принципе моральной активности важно отметить обычно упускаемую из виду включенность Божественной деятельности и упование, в глазах Соловьева и наследников его идеи Богочеловечества, совсем не беспочвенное, на Божественную помощь, на встречную устремленность: от Бога к человеку. Ибо не следует забывать, что Бог живых, сам — не истукан, а живой Бог. Он не беспристрастен к венцу Своего творения, к нравственной устремленности к Нему возлюбившего Его человека и отвечает взаимностью. Это учтено в унаследованной Булгаковым от Соловьева идее Богочеловечества. Булгаков не упустил из виду страстную напряженность в Фихтевой мысли: при всем **бесконечном** стремлении к высшему бытию эта цель с Божьей помощью все-таки **достижима**; и вспомнил слово Спасите-

ля: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Иоан. 14, 23).

## Мораль и религия

Понимание отношения между моралью и религией претерпело в философском развитии Фихте значительные изменения<sup>207</sup>. В первый период Бог целиком отождествлялся у него с нравственным порядком. Это означает, что Добро и есть Бог. И тогда религия исчерпывается этикой. А если этику провозглашают самозаконной, то она признаётся совершенно независимой от религии. Автономно-этические построения либо притязают выдавать этику за религию, либо выражают стремление обойтись без религии, переходящее во враждебность к ней, в воинствующий атеизм.

Во время литературного скандала, разгоревшегося в 1799 г. в Иене и именуемого в фихтевском творчестве периодом «спора об атеизме», философ ставил под вопрос кантовскую идею Бога: не есть ли она лишь ненужное удвоение нравственного закона? Не недоразумение ли это вообще отличать Бога от этического сознания, выдвигающего систему нравственных целей, постулирующего нравственный порядок, который и есть «божественное, нами воспринимаемое»? «Понятие о Боге, как особой субстанции, невозможно и противоречиво». «Порождай лишь в себе сообразное долгу настроение, и ты познаешь Бога». «Живой и действующий моральный порядок есть сам Бог, мы не нуждаемся в ином Боге и не можем иного постулировать».

Булгаков справедливо усмотрел в этом умонастроении, исполненном морального энтузиазма, игнорирование собственной природы религии, столь характерное в рационалистическом уклоне религиозной мысли, сводящей существо религии к нравственности. Он эксплицирует внутренний переход Фихте к новой точке зрения, вернее, восстанавли-

вает перевернутое отношение между религией и нравственностью, придавая ему надлежащий вид, и разъясняет необходимость такого шага: «Справедливо, что нравственность коренится в религии. Внутренний свет, в котором совершается различение добра и зла в человеке, исходит от Источника светов»<sup>208</sup>.

Булгаков определенно опирается на традицию русской религиозной мысли, в особенности имея в виду «Слово о Законе и Благодати» Илариона, когда утверждает, что «нравственность, предполагающая раздвоение, борьбу добра и зла в человеке, не может иметь безусловного религиозного значения, она есть Ветхий Завет, период подзаконности, который преодолевается (хотя и не отменяется) Новым Заветом, царством благодати». В таком же смысле преодолима и нравственность. Речь идет не о низведении ее к произволу, к безнравственности, к попранию моральных норм, а к превосходению. Именно в этом смысле говорит Булгаков о святости: хотя она и включает «делание заповедей», но сама находится уже «по ту сторону добра и зла». Но и дети, состояние которых, по слову Спасителя, является живой нормой Царства Божия, свободны от уз нравственности.

Там же в «Свете невечернем» Булгаков намечает следующие моменты отношения между моралью и религией, склоняющие к признанию примата религии.

1. Религия, которую хотя целиком свести к морали, в целокупности своей находится выше морали и потому свободна от нее. Мораль предполагает моральный закон, но человек должен быть способен подниматься над моралью, например, в принятии войны, которая с таким трудом поддается моральному оправданию. Не случайно санкцию на битву с татарами в 1380 г. искали получить от религиозного авторитета, у Сергия Радонежского. Булгаков призывает вдуматься в смысл тех рассказов Библии, когда Бог, для целей религиозного устройства или для испытания веры, разрешал или повелевал деяния, заведомо противоречившие нравственности.

2. Библия, хотя и содержащая в себе закон, свободна от морализма и сентиментальности, и воля Божия, когда она сталкивается с голосом **человеческой** нравственности, здесь открыто поставляется выше нравственности.

3. Добро – от Бога, Он есть источник Добра, но Бог не есть Добро. Бог выше Добра и в этом смысле остается свободен и от Добра.

4. Религия вмещает в себя этику и обосновывает ее, но не исчерпывается ею и не определяется ею, что легко уясняется из факта включенности в религию обрядовых, вообще культовых требований, моралью вовсе не подразумеваемых и отвергаемых представителями этической религии и религии разума как «идолопоклонство и суеверие».

5. Мораль не автономна, а гетерономна, ибо трансцендентна, т.е. религиозна ее санкция. Она имеет корни в религиозном сознании.

Фихте не мог не столкнуться с подобного рода моментами в том или ином их сочетании. От утверждения абсолютного единства религиозной точки зрения и моральной он перешел в «Наставлении к блаженной жизни» к противопоставлению их как мистической и дуалистической и далее к утверждению религиозного начала как высшего, преодолевающего в себе дуализм, заложенный не только в кантовской этике долга, но и в свободе, и в самосознании, и в самой «самости». В мистическом единстве с Абсолютом человек может приобщиться к вечности и достичь высшего блаженства уже в земной жизни. Религия, говорится также и в «Основных чертах современной эпохи», «абсолютно возвышает причастного ей человека и дает ему непосредственное обладание единою вечностью».

Но это высшее **состояние** («состояние сознания», если бы еще можно было продолжать говорить о «сознании», которое теперь уже преодолено вместе с я, со свободой) требует еще и высшей **точки зрения** на него. И почерпается эта точка зрения из самого же наукоучения, именно из того, что в нем мир есть знаемый мир, Абсолют – знаемый Абсолют, т.е.

включает в себя знание о нем (этот момент в наукоучении выявлен и четко обозначен Вышеславцевым). Соответственно и о разрыве Фихте с его ранним учением не должно быть и речи. Встать на такую более высокую точку зрения можно только с опорой на наукоучение. Определиться на этой новой точке зрения можно не отбрасывая ступень морали и высшей нравственности, а лишь проработав ее и основываясь на ней: не попирая ее, но только (всего лишь) в противоположность ей. Путь фихтевского восхождения от морали через высшую нравственность к религиозности и ее осознанию можно обозначить как диалектическое продвижение через «снятие и сохранение», которое Фихте осуществил независимо от гегелевской методологии, которую он во многом подготовил.

Но и на такой точке зрения Фихте не останавливается. Как знание представлено у него в единстве с известным, хотя и возвышается над ним, так религия не отделяется им от предпосылки, а существует в единстве с последней, с моралью, которая в свою очередь тем возвышается над кантовской моралью, что не отстраняет от требования нравственного закона чувственные влечения, а делает их просветленными и включает в **высшую нравственность**, в которой исполнение категорического императива служит школой восхождения к **этике любви**, к высшей нравственности, имеющей необходимой предпосылкой кантовскую мораль долга.

Мораль долга упорядочивает наличное бытие, категорический императив требует единообразия поступков (подчинения их принципу всеобщего законодательства), а истинная и высшая нравственность призывает к индивидуальностям, к творчеству в поступках, к созиданию новизны. Мораль приучает к повиновению закону (включая внутренний закон), и лишь вышколенному в послушании приходит любовь. Но истинное послушание в свою очередь есть производное от любви, как этому учит Христос: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое» (Иоан. 14, 23).

Идеал моральной добродетели, как и религиозной праведности, осуществляется не ради кантовского «добра», но для Бога, говорит Булгаков, не во имя мертвого долга, но всецело из любви к Творцу и заповедям Его. «Любить этическое “добро”, закон, категорический императив можно не ради него самого, а только ради Бога, голос Которого слышим в совести»<sup>209</sup>.

В таком же духе философствовал и теологизировал Фихте. Теперь зададимся вопросом: в какое отношение ставит он наукоучение к религии и как эволюционирует у него это отношение его науки о религии, его философии религии к самой религии?

В «Наставлении к блаженной жизни» немецкий философ уверенно заявляет: наука постигает генезис того, что для религии есть лишь «абсолютный факт». То, что наука добывает путем доказательств, для религии является просто абсолютным фактом. Религия без науки в чем-то ущербна, но тем не менее остается непоколебимой верой; наука возвышает любую веру (*helbt allen Glauben auf*) и превращает ее в очевидность. Это и есть высшее воззрение на мир — «взгляд с точки зрения науки», науки единой, «абсолютной и законченной в себе». То, что для религии является предметом веры, наука доводит посредством доказательств до очевидности, превращает в знаемое.

Этот пункт фихтевского философствования очень близок к гегелевскому, можно сказать даже тождествен. В самом деле, **знание** о вечном Фихте ставит выше, чем жизнь в вечном; именно в философском познании и только в нем мы достигаем благодаря наукоучению полного тождества с Абсолютом (так гностики I — II вв. пытались философски осмыслить христианство, чтобы достичь рациональным способом подлинного откровения истины)<sup>210</sup>. А что у Гегеля? Философия религии венчает его систему, и подлинно верующими мы оказываемся не иначе как в его, гегелевской, философии религии, которую он возносит над самой религией.

Примечательно, что, критикуя Гегеля, молодой Маркс, ниспровергатель религии, выступил невольным защитником реальности религиозного чувствования и тем самым, следовательно, превосходства религиозности перед гегелевской **философией** религии. Следуя Гегелю, рассуждает Маркс, пришлось бы признать, что «мое истинное религиозное бытие есть мое бытие в **философии религии**... Таким же образом истинное существование религии... это — философия религии... Но если истинным бытием религии является для меня только философия религии ... то я поистине религиозен лишь в качестве **философа религии** и таким образом я отрицаю **действительную** религиозность и действительно **религиозного** человека»<sup>211</sup>.

На первый взгляд, под Марксову критику гегелевского построения вполне мог бы подпасть и Фихте. Однако Фихте настаивал больше на единстве философии и религии, подобно тому как он настаивал на единстве бытия и мышления. Он устремлялся к **истинной** религиозности, которая не отвергает философский разум и религиозные свидетельства которой, по его убеждению, совпадают с **внутренними доказательствами** разума. В этом отношении Фихте предпочитает иметь дело с Евангелием от Иоанна: «Только с Иоанном может согласиться философ, ибо только Иоанн уважительно относится к разуму и апеллирует к тому доказательству, которое единственно и признает философ, — к доказательству внутреннему... Другие же благовестители христианства полагаются на внешнее доказательство чудесами, которое — по крайней мере для нас — не доказывает ничего. Далее, среди евангелий лишь Иоанново содержит также то, чего мы ищем и чего желаем — учение о религии; между тем лучшее, что дают три другие евангелиста, есть все же, без дополнения и толкования Иоанновым евангелием, не более чем мораль, которая имеет у нас лишь весьма второстепенную ценность»<sup>212</sup>.

Фихте настойчиво истолковывает апостола Иоанна в таком духе: «Непосредственное существование Божие необходимо есть сознание — отчасти себя самого, отчасти же

Бога»; «Божественное существование необходимо есть — в собственной своей материи — знание, и только в этом знании стали действительными мир и все вещи, которые находятся в мире»<sup>213</sup>.

Фихте — не Гегель. **Подлинная** религия у него не есть философия, но философична (в ней мудрость), она не есть разум, но разумна и сверхразумна. В ней — премудрость Божия. А философский разум (у Фихте термин: рассудок), не будучи религией, ведет к ней. Религиозное воззрение не содержится во внешнем восприятии и простом созерцании и не может вытекать из такого восприятия и созерцания. Не голое воспринимание, а мышление есть «первый элемент религии». Метафизика, сверхчувственное — вот стихия религии. «С начала мира и до сего дня религия, в какой бы она ни являлась форме, была метафизикою; и кто презирает и осмеивает метафизику (или, по-латыни, — всякое *Argiōi*), тот или не ведает, чего хочет, или презирает и осмеивает религию»<sup>214</sup>.

## ГЛАВА VIII СООТНОШЕНИЕ СФЕР ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

### Мораль и право

В связи с известного рода упреками русской философии и русскому образу мыслей в целом, упреками опрометчивыми и несправедливыми, имеет смысл обратиться к анализу и оценкам Б.П.Вышеславцевым отношений между моралью и правом. Он положительно относится к тому, что право у Фихте дедуцируется не из нравственности, что учение о праве не есть у него «глава из нравственной философии». Будучи законом, обращенным к **свободе**, закон права (искусственный) резко отличается от законов природы (естественных) и вместе с тем отнюдь не сливается с законом нравственным (духовным).

Наряду с нравственностью государство и право являются ближайшими предметами практической философии. Обращение к животрепещущей теме взаимоотношений между ними едва ли требует обоснования. Фихте, по наблюдению Вышеславцева, так понимает суть дела, что у него право и государство являются условиями восхождения к высшей моральности, т.е. нравственности. Их назначение — быть предварительными ступенями к осуществлению идеи добра, положительными условиями всякой нравственности в современном обществе, быть внешними рамками и условиями возможности возникновения **общины свободных существ**. Государство и право создают и обеспечивают то **«взаимное ограничение сфер свободы, на котором покоится всякая община»**<sup>215</sup>.

Ограничение касается, конечно, **внешней свободы** индивидов, ради сохранения и спасения свободы внутренней, нравственной свободы. Вл. Соловьев относил к функции права частью — служить отрицательным условием моральности, частью — сохранять и поддерживать минимум моральности, дабы жизнь в обществе не стала кошмаром. «Право в интересе свободы позволяет людям быть злыми, не вмешивается в их свободный выбор между добром и злом; оно только в интересе общего блага препятствует злому человеку стать **злодеем**, опасным для самого существования общества. Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он — **до времени** не превратился в ад»<sup>216</sup>.

В данной связи правомерно задаться вопросом: разве право только ограничивает и урезывает свободу, а не обогащает ее? Неужели то, что названо взаимным ограничением сфер свободы индивидов есть только взаимное ограничение, а не расширение сфер их свободы?

Противоположности как результат взаимного ограничения свободных действий индивидов, как это видно из различных сфер общественной жизни, например из системы разделения труда, взаимно питают одно и другое (другие) **я**, а не пожирают друг друга. Такова действительная природа различных свобод. «Война всех против всех» коренится, как мы знаем, не в нравственной свободе (а в экономической), и природа ее иная (свободная конкуренция). Верной ориентацией по этому вопросу в ближайшем теоретическом ее источнике служит Вышеславцеву философема Вл. Соловьева (выдвинутая им сначала в «Критике отвлеченных начал», затем и в «Оправдании добра») о продолжении и расширении свободы индивида в свободе другого, других, в общности. Упущение этой стороны правоотношения Вышеславцев числит за **абстрактной** дедукцией права и государства, которую Фихте приходилось восполнять и исправлять во втором периоде.

В намерениях Фихте касательно расстановки акцентов на соотношении и статусе сфер практической философии Вышеславцев, упорядочивая эти его устремления, вскрывает черты, существенно сходные с нашим отечественным взглядом или, пожалуй даже, приводит к последнему, как общему знаменателю этих устремлений немецкого философа. «Все смешения проистекают из того, что желание отстоять самостоятельную роль права и нравственности в пределах единого царства свободы можно у Фихте порою принять за желание выбросить право совсем из сферы этики, из сферы практического разума; и обратно, указание на их существенное единство и общность можно принять за отрицание их самостоятельности. Сам Фихте больше всего боялся последнего, почему и не настаивал особенно на моменте единства, и действительно, опасность смешения тем более велика, что она обыкновенно выражается в том, что нравственность всецело поглощается правом, так что право безраздельно царит над всею этической сферой; или, напротив, право вытесняется и совершенно изгоняется ею из сферы этики. Фихте не хочет ни того, ни другого»<sup>217</sup>.

Б. Чичерин разрабатывал понимание этого вопроса в противоположном направлении и не столь ювелирно, как Вышеславцев. Он видел в этом учении то разрыв между этикой и правом, то сведение права к этике; будучи уверен, что критикует и исправляет Фихте, он критиковал и не совсем удачно исправлял, собственно говоря, свое представление о нем. Развитие нравственного начала не составляет единственного содержания всемирной истории; это только один из ее элементов, — поучал Чичерин, оставляя без внимания градацию, иерархичность связей между этими многообразными элементами. — Поэтому и цель ее состоит не в чистом осуществлении отвлеченного (почему непременно «отвлеченного»? — *В.Л.*) нравственного идеала, а в сочетании этого (т.е. опять-таки отвлеченного. — *В.Л.*) идеала с противоположно ему стихией, с богатой содержанием областью личной жизни и личной свободы»<sup>218</sup>.

## Нравственная свобода и произвол

Чичерин поддался искушению понимать личную свободу не иначе как свободу произвола, причислив ее к области права, а сферу нравственности связал с принуждением, с необходимостью (а не со свободой) следовать требованию абстрактного нравственного закона. Несколькими страницами далее он, с позиции либерала, восхваляет сочетание немецким философом нравственного единства с индивидуальной свободой, имея в виду под свободой, конечно же, отступление частного индивида или правового лица от нравственного закона; значит, приветствует некоторого рода компромисс «противоположностей», опасаясь при этом, что бескомпромиссность в этом вопросе, принципиальность и строгая последовательность (называемая односторонностью) задушит эту самую свободу. (Напротив, о посягательстве той же свободы на нравственность и не меньшей возможности уничтожить ее Чичерин не беспокоится).

«Фихте соединил свой нравственный идеал с требованиями свободы; но лежавшее в самой его системе одностороннее развитие нравственных начал могло повести к полному подавлению свободы (какой? Чичерин не уточняет). Надобно было только вывести логические последствия из им же провозглашенных положений, что личная свобода сама по себе не имеет цены, что человека можно насильно сделать нравственным, — и воззрение становилось могучим оружием в руках реакции»<sup>219</sup>.

Заметим, что и последовательность, и непоследовательность, и сама свобода, тем более свобода в форме произвола, и все что угодно, была бы охота, **может** быть превращено в «орудие реакции». Далее. Нельзя, конечно, насильно сделать человека нравственным (тезис неявно предполагает человека лишенным этого свойства). Да и сама попытка была бы безнравственной. Но юридическое воззрение Чичерина отгораживает свободу — свободу произвола, разумеется, — от нравственного закона и предполагает свободное лицо сво-

бодным от нравственности и упругим к ее воздействию. Чичерин защищает произвол, оставляя нравственность беззащитной. Между тем признавая, что нельзя человека насильно сделать нравственным, мы все же считаем, что отстаивать нравственность, защищать ее от произвола свободы силой не только дозволено, но и похвально.

Уточним еще раз, о какой свободе идет речь. Абстрактная теория права оперирует абстрактным же понятием свободы, оставляя это понятие непроясненным. Свобода же эта уже не есть следование природной необходимости, но еще не есть и нравственная свобода, — она есть нечто промежуточное между ними, переходное; отстаиваемая в своей неопределенности и в отмежеванности от нравственности, свобода эта есть **произвол**, так Фихте и определяет ее: Willkür. В защите **свободы произвола** Кант видел задачу права<sup>220</sup>. Ограничение сферы действия произвола (у Канта — всеобщим правовым законом, гласящим: «Поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом») не меняет **сущности** свободы произвола; а из произвольных, случайных, хаотических действий людей нельзя создать гармонического взаимодействия; произвол не творит правопорядка; организация не терпит произвола. Придя к такому выводу уже в 1797 г., во второй части своих «Основ естественного права», Фихте избегает самого термина «Willkür».

## **Общинность, гражданское общество и функция государства**

Фихте вполне учитывает фактор современности — гражданское общество и хочет подчинить его этическим целям. Заключает ли гражданское общество в себе что-либо адекватное такой задаче? Оно есть, помимо прочего, мир труда, а первая и непосредственная цель трудовой деятельности — **жить**, жить своим трудом, и жить по возможности лучше. При

разделении труда общие усилия, соединенные, но различные, подкрепляемые развитием техники, повышают производительность труда и отвечают общей для всех цели. Складывается возможность роста благосостояния, если «не каждый работает для себя, а все работают совместно для поддержания жизни всех».

Это соответствует и принципу общинности, и целям общины. Благосостояние общины поддерживается солидарностью ее членов, а последняя находит реальное подкрепление в том, что все ответственны за работу каждого. Потому все члены общины должны между собою урегулировать планомерность своего труда.

Но такова же функция государства по отношению к гражданскому обществу. И, по убеждению самого Фихте, так и должно быть, — нужны государственное регулирование гражданских отношений и плановая экономика, в этом назначение государства: гарантировать права каждого отдельного лица, с этой целью и создается (согласно договорной теории) государство. Хотя **идеал общины и интерес индивида** гражданского общества **различны по исходным принципам**, но в общем совмещаются (по крайней мере не противоречат друг другу).

Фихте дедуцирует право и обязанность государства регулировать производство, заботиться о приумножении национального богатства, служащего условием существования общины свободных существ. **Богатство** получает у Фихте этическое значение: оно — условие нравственной свободы. Истинное богатство составляет свободный досуг (*freie Musse*), свободное от работы время<sup>221</sup> для созидания высших ценностей культуры: искусства, науки, нравственного общения. (Свободное время — не **пустое**. Богатство — не роскошь и не предназначено для растраты впустую.)

Поскольку встает также вопрос о справедливом распределении богатства, о распределении досуга, государство должно выступить в роли **справедливого хозяина**. Ведь богатство и высокая техника возможны и в соединении с несправедливостью распределения как труда, так и свободного

времени. Абстрактная справедливость защищала **свободу** только от нарушений, просто свободу в ее неопределенности, защищала собственность, не вникая в принцип ее установления, в ее меру. В идее правового государства постепенно и незаметно оказалась предана забвению даже та конкретизация, которая определенно выдвигалась одним из идейных отцов-основателей новоевропейской демократии Жан-Жаком Руссо, выдвигалась как раз в целях защиты свободы – правовой, политической, экономической, в целях защиты от распадаения на противоположности господства и подчинения.

«Что до богатства, — писал в свое время автор «Общественного договора», — ни один гражданин не должен обладать столь значительным достатком, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один — быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать... Вы хотите сообщить государству прочность? Тогда сблизьте крайние ступени, насколько то возможно; не терпите ни богачей, ни нищих. Эти два состояния, по самой природе своей неотделимые одно от другого, равно губельны для общего блага; из одного выходят пособники тирании, а из другого — тираны. Между ними идет всегда торг свободой народною, одни ее попирают, другие — продают»<sup>222</sup>.

Положение Жан-Жака Руссо о равенстве в экономическом смысле оказалось очень скоро настолько забыто, что **восстановление** его Готлибом Фихте (в «Прикладном естественном праве» и в «Замкнутом торговом государстве») Чичерин почел даже за **отход** «от теории Руссо к теории уравнивателей»<sup>223</sup>.

Без учета высказанного Жан-Жаком Руссо о равенстве (если не утрировать и не сводить его мысль к тому, что называют уравниловкой) невозможно создавать ни правовое государство, ни подлинно свободное демократическое общество. Конкретизация **свободы** в **равенстве**, конкретизация **справедливости** сопряжены с переворачиванием соотношения элементов построения и дальнейшим продвижением фихтевской мысли. Ради равенства и справедливости фило-

соф отрицает экономическую свободу: было бы легкомыслием думать, что вытесненная за пределы компетенции государства экономическая жизнь пойдет сама собою, что каждый сам найдет работу и хлеб; мы видим, что получается в действительности: при полном взаимном недоверии одни грабят других, зная, что и те будут их грабить, когда получат возможность. Результатом становится экономическое рабство. Значит, задача государства, решает Фихте, сначала каждому дать свое, каждому дать реальную собственность (не номинальную, не ваучер), а затем уже заботиться о защите ее. Вышеславцев усматривает в этом пункте переход не только от постулата свободы к постулату равенства, но и от государства чисто правового к государству социалистическому<sup>224</sup>. Само понятие государства превращается теперь в понятие **организованного взаимодействия**.

Это значит, что из конституирующих его составных частей — традиционной общности, с одной стороны, и гражданского общества — с другой, определяющим компонентом государства признаётся уже не гражданское общество, а общинность. Доселе, говорит Фихте, соединение индивидуумов понималось только атомистически, было только мысленным синтезом изолированно существующих и соперничающих между собой (война всех против всех) неделимых. При таких условиях государственное целое представляет собою абстрактное *compositum*, а не конкретное *totum*, и будет похоже на кучу песка, а не на органическое единство. Государство как **реальное целое**, как **конкретная** (в отличие от абстрактной) **всеобщность** напоминает организм, в котором части и целое взаимно поддерживают друг друга; но и это — еще не высшая определенность государства, ибо организация его, сверх того, осуществляется сознательно и разумно.

Идея государства охватывает оба пласта общественно-социальной жизни: традиционное общество (семейно-общинное состояние) и гражданское общество. Всегда существует опасность впасть в ошибку и свести государственный строй к гражданскому обществу. И тогда приходится ломать

голову над наведением нарушенного порядка в нем. Главным источником зла в современных обществах Фихте считает беспорядок и невозможность установить настоящий порядок; в предположенном же им устройстве все должно подчиняться порядку, **все должно** ходить по струнке. Поэтому здесь нарушение права почти немислимо.

Б. Чичерин хорошо показывает, что если исходить из личного права, то **индивидуалистическое**, атомизированное общество превращается в **тоталитарное**. Цель свободной деятельности обособленных индивидов — самосохранение, возможность жить работой по призванию. Государство обеспечивает эту цель каждому, и общая деятельность лиц ставится под опеку государства. Им осуществляется контроль за разделением труда и занятости, наблюдение за исполнением, посредничество в обмене. Человек становится объектом государственной деятельности, ее орудием, его воля в этом процессе минимизирована и оттеснена на задний план.

Порочность идеи государства у Фихте, несостоятельность его утопии социалистического устройства Чичерин видит в том, что государство превращается у него в полицейское; индивидуальная свобода поглощается принципом насильственного равенства. Вышеславцев же, ведя постоянную скрытую полемику против Чичерина, видит тут у Фихте не недостаток, а нечто совсем другое, что Чичерин уже зафиксировал, но не оценил по достоинству.

На вопросы: «Где же свободный человек и где место для проявления свободной индивидуальности в принудительной социалистической организации?» — Вышеславцев отвечает вслед за Фихте указанием на сферу свободного времени, как на неотъемлемое личное право, как на область проявления индивидуальности. Для свободной деятельности каждого предоставляется достаточный досуг, остающийся от работы избыток времени, досуг для его нравственного совершенствования. Здесь надзор государства прекращается. Нравственный смысл труда, дух, с которым каждый исполняет свое дело, остается достоянием каждого. Внешняя свобода исче-

зает, но с тем, чтобы дать простор развитию свободы нравственной, которая составляет истинную цель всего юридического быта. «Смысл социалистического государства, как и всякого государства, состоит в том, чтобы создать условие для возможности конкретной нравственности»<sup>225</sup>.

Так называемый «деспотизм» государства не только не проникает в сферу нравственности и не попирает ее, но, напротив, государство печется о нравственном развитии, создавая условия для **свободного** повиновения справедливым законам (сравн.: «Свободною душой закон боготворить»), воспитывая в народе этот дух добровольного подчинения законам<sup>226</sup>. Для этого мало полновластия государства в промышленности, нужно еще учредить доступные всем учебные заведения.

Этим, по мнению Фихте, подлинно правовое государство отличается от деспотического, имеющего в виду лишь рабскую покорность; первое же ставит себе целью развитие нравственного духа, который окончательно делает государство излишним и ведет к его упразднению. Учреждение воспитательных заведений составляет поэтому абсолютное право всех членов общества.

Функцию нравственного регулирования общности, общины, семьи Фихте, едва ли сам заметив это, целиком перенес из традиционной общности на государство, положив нравственный закон не только в основу гражданского общества, **правового** общества, но и полностью подчинил право нравственному закону. Чичерин расценил это как «перегиб». Фихте признавал возможным преобразовать душу эгоистического индивида гражданского общества «сверху», принудительно, с помощью государственных правовых законов (упуская при этом из виду соответствующую функцию общины), преобразовать через искоренение того своекорыстия, которым держится этот несчастный частный индивид, полагающий в частной собственности свою драгоценную свободу. Ограничение **этой** свободы со стороны такого государства, которое теперь называют тоталитарным, представ-

ляется с точки зрения членов гражданского общества вопиющей несправедливостью. Для либерального сознания тоталитаризм неприемлем и плох безусловно, плох во все времена, плох везде, где бы он ни появился.

## О принципе единства права и нравственности

Многие замечали, что свобода у Фихте подавлялась ради свободы. Относить ли этот парадокс к особенностям самой свободы или к свойству Фихтевой системы, или же к непоследовательности самого немецкого философа? Или, может быть, к свойствам мышления самих же исследователей? Последние, конечно же, воспротивятся такой постановке вопроса. Самокритика трудна. Легче взвалить ответственность за парадоксы свободы на Фихте, на его учение или на «диалектику» самой свободы.

Упреки немецкому философу в противоречивости его учения о свободе чаще всего основывались на смешении разных свобод, — нравственной и экономико-правовой, внутренней и внешней. Сам Фихте в первый период своего философствования различал их, но не привел к единому принципу. Дело в том, что экономическая свобода, на которой основано «взаимодействие личных целей» контрагентов, свобода по принципу *laissez faire*, свобода «внизу», которая остается в принципе (даже при всех ее ограничениях) незатронутой, никак не увязывается с предполагаемой органической целостностью «вверху», в государственной структуре, которую Фихте хотел организовать на нравственном принципе общинности. Органичной связи двух структур, построенных на **разных** принципах, не получается.

Но может быть, нравственный закон («сверху») направлен на полное искоренение частнособственнических эгоистических поползновений в индивидах гражданского общества? Нет, цель его оказывается у Фихте как раз противоположная. Уважение к чужой свободе и обеспечение свободы

(собственности) посредством государственного управления становится нравственным долгом. Частная собственность оказывается освященной нравственным законом и защищенной государством. Нравственный закон дает (даже!) высшее освящение закону правовому. Так — пока что! — в первую эпоху развития мировоззрения Фихте. Он остановился тогда на осмыслении государства с двух разных сторон, с юридической и нравственной. Б. Чичерин нашел, что эти два воззрения «плохо согласуются друг с другом».

В посмертно изданных лекциях под заглавием «Учение о государстве или Об отношении первоначального государства к царству разума» Фихте развил подробнее свои взгляды на историческое развитие государства и его устройство. Это было уже обобщенным выражением его представлений, сложившихся во второй период. Здесь он противопоставляет **истинное** воззрение на государство ложному, бытующему в обыкновенном сознании. Последнее довольствуется земной целью человеческой жизни; собственность — средство для ее поддержания, а государство — средство сохранения собственности; соответственно правительство служит собственникам, поставлено для защиты их интересов. **Истинное** воззрение, напротив, полагает высшей целью человека нравственную задачу — осуществление образа Божьего, чему жизнь должна служить лишь средством. Единственное, что дает ценность земной жизни, это свобода, которая есть условие осуществления нравственной задачи.

Итак, в «истинном государстве» Фихте и в «истинном воззрении» высшая цель — нравственная задача: осуществление образа Божьего на земле. Жизнь — только средство осуществления этой цели, а условие ее осуществления — свобода, поэтому свобода — высшее благо жизни и единственное, что придает ей ценность.

Чичерин и здесь видит несообразность: свободное существо, говорит он, приходится в таком случае рассматривать только как средство. Позволительно было бы возразить нашему критику, что так ведь можно рассуждать о всяком доброволь-

ном, т.е. свободном следовании нравственному закону: я превращаю себя только в средство исполнения закона, как он того и требует. Конечно, человек самоцельное (самоустремленное) существо, но разве не сам он ставит себе такую цель, разве не сам он сознательно и свободно, добровольно превращает себя же в средство для поставленной им перед собой цели?

Чичерин хочет «перетянуть» Фихте к прежней точке зрения на назначение государства, которую тот преодолел и отшел от нее, как от отягощенной «неистинностью», хотя сам же показывает, что «в **силу логической последовательности**, прежнее юридическое воззрение превратилось у Фихте в чисто нравственное»<sup>227</sup>, т.е. то, что «плохо согласовывалось», приведено в согласованность и синтез юридической и этической точек зрения достигнуто.

В горьких и негодующих выражениях рассуждает Чичерин о фихтевском признании и требовании правового принуждения, пока нравственность в обществе не утвердилась. Как будто право может держаться без всякого принуждения и без насилия. Правовое общество нацелено на водворение такого порядка, в котором каждый свободно, без принуждения исполняет свой долг. Чичерин печется о сохранении **свободы как произвола**, называемого им «личной свободой», и ему «ясно», что тут о личной свободе «нет речи», что «все сводится к насильственному подчинению» нравственному закону.

Насилие над «личностью», — вот чем недоволен Чичерин. Принуждают быть человеческим! Правда, по отношению к правовому принуждению надо сказать, что ближайший смысл его — негативный: оградить взаимоотношения людей от бесчеловечности, дабы жизнь в социуме, по словам Вл. Соловьева, не превратилась до времени в ад. Но Фихте устанавливает здесь также и положительный смысл правового принуждения — образумливание, дисциплина, воспитание.

В эрлагенских лекциях «О сущности ученого» (1805 г.) Фихте, во-первых, проводит различие морального закона и правового, во-вторых, пытается соединить их, подчинив общему принципу.

Нравственные законы, по Фихте, познаваемы еще до их претворения в действительность, они «должны явиться как законы самой жизни — жизни, какой она должна быть и стать... **как законы для свободных поступков и деятельности живых существ**»<sup>228</sup>. Законодательство это имеет основание в самой божественной жизни, обнаруживающей себя во времени «отнюдь не как повелевающее слепой силой и принуждающее повиноваться себе законодательство, подобное тому, какое мы допускаем в лишенной воли природе, но как законодательство для жизни... у которой нельзя отнять ее самостоятельности, не вырывая в то же время самого корня ее жизни; а следовательно... эти законы являются как божественный закон для свободы, или как нравственный закон»<sup>229</sup>.

Нравственный закон, осваиваемый в Германии со времен Канта как **категорический императив**, Фихте взялся конкретизировать, одновременно расширив понимание категорического императива в той его форме, на которой обычно останавливались в уверенности, что моральность должна осуществляться лишь сугубо и исключительно ради него самого, а там, где шли дальше требования следовать закону ради соблюдения закона, содержание его раскрывали скорее отрицательно (т.е. как наставление отказаться от неправых дел), чем положительно (т.е. как побуждение творить дела добрые и справедливые), или указывали больше на то, чего делать не должно, чем на то, что должно делать. Впрочем, отваживание от недолжного Фихте относит тоже к нравственному закону (к «Божественной идее»), только полагает это производным моментом.

### **Путь преодоления расхождений между моралью и нравственностью**

Посмотрим теперь, как у Фихте сочетается с нравственным законом закон правовой, по назначению своему ограничивающий внешнюю свободу граждан. Последний преж-

де всего разводится с первым, не оставляя внутренней свободе и нравственности граждан никакого доступа в свою сферу: «Все, что должно совершаться, оказывается предписанным под страхом наказания; все, чего делать не следует, оказывается запрещенным — также под страхом наказания»<sup>230</sup>. На моральность людей законодательство не вправе рассчитывать. Следуя Фихте, Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» прямо и очень жестко разграничил нравственный порядок и правовой строй.

На вопрос о способности права влиять на моральность Фихте отвечает анализом воздействия страха наказания (или же ожидания вознаграждения, хотя это уже выходит за пределы компетенции права) за тот или иной поступок. Несчастен тот, кто угрозами (и поощрениями) намеревается исправить и улучшить моральность общества, он и не знает, что то, чего он добивается такими средствами, «есть вовсе не моральность, а только внешняя почтенность и законосообразность», и что он содействует лишь тому, чтобы подвергаемые таким воздействиям навсегда умерли для морали.

Как же справляется Фихте со столь резко разграниченными порядками морали и права и, далее, с синтезированием морального долга и правового закона?

Для справедливого человека, считает он, нет закона, ярмо государственно-правового законодательства не довлеет над ним, не тяготит его. Того, что должно быть запретно, он и так не желает, даже если бы оно не было запрещено законом, а доброго и правого он желает и независимо от предписания; он не испытывает искушения преступить закон, и потому страх перед нарушением закона не привходит в его душу, а награду за нравственный поступок он получает в самом совершении такого поступка.

Побудительное основание для тех же самых поступков у человека безнравственного совершенно иное, далекое от нравственных мотивов. От несправедливости его удерживает угроза наказания по закону, и эта же причина стимулирует его к действию сообразно долгу. Но различие внутренних

оснований (в одном случае — положительная моральная установка, в другом — страх наказания) никак не сказывается на результате, и внешне разница между человеком нравственным и безнравственным исчезает. А для законодательства важно как раз то, что ему подчинены все граждане, независимо от их моральности, на внутреннюю честность и добросовестность закон не рассчитывает.

Итак, если выразить кратко фихтевский взгляд на отношение морали и права, то можно сказать так: в чистой моральности закон **снимается** (обесмысливается), а в правовом законодательстве **снимается** (утрачивает свое значение) моральность индивидов. (К этой формуле нам еще придется вернуться в другой связи.) Взаимным снятием преодолевается то, что есть противоположного между моралью и правом.

Конечно, правовое принуждение — это насилие, оно не делает человека добрым, более совершенным, но «вразумляет», отваживает от дурного, и Фихте стремится до предела использовать эту функцию правового государства как школы порядка и дисциплины, подготавливающей нравственный порядок, вернее, устраняющей препятствия к нему.

В конечном итоге Чичерин так оценивает Фихтево учение о государстве: «В два различных периода своей деятельности Фихте подошел к государству с двух противоположных сторон: он понял его то как орудие права, то как орудие нравственности. Определение государства как высшего, самостоятельного союза, сочетающего в себе начала права и нравственности было предоставлено дальнейшему развитию философии»<sup>231</sup>. В философии самого Фихте такого развития Чичерин не приметил. Правовую точку зрения в его учении он отверг с позиции морального сознания гражданского общества, а этический подход нашел несостоятельным в правовом отношении. Несомненной близости исследователя к **текстам** не сопутствовала **имманентность** подхода к предмету, и потому его анализ оказался лишь деструктивным, а результат негативным.

Иначе подошел к делу Вышеславцев — с (приватизированной марксистами) точки зрения исторического и диалектического развития отношения права и нравственности. В «Кризисе индустриальной культуры» он возвращается к фихтевской формулировке «антиномии права», заключающейся в том, что защита нравственной свободы требует властного принуждения, между тем как подлинная свобода в принципе отрицает всякое принуждение.

Антиномия решается тем, что борьба с правонарушением этически необходима, но это только начало, на котором нельзя застаиваться, надо идти дальше — к воспитанию самостоятельности личности. Так власть отца с ее запретами и требованиями, несомненно несущая на себе отпечаток юридиклизма законнической этики, сменяется воспитанием юноши к самостоятельности и собственному усмотрению должного и не должного, а затем уважением к авторитету отца и дружбой с ним взрослого сына — ступень общения, к которой приводил и Христос своих учеников, нарекая их уже не рабами, но сынами и друзьями Бога.

Аналогичным образом обстоит дело с подчинением нравственному закону: поначалу он властно принуждает, требует, затем и мы сами принуждаем себя подчиняться ему. Но потом и самопринуждение, которое все еще есть насилье (над собой, обращенное внутрь) переходит во внутреннее побуждение. Когда талант нашел себя и приучился усердно предаваться своему искусству или своей науке, то требование подчинить себя своему призванию есть уже не принуждение, а внутренняя потребность, желание осуществлять свое призвание, любовь к исполнению своего дела (Deschéft) как осуществлению нами нашей воли и воли Бога в нас и для нас<sup>232</sup>.

## К надлежащему разграничению морали и права

Две сферы практической философии — мораль и право — особенно нуждаются в установлении между ними правильного сочетания и надлежащего понимания их необходимого соотношения между собою.

Известны многочисленные упреки в адрес отечественной мысли, русского менталитета и русского образа жизни в «недостатке», а то и в «отсутствии» правосознания: нравственное сознание будто бы у нас вытесняет, подавляет, даже отменяет и подменяет собою сознание правовое (западное правосознание принимается при этом, разумеется, за эталон). В этом вопросе западная и западническая мысль поучает нас отказаться от этического отношения к действительности или по крайней мере поубавить этический пафос в пользу правового, оставшегося у нас будто бы в пренебрежении.

Тем интереснее, а главное важнее, ознакомиться с тою установкой отечественного сознания, с которою подходит Вышеславцев к анализу этого вопроса. Он реконструирует фихтевское этико-правовое видение, отбирает все ценное, рассеянное в разных местах его произведений, выправляет и приводит в систему то, что составляет суть взглядов самого Вышеславцева, да одновременно и суть русского воззрения. Сама эта проработка, само это освоение западной мысли в русском духе — также весьма примечательное и характерное явление не только в работе Вышеславцева, но и в трудах многих отечественных мыслителей.

Было бы недостаточно и даже ошибочно видеть в таком подходе стремление **приспособить** «чужое» понимание к своему собственному или привить к своей национальной почве, эклектически вырвав из строя фихтевской мысли нечто для нас наиболее подходящее. В основе у Вышеславцева лежит стремление к адекватному пониманию концепции Фихте, стремление к объективной истине, намерение выявить драгоценные крупички ее в рассматриваемом учении. (Что до стремления вышелушить «рациональные зерна», то Вы-

шеславцев, как мы видели, ценит в Фихте и его признание **иррационального**, и внимание к иррациональному в его мышлении.) Посмотрим, как проводится у него эта линия.

Известно, что при противопоставлении морали и права у Фихте доминирует Кантово различие **моральности** и **легальности**, размежевывающее области моральную и юридическую. Последняя не касается **доброй воли**, **совести**, не касается **чистой морали**, где «ни один человек не может и не должен быть судьей другого». Наказание преступника имеет целью не внутреннее его перерождение, карательная мера сама по себе этого не достигает, суд и закон заглядывают во внутренний мир индивидуума лишь ради учета противовеса преступным мотивам, и только в этом отношении оценивается «весомость» морально злой воли и злого умысла. Закон охраняет не моральную правоту, а безопасность общества.

Вышеславцев обозначил ряд пунктов отличия нравственности от права, которые у Фихте упомянуты в разных произведениях и в разное время, но не систематизированы, и дает следующие формулировки. «Право определяет **внешнюю** свободу, мораль — **внутреннюю** (власть над аффектами); право говорит о справедливом **действии**, мораль — о доброй **воле**. Отсюда понятно, почему право осуществляется принудительно, а мораль — нет: к правомерному действию можно принудить, напротив, добрую волю можно только воспитать».

И далее — такое, что совсем уже нельзя обойти стороной. «Нравственный долг **повелевает категорически**, тогда как право лишь **позволяет**. Иногда нравственный закон прямо запрещает осуществление какого-либо права... Право имеет **договорной** характер; а нравственность — нет; в ней нет взаимных обещаний и требований взаимных услуг. Но самым важным и замечательным пунктом отличия будет тот, который мы встречаем лишь в последнем периоде философии Фихте. Закон права — **один для всех**, все должны ограничивать свою свободу **одинаковым, точно определенным образом**. Он есть закон свободы, но не свободы отдельного лица, а свободы всех и обращен ко всем; напротив, закон нравст-

венный обращен ко мне одному, он есть **индивидуальная заповедь для отдельного индивидуума**, обращенная к непосредственному сознанию каждого. Здесь нет односторонности и одинаковости в выполнении общего закона, напротив: **«что заповедано одному, не заповедано другому»**. Здесь тоже единство, но не абстрактное единство одинаковых действий, принужденных соблюдать одинаковые законы, — здесь **органическое единство индивидуальных заповедей**, которые никогда не противоречат друг другу; здесь нет нарушений и **нет надобности в законе**, их устраняющем; пути индивидуальностей, как пути планет, не сталкиваются друг с другом. Такова нравственная община свободных существ»<sup>233</sup>.

Вышеславцев неспроста привлекает внимание к этому последнему моменту. Мы обнаруживаем здесь у Фихте редчайшее в западной философии явление: не только утверждение идеи «нравственной общины», но и настаивание на том, что именно в ней действительно признается ценность индивидуального и действительно осуществляется и практикуется индивидуальная свобода, свобода личного проявления, — не в обостренности с общностью, не в конфликтах с другими, а в нравственном союзе с другими и при поддержке общинностью, и в условиях общинных отношений. (Впрочем, намечки этих мыслей мы уже встречали в «Монадологии» Лейбница.)

И это в отличие от правового общества и юридических отношений в нем, — отличие, говорящее, вопреки широко распространенному мнению, вопреки **юридическому воззрению**, будто принцип общинности несовместим со свободой индивидуальности и служит препятствием проявлению самобытности, своеобразия, творческого индивидуального подвижничества, и будто этот принцип общинности попирает нравственность и должен претить приверженцу свободы.

Мы и до сих пор слышим: общинность — принцип морально устаревший, его надо отодвинуть в прошлое, расстаться с ним... ради утверждения индивидуальности, личного достоинства, ради свободного развития. Вопрос только: о

**какой** индивидуальности идет речь? Если еще настаивают на «неповторимости» индивидуального, которой общинность будто бы не дает «развернуться», то ведь (повторим) и в природном состоянии все своеобразно, как на то указывал Лейбниц, предлагавший дамам на прогулке по аллее проверить свое утверждение, что нет двух идентичных листочков на дереве; в природном мире все неповторимо, даже камень. И у людей эта неповторимость такая же, как у листьев дерева, как у камней. Личность, о **неповторимости** которой так много говорят, разделяет в данном отношении свойство камня. Видимо, достоинство **личности** не в неповторимости; во всяком случае не только в этом, а еще в чем-то другом, более значительном. Между тем юридическое мировоззрение, как мы видели, отстаивает на деле не личность, а нечто другое и даже совершенно противоположное «неповторимости», — «общее» в смысле одинаковости, однообразное, равное в индивидах.

А как смотрит на дело Фихте, и почему он встречает восторженный отклик у русского исследователя? По этому вопросу Вышеславцев обнаруживает у Фихте одну из самых замечательных идей в его мирозерцании — и «во всей мировой философии» вообще. Находка состоит вот в чем. «Задача высшей нравственности: создавать индивидуальное и незаменимое в сфере высших ценностей, в жизни идей; вызывать к жизни созвучие неповторимо-различных и вместе взаимно дополняющих друг друга индивидуальных духов... Эта последняя и высшая ступень царства свободы недостижима для права и лежит по ту сторону всего юридического. Право не может построить системы конкретных индивидуальностей, ибо оно всегда имеет дело с общим, равным, однородным»<sup>234</sup>.

Фихте доводил свои рассуждения до крайних и парадоксальных следствий, до «снятия» не только правовых, но и всяких моральных законов, — ведь никакие общие правила и нормы не могут научить конкретному действию, определить конкретное призвание. Вся мораль истощается в одну,

еще сохраняющую ценность, абстрактную моральную норму: все до одного индивидуумы должны иметь какое-то своеобразное, свойственное каждому и только ему, назначение, но каково оно, на то общее правило уже не указ, назначение может быть угадано, открыто, найдено только во внутреннем самосозерцании индивидуума.

## **К надлежащему сочетанию нравственности и права**

Посмотрим теперь на положительную связь права и нравственности. Факт установления Вышеславцевым такой связи у Фихте и оценка ее, собственно, установление **места** права в системе практической философии, — это конкретный пример, показывающий несправедливость нареканий, нередко злопыхательских, в адрес нашей отечественной мысли, что она будто бы игнорирует право, что русский менталитет ущербен в правосознании или «принижает» его, вслед за чем начинаются, конечно же, как мы знаем, рассуждения о духе бесправия, царящем в русском сознании, о «рабской душе» и т.п.

Здесь нет надобности принимать навязываемые условия полемики, по которой **своей** односторонней точкой зрения вменяется другой точке зрения быть противоположностью, но такую же одностороннюю («двустороннюю»). Такие вынужденные для **нравственного воззрения** условия спора дают основание в свою очередь выдвинуть встречные, куда более справедливые нарекания юридическому мировоззрению, в котором дефицит нравственности очевиден (например, в его тезисе «что не запрещено, то дозволено»; а нет Бога — так и вообще нет ничего запретного, и все дозволено).

Но вот точка зрения Фихте, разделяемая Вышеславцевым, и она же — существенно русская точка зрения. Право создает лишь условие возможности нравственности. «Право с его общими правилами отнюдь не противоречит конкретной нравственности, заповедующей каждому свое; напротив,

оно обеспечивает каждому **одинаково** сферу для его своеобразия, оно представляет ту однородную канву, на которой вытканы индивидуальные узоры конкретной нравственности»<sup>235</sup>.

Высшая нравственность не только не отвергает закон, закон внешних отношений, она возвышается над законом как над своей основой, она возвышает и сам закон, делая его **внутренне обязательным**, она соединяет индивидуальности интимнейшими узами общности. «Только индивидуальности, связанные друг с другом таинственными нитями, идущими из глубин души, представляют действительное сплетение и сращение, действительную конкретность этического царства»<sup>236</sup>.

Из основных категорий высшей нравственности Выше-славцев выделяет у Фихте такие: **индивидуальное призвание, совесть, категоричность и безусловность** (в отличие от взаимной обусловленности, договорности права и его неопределенных «дозволений»). Каждая из этих категорий не отбрасывает, а, напротив, предполагает, как свое условие, и содержит в себе категорию низшей ступени, права.

Так, **совесть**. Отменяет ли она требование справедливости? Никоим образом. Она требует даже большего: справедливых деяний, исходящих из чистого веления совести, — все ценное, содержащееся в **законе**, вбирается и поднимается на высшую ступень. «Моисей сказал вам: не прелюбы сотвори, я же говорю: всяк, иже воззрит на жену с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Матф. 5, 27-28). Фихте с самого начала определял нравственность как высшую ступень, содержащую в себе право, как низшую. Ответи праву надлежащее место в практической философии, поставить его на должное, подобающее ему место — не значит пренебречь им или принизить.

Закон права **еще** «равнодушен» к закону нравственности<sup>237</sup>, а последний **уже** «равнодушен» к первому; первый еще не «подразумевает» положительного нравственного закона; а нравственный закон включает в себе закон права как нечто до того саморазумеющееся, что о нем и упоми-

нать-то бессмысленно. **Снятость** закона права означает здесь не отвержение, не «упразднение» его, как думал Б. Чичерин, а **утрату смысла**.

Вникая в тонкости отношения между этими двумя ступенями, Фихте (в «Учении о праве» 1812 г.) выражается точно и четко. Закон права игнорирует (а не аннулирует) закон нравственности. Закон нравственности снимает (а не отменяет) закон права. Право как искусственное учреждение лежит вне царства нравственности, внутри последней оно дается само собою, принимается без напряжения и составляет лишь акциденцию нравственного явления (поступка), на которую в области нравственности не обращают никакого внимания.

Дело приняло бы иной оборот, если бы утрата **смысла** правового существования влекла за собою уничтожение такого (бессмысленного) существования, если **снятие** права означало бы отрицание самого **существования** права. Тогда возник бы вопрос: нельзя ли вообще перескочить через ступень права (а значит и государства) и сразу подняться на ступень высшей нравственности? Такая мысль заключена в **моральном анархизме** Льва Толстого.

Продумывая до конца эту точку зрения (отрешения от правового принуждения, отказа от пресечения зла насилем), Вышеславцев приходит к выводу, что она делает невозможной ту самую **высшую нравственность**, к которой Толстой стремится так же, как и Фихте. Уничтожая принуждение, мы разрушаем и нравственность. Правовое принуждение, сопротивление злу насилем не только может, но и должно быть нравственно оправдано, более того, должно быть сделано священным.

Совсем не лишне уточнение Вышеславцевым понятия назначения «насилия». Правовое принуждение не есть насилие над личностью, не есть попрание свободы, как думает анархизм, а, напротив, отвращение и отваживание от такого насилия, отрицание насилия и, следовательно, утверждение свободы. (Утверждение есть отрицание отрицания.) Отри-

цается здесь не свобода, а незаконный и дикий произвол, который не имеет права на существование. «Непротивление злу» прямо тождественно с деланием зла, ибо в этике всякое упущение есть действие своего рода и преступное бездействие есть преступление»<sup>238</sup>. Отказ от противодействия злу есть также преступное бездействие, т.е. тоже моральное деяние, пособничество злодею.

Нельзя начинать борьбу со злом прямо с проповеди, с увещаний воздержаться от преступления, с пустой траты речей там, «где надо власть употребить», ибо процесс такого воспитания, рассуждает Вышеславцев в согласии с Фихте, злая воля может просто уничтожить другие индивидуальности. Всякое воспитание и всякая проповедь имеют смысл лишь внутри известной организации, внутри правового порядка. А правопорядок немислим без принуждения. Правовое ограничение касается, однако, не свободы личности, не внутренней свободы, а внешней, в особенности произвола. Оно ограничивает не свободную личность, а эгоистического индивида; принудительной своей стороной, силой, правовой закон выступает не против свободной личности, а против попрания ее свободы, в защиту свободы от произвола.

Правовые нормы создают условия для проявления истинной индивидуальности, которая остается за пределами юридических определений. Законы права не создают нравственности, но подготавливают для нее место. Оно останется *tabula rasa*, пустым местом для тех, кто никогда не сможет подняться к духовному общению индивидуальностей, кто навсегда останется правовым лицом, абстрактным индивидом, заурядным человеком. И напротив, здесь, как говорит Вышеславцев, «будут начертаны незаменимые и неповторимые письмена» тех, кто утверждает на этом месте высшую бессмертную нравственность, — царство, в котором «ничто не пропадает и все живет в нераздельном, конкретном сплетении».

Нравственность не **принуждает** нас войти в это свое лоно, в общину свободных существ, — она **приглашает**. Кто отвергает приглашение, может оставаться в рамках правового со-

стояния. Надо только иметь в виду, что утверждение такого состояния как высшей или единственной нормы бытия является той крайностью юридического мировоззрения, которая сходится с противоположной крайностью, с моральным анархизмом, чурающимся принудительных мер, а значит объективно направленным на увековечение зла.

### **Конкретная система индивидуальностей**

Но навсегда оставить открытым доступу злу — это характерно и для морали гражданского общества, и вообще присуще **моральному сознанию**, для которого зло — неустранимая и необходимая категория, ибо мораль есть сфера **нескончаемой** борьбы добра и зла. Недаром Достоевский искал преодоления этого «чёртова добра и зла» и искал выход за пределы этого **разрывного единства**, но выход не к «постыдному равнодушию» (по слову поэта) к **добру и злу** (к чему приходит «подпольный человек», предвосхищающий ницшеанскую ситуацию «по ту сторону добра и зла»), не к имморализму, а к преодолению зла и торжеству добра.

Речь идет, таким образом, не о том добре, которое не может существовать без зла, а о том, наряду с которым не может существовать зла, не об относительном, а об абсолютном добре, представляющем **реальную** категорию **нравственности** и совершенно нереальную («недостижимый идеал») категорию морали. И Фихте говорит о «единственно истинном государстве», где будет «совершенно устранен всякий соблазн ко злу и также возможность сознательного решения на злой поступок, и для человека так же обычно будет направлять свою волю на добро, как только может быть». И это в противоположность нынешней любви к злу, — не самому по себе, конечно, а к его соблазнам. «Человек любит зло за выгоды и наслаждения, которые оно ему обещает, и которые оно ему действительно доставляет при современном положении человечест-

ва. Пока продолжается это положение, пока порок вознаграждается, едва ли можно надеяться на улучшение человечества в его целом»<sup>239</sup>.

«Единственно истинное государство» у Фихте — это в сущности **общинный** быт, нравственное состояние, которому некогда в отдаленном будущем надлежит окончательно установиться. Злу **эгоизма** в нем нет места. «Здесь, где маленькое узкое **я** личности уже уничтожено общественным строем, каждый любит другого действительно, как самого себя, как составную часть великого **я**, которое одно осталось для его любви, и которого он сам только составная часть, могущая приобретать или терять вместе с целым. Так уничтожается борьба добра со злом, так как зло не может уже больше возникать»<sup>240</sup>.

«Единственно истинное государство» уже не нуждается в функциях насилия, в нынешнем государстве еще совершенно необходимых. В этом смысле — и только в этом — ведет речь Фихте об отмирании государства: об исчезновении его как орудия насилия и принуждения. При полном согласии и единодушии в обществе отпадает государство, как законодательная и принудительная власть. Воля каждого есть действительно всеобщий закон, ибо все другие хотят того же: и нет необходимости в принуждении, ибо каждый уже сам желает того, что он должен делать.

Таковы положения, которые обозначены у Фихте уже в первый период его философствования и развиты во втором, — положения, непосредственно касающиеся его этической теории государства и права, но, как можно видеть, существенно значимые для всей его системы в целом. Выше-славцев так резюмирует содержание этой теории: государство и право влетают в ней в систему универсальной этики — шире — в систему всего бытия, а высшей ступенью развития в нем будет «конкретная система индивидуальностей, как живая риза Божества, как образ и подобие Божие»<sup>241</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для меня было важно выявить перспективу, в которую надлежит включить фихтеанское учение. Надо было найти его духовный ориентир и указать вектор идейных устремлений фихтеанства, — именно то, чем была занята русская мысль в период интенсивной его разработки. Я стремился рассмотреть взгляды немецкого философа в их внутреннем развитии в противоположность «статическому» подходу, совершенно недостаточному, не достигающему сердцевины его учения.

Именно благодаря изучению этой философии в ее тенденциях, запросах, устремлениях, русским мыслителям удалось выявить в отступлении Фихте от субъективизма не непоследовательность, а действительное превосхождение первоначального его воззрения, и не просто отрешение, не одно только голое отрицание или произвольный переход на иную позицию, но конструктивное, творчески-созидательное продвижение философствования. Если рассматриваемое неизменно в качестве субъективного идеализма учение это философски неприемлемо, то остается гадать и удивляться, как оно еще присутствует в курсах истории философии, как его еще терпят и принимают к рассмотрению, как вообще принимают в расчет в историко-философских исследованиях.

Но если учение Фихте все же привлекает к себе внимание и интерес, притом совсем не схоластический и совсем не у сторонников индивидуализма и субъективизма, а, напротив, у противников этого умонастроения, то скорее всего потому, что его концепция, как я пытался показать, несет в себе еще и нечто иное, более важное и значительное, не уместяющееся в тесные рамки субъективистского построения и не сводящееся к последнему. Оно разделяет судьбу тех великих философских систем, которые, претерпев нападки, хулу и отвержение, не канут в небытие, а, напротив, пройдя через огонь самой уничтожающей критики, возрождаются, как феникс из пепла, обновленными.

## Примечания

- <sup>1</sup> Это работы *Фихте И.Г.* Назначение человека. СПб., 1906; 1913; Основные черты современной эпохи. СПб., 1906; Первое введение в наукословие // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Сб. 12; Факты сознания. Наукословие, изложенное в общих чертах. СПб., 1914; Избранные сочинения. Т. I. М., 1916; Запнутое торговое государство. М., 1923.
- <sup>2</sup> *Фишер К.* История новой философии. Т. 6: Фихте. СПб., 1909.
- <sup>3</sup> В «Вопросах философии и психологии». М., 1914. Кн. 122 (2). Здесь опубликовались следующие авторы статей, посвященных Фихте: Г.Ланц, Л.Лопатин, Б.Яковенко, И.Ильин, А.Кубицкий. Из специально посвященных философии Фихте статей того же времени надо упомянуть также: *Вышеславцев Б.* Обоснование социализма у Фихте // Там же. М., 1908. Кн. 95 (5); *Ильин И.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего // Там же. М., 1912. Кн. 111 (1)—112 (2); *Ланц Г.* Свобода и сознание (к столетию со дня смерти И.Г.Фихте) // Логос. 1914. Т. I. Вып. I.
- <sup>4</sup> *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.
- <sup>5</sup> *Ланц Г.* Бытие и знание в философии Фихте // Вопр. философии и психологии. М., 1914. Кн. 122 (2). С. 279.
- <sup>6</sup> *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 128.
- <sup>7</sup> Там же. С. XVI.
- <sup>8</sup> *Фихте И.Г.* Первое введение в наукословие (1797) // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Сб. 12. С. 34; *Лапшин И.И.* Иоганн Фихте и его философия // *Фихте И.Г.* Назначение человека. СПб., 1913. С. 6.
- <sup>9</sup> *Лапшин И.И.* Иоганн Фихте и его философия. С. 11.
- <sup>10</sup> *Ильин И.А.* Религиозный смысл философии. Три речи. 1914—1923 // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., 1994. С. 21.
- <sup>11</sup> Там же. С. 28.
- <sup>12</sup> *Соловьев В.С.* [Теоретическая философия] // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1988. С. 766.
- <sup>13</sup> *Ильин И.А.* Религиозный смысл философии. С. 22.
- <sup>14</sup> *Фихте И.Г.* Назначение человека. СПб., 1913. С. 131—132.
- <sup>15</sup> «Если, как прекрасно заметил Франц Баадер, влечение к познанию в значительной степени допускает аналогию с влечением к воспроизведению, то и в познании есть нечто подобное пристойности и стыдливости, но вместе с тем также непристойность и бесстыдство, своего рода похотливое вожделение, которое бросается на все без серьезности и любви, без желания созидать и творить» (*Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 156—157).

- 16 *Фихте И.Г.* Назначение человека. С. 134–135.
- 17 Там же. С. 135.
- 18 Там же.
- 19 *Фихте И.Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию. М., 1937. С. 75.
- 20 *Чичерин Б.* История политических учений. Ч. 4. М., 1877. С. 201.
- 21 *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея // Русская идея / Сост. и авт. вступит. ст. М.А.Маслин. М., 1992. С. 320–321.
- 22 *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 26.
- 23 Там же. С. 31.
- 24 Там же. С. 35.
- 25 В том же направлении следовало бы поразмыслить над впадающей в противоположную индивидуализму крайность, над «тоталитарностью» Фихтевой же социалистической утопии в «Замкнутом торговом государстве», над жесткостью строяемого в ней порядка и попранием так называемой свободы так называемой личности. Всегда следует учитывать, из какого человеческого материала исходит, от какого склада индивидов, от какого уровня их культурного, нравственного, религиозного и т.д. развития отправляется то или иное построение (лучшего) общества.
- 26 *Фихте И.Г.* Ясное, как солнце... С. 85.
- 27 *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 483.
- 28 *Фихте И.Г.* Первое введение в наукословие (1797) // Новые идеи в философии. Сб. 12. СПб., 1914. С. 20.
- 29 *Гайденко П.П.* Философия Фихте и современность. М., 1979. С. 159.
- 30 *Фихте И.Г.* Ясное, как солнце... С. 84.
- 31 *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 345.
- 32 Там же. С. 230.
- 33 Там же. С. XV.
- 34 *Фихте И.Г.* Ясное, как солнце... С. 91.
- 35 *Ильин И.А.* Шлейермахер и его «Речи о религии» // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., 1994. С. 11.
- 36 «Главным условием проникновения в смысл и сущность любого философского творения, любой философской системы, является, конечно, способность встать на точку зрения ее творца, умение временно превратиться в со-творца или сосозидателя этой системы, дать овладеть собою тому умственному переживанию, которое наполнило душу ее спекулятивного виновника в момент ее зарождения и становления» (*Яковенко Б.* Наукоучение. Опыт историко-систематического исследования // *Вопр. философии и психологии.* М., 1914. Кн. 122 (2). С. 283.
- 37 *Яковенко Б.* Основная идея теоретической философии Фихте // *Вопр. философии и психологии.* М., 1914. Кн. 122 (2). С. 164.

- 38 Яковенко Б. Основная идея теоретической философии Фихте // Вопр. философии и психологии. М., 1914. Кн. 122 (2). С. 162.
- 39 Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 79.
- 40 Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Там же. Т. 2. М., 1993. С. 71–72.
- 41 Булгаков С.Н. Трагедия философии // Там же. Т. 1. М., 1993. С. 496.
- 42 Кубицкий А. Фихте в иенский период // Вопр. философии и психологии. М., 1914. Кн. 122 (2). С. 225.
- 43 Ильин И. Философия Фихте как религия совести // Там же. С. 165.
- 44 Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт системного анализа // Вопр. философии и психологии. М., 1912. Кн. III (I). С. 7.
- 45 Ильин И. Философия Фихте как религия совести. С. 173.
- 46 Фихте И.Г. Назначение человека. С. 135.
- 47 Там же. С. 136.
- 48 Цит. по: Яковенко Б. Наукоучение. Опыт историко-систематического исследования. С. 406.
- 49 Кубицкий А. Фихте в иенский период. С. 210–211.
- 50 Ланц Г. Бытие и знание в философии Фихте. С. 228.
- 51 Там же.
- 52 Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. С. 7.
- 53 Там же. С. 8.
- 54 Ланц Г. Бытие и знание в философии Фихте. С. 242.
- 55 Яковенко Б. Основная идея теоретической философии Фихте. С. 156.
- 56 Яковенко Б. Наукоучение. Опыт историко-систематического исследования. С. 409.
- 57 Там же. С. 384.
- 58 Лопатин Л. Общее мирозерцание Фихте // Вопр. философии и психологии. М., 1914. Кн. 122 (2). С. 141.
- 59 Там же. С. 142.
- 60 Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 516.
- 61 Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 95.
- 62 Фихте – Шеллингу. Берлин, 15 января 1802 г. // Вопр. философии. 1996. № 3. С. 110.
- 63 Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 126.
- 64 Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 509.
- 65 Аристотель многое заимствовал для своей логики из **грамматики**, работал над **мышлением** на материале языка. В языке заключается и рациональность, и духовность. Гегель возводил (в учении о понятии) логические элементы: понятие, суждение, умозаключение – до духовных формообразований. Не удивительно, что на материале грамматических связей и отношений (между личными местоимениями: «я», «ты», «мы») Булгаков развивает и свои философские построения.

- 66 Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 81–82.
- 67 Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С. 436.
- 68 Там же. С. 437.
- 69 Там же. С. 438.
- 70 Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 90.
- 71 См.: Ильин И.А. Взгляд в даль // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. М., 1998. С. 422; *Его же*. Путь к очевидности // Там же. Т. 3. С. 441.
- 72 Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 322.
- 73 Фихте И.Г. Основа общего наукоучения (1794 г.) // Фихте И.Г. Избр. соч. Т. I. М., 1916. С. 72–75.
- 74 Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 324–325, 508; Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте И.Г. Избр. соч. Т. I. М., 1916. С. 488–489.
- 75 Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 395.
- 76 Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 3. М., 1972. С. 67.
- 77 Булгаков С.Н.. Трагедия философии. С. 398.
- 78 Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 79.
- 79 Там же. С. 85; *Его же*. Россия и Вселенская Церковь. С. 429.
- 80 Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 319. См. также: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 89.
- 81 Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 323.
- 82 Там же. С. 319.
- 83 Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 245.
- 84 Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 326.
- 85 Фридрих Шеллинг: pro et contra. Творчество Фридриха Шеллинга в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2001. С. 163.
- 86 Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 90.
- 87 Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 432.
- 88 Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 224.
- 89 Вл.Соловьев толковал панлогизм Гегеля как подходящий, если следовать приведенной классификации, отчасти под вторую рубрику, — «для него все логические определения суть сказуемые без подлежащих», отчасти под третью: «Под бытием, с которого Гегель начинает свою логику, он разумеет... только общее понятие бытия, отвлеченное от всяких признаков и никакому субъекту не принадлежащее» (Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 277).
- 90 Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 353–354.
- 91 Об этом писал, например; Богословский М.И. Пролог Евангелия св. Апостола Иоанна (I, 1–18) // Православный собеседник. Казань, 1878, Апрель. С. 400–433; а в наше время вновь привлек к этому внимание Судачков А.К. Приложение // Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 324–389.

- 92 Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 324.
- 93 Булгаков С.Н. *Трагедия философии*. С. 395–396.
- 94 Там же. С. 397.
- 95 Вышеславцев Б. *Этика Фихте*. С. 343.
- 96 Фихте И.Г. *Назначение человека*. С. 67, 146.
- 97 Фихте И.Г. *О назначении ученого*. С. 90, 97.
- 98 Там же. С. 80.
- 99 Фихте И.Г. *Назначение человека*. С. 60–61.
- 100 Вышеславцев Б. *Этика Фихте*. С. 374.
- 101 Там же. С. 338.
- 102 «Спор между идеалистом и догматиком в последнем счете сводится к вопросу, должна ли самостоятельность вещи быть принесена в жертву самостоятельности я или, наоборот, самостоятельность я самостоятельности вещи». «Собственных образ их (защитников догматизма. — В.Л.) отражается для них лишь в вещах, как в зеркале; если отнять у них вещи, то вместе с ними исчезает также и их собственное я. Отказываться от веры в самость вещей они не могут уже ради самих себя; ибо они сами существуют только с ними. Всем, что они есть, стали они действительно через внешний мир. Кто в самом деле есть лишь продукт вещей, никогда не сможет иначе смотреть на себя, и он будет прав, поскольку будет говорить лишь о самом себе и о себе подобных. Принцип догматиков есть вера в вещи, ради них самих, т.е. опосредствованная вера в свое собственное и лишь объектами носимое я». «Но тот, кто сознает свою самостоятельность и независимость от всего, что вне его, — а чтобы придти к такому сознанию, надо действительно сделать себя чем-нибудь, независимо ни от чего, через самого себя, — тот не нуждается уже в вещах, как в опоре для своего я, и даже не может нуждаться в них, потому что они уничтожают эту самостоятельность, превращая ее в пустую иллюзию» (Фихте И.Г. *Первое введение в наукознание*. 1797 г. С. 31–34).
- 103 Беркли Дж Алсифрон, или Мелкий философ // *Беркли Дж.* Соч. М. 1978. С. 452.
- 104 Фихте И.Г. *Избранные произведения*. Т. I. С. 490.
- 105 Лопатин Л.М. *Новый психофизиологический закон г. Введенского* // *Вопр. философии и психологии*. Кн. 19. Статья написана по поводу исследования проф. Александра Ивановича Введенского «О пределах и признаках одушевления» // *Журн. М-ва нар. просвещения*. СПб., 1892. № 5–7.
- 106 Франк С.Л. *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии* // *Франк С.Л.* Соч. М., 1990. С. 350–351.
- 107 Ильин И.А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. СПб., 1994. С. 399.
- 108 Там же. С. 379.
- 109 Франк С.Л. *Непостижимое*. С. 382.

- <sup>110</sup> Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 409.
- <sup>111</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. Т. 4. М., 1959. С. 189.
- <sup>112</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 306.
- <sup>113</sup> Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 408.
- <sup>114</sup> Там же.
- <sup>115</sup> Там же. С. 409.
- <sup>116</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 375. В.И.Иванов в статье «Ты еси» еще более возвысил значимость этого написанного на дельфийском храме выражения, а в другой статье обратил внимание на «диалог между человеком и Тем, Кто вместе с образом Своим и подобием даровал ему и Свое отчее Имя аз есмь, дабы земной носитель этого Имени, блудный сын, мог в годину возврата сказать Отцу: воистину Ты еси, и только потому есмь аз» (Иванов В.И. Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 743).
- <sup>117</sup> Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 443.
- <sup>118</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранное. М., 1997. С. 226.
- <sup>119</sup> См.: Флоровский Г.В. Человеческая мудрость и премудрость Божия // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 74.
- <sup>120</sup> Флоровский Г.В. К метафизике суждения // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 244.
- <sup>121</sup> Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Минск, 2000. С. 249.
- <sup>122</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 352.
- <sup>123</sup> Там же. С. 353.
- <sup>124</sup> Там же. С. 354.
- <sup>125</sup> См.: там же. С. 348–356.
- <sup>126</sup> Там же. С. 368.
- <sup>127</sup> Тютчев Ф.И. Предопределение.
- <sup>128</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 420.
- <sup>129</sup> «Симпатия, побуждающая нас смягчать личную печаль других людей и делить и увеличивать их радость, благожелательство, приковывающее нас к друзьям и родным, любовь, привязывающая нас к супругу и детям, — все это, часто соединяющееся с значительными жертвованиями собственным удовольствием и удобством, есть первый тихий и тайный шаг разумного инстинкта к тому, чтобы предварительно сломить только самый упорный и грубый эгоизм и начать развитие разрастающейся и всеобъемлющей любви» (Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. С. 32).
- <sup>130</sup> Вышеславцев Б. Этика Фихте. С. 384.
- <sup>131</sup> Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение // Фихте И.Г. Избр. соч. Т. I. М., 1916. С. 492.
- <sup>132</sup> Фихте И.Г. Ясное, как солнце... С. 61.

- <sup>133</sup> *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 385.
- <sup>134</sup> *Фихте И.Г.* Второе введение в наукоучение. С. 504–505.
- <sup>135</sup> Там же. С. 493.
- <sup>136</sup> См.: *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1988. С. 283 и др. Вл. Соловьевым поддержан в данном отношении тезис А.С.Хомякова о русской православно-установке (растасканной Западом на односторонние противоположности) «свобода в единстве и единство в свободе». И разве не это единство личного и общественного выражает широко известный теперь благодаря кинематографу девиз напряженного, но свободно сопряженного с общностью, индивидуального сознания: «Жизнь – Родине, а честь – никому!»?
- <sup>137</sup> *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 386.
- <sup>138</sup> Там же. С. 387; *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 126. Вышеславцев приводит удачный пример, поясняющий уникальность индивидуального: «Беатриче не была для Данте **одною из многих**; она была для него **одною из всех**, и лишь потому его любовь была любовью к индивидуальности, вечною любовью. Единственность и незаменимость существует лишь *sub specie aeternitatis*. Нужно окинуть взором **всю бесконечность** универсума, чтобы признать данное существо или данный миг единственным, незаменимым **ни одним из всех** других» (*Вышеславцев Б.* Там же. С. 387).
- <sup>139</sup> *Фихте И.Г.* Назначение человека. С. 135.
- <sup>140</sup> См.: *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. С. 126–128; *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 387. Поскольку имеется в виду этический долг в положительном смысле слова, то ясно, что сюда не относятся противонравственные решения, выборы, поступки, тоже ведь представляющиеся присущими кому-то одному, исключительно ему свойственными. Разве не уникален в своем «назначении» Иуда Искариот?
- <sup>141</sup> *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. С. 126–127.
- <sup>142</sup> *Ильин И.* Философия Фихте как религия совести. С. 179–180.
- <sup>143</sup> Там же. С. 178–179.
- <sup>144</sup> Там же. С. 176.
- <sup>145</sup> *Фихте И.Г.* О назначении ученого. С. 62.
- <sup>146</sup> В «Наставлении к блаженной жизни» (Чтение б) Фихте устанавливает примечательную Ильиным и многими другими исследователями свою духовную близость к учению Христа, как оно представлено в евангелии от Иоанна. Особое пристрастие Фихте к Иоаннову христианству сближает его с русской религиозной мыслью. В данной связи имеет смысл обратить внимание также на то, что ряд положений о превосходстве и даже приоритете Иоаннова христианства перед иудаизмом в VII лекции «Основных черт современной эпохи» могут служить приложением к «Слову о Законе и Благодати» Илариона.

- 147 Ильин И. Философия Фихте как религия совести. С. 184.
- 148 Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. I. М., 1982. С. 428.
- 149 См.: Вышеславцев Б. Этика Фихте. С. 383.
- 150 Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. С. 19.
- 151 См.: Ланц Г. Бытие и знание в философии Фихте. С. 235–236.
- 152 Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Минск, 2000. С. 73.
- 153 Фихте И.Г. Назначение человека. С. 127–128.
- 154 Fichte. System der Sittenlehre. 1798 // Fichte I.G. Sämmtliche Werke. Herausgegeben von J.H. Fichte. Bd. 1–8. В., 1845–1846. Bd. 4. S. 1–12; Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1987. С. 238–241; Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М., 1966. С. 81–85; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. Наука логики. М., 1974. С. 409–410.
- 155 Вышеславцев Б. Этика Фихте. С. 341.
- 156 Там же. С. 267.
- 157 Там же. С. 125, примечание.
- 158 Там же. С. 128.
- 159 Там же. С. 129.
- 160 См.: Фихте И.Г. Основа общего наукоучения. С. 256; Fichte I.G. System der Sittenlehre. 1798. S. 66.
- 161 Вышеславцев Б. Этика Фихте. С. 132.
- 162 Там же. С. 151.
- 163 Из переписки Фихте с Шеллингом // Вопр. философии. 1996. № 3. С. 110.
- 164 «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» (Спиноза Б. Этика. I. 7. // Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 362). «Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы» (Спиноза Б. Письмо Г.Г.Шуллеру. № 58 // Там же. Т. 2. С. 591).
- 165 Фихте И.Г. Назначение человека. С. 172.
- 166 Там же. С. 66–67. В русском западничестве этот **нигилизм** по отношению **к природе** был **последовательно** расширен и простерт на **объективный дух**. Когда Белинский, долго слушая объяснения кого-то из друзей о том, что **дух** приходит к самосознанию в человеке, с негодованием возражал: «Так это я не для себя сознаю, а для духа... Что же я ему за дурак достался, лучше не буду вовсе думать, что мне за забота до его сознания», то Герцен отнес это к вполне нигилистическому способу рассуждения (См.: Герцен А.И. Еще раз Базаров. Письмо второе // Герцен А.И. Соч.: В 9 т. Т. 8. М., 1958. С. 378).
- 167 По этому случаю обычно приводят следующее место из «Назначения человека»: «Я мог бы еще допустить, что мир тел вне меня исчезает в чистое представление, превращается в тень: им я не дорожу; но соглас-

но всему сказанному я сам исчезаю так же, как и они; я сам превращаюсь в одно только представление без значения и цели... Я могу только сказать: **так мыслится**, даже едва ли я могу сказать и это — итак, осторожнее; я могу только сказать: **является мысль — мысль о том, что я ощущаю, созерцаю, думаю**; но я не имею никакого права сказать: **я ощущаю, созерцаю, думаю**... Нигде нет ничего постоянного ни во мне, ни вне меня; существует только непрерывная смена. Я нигде не вижу бытия и не знаю даже своего собственного бытия. Бытия нет. Я **сам** не знаю и не существую. Существуют **образы**, они единственные, что существуют, и они не знают о себе, как образы: образы, которые предносятся, хотя нет того, перед чем они предносятся; образы, связанные образами образов, ничего не обращающие в себе; образы без смысла и без цели. Я сам один из этих образов; да я даже не это, а только смутный образ этих образов. Вся реальность превращается в удивительную грезу без жизни, о которой грезят, и без духа, который грезит; в грезу, связанную грезой о самой себе. **Созерцание** — греза; **мышление** — источник всякого бытия и всякой реальности, которую я себе воображаю, источник моего бытия, моей силы, моих целей — только греза об этой грезе» (*Фихте И.Г.* Назначение человека. С. 118–122).

<sup>168</sup> *Вышеславцев Б.П.* Этика преобразованного эроса. Проблема Закона и Благодати. М., 1994. С. 124.

<sup>169</sup> Там же. С. 125.

<sup>170</sup> *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 276.

<sup>171</sup> *Фихте И.Г.* Назначение человека. С. 147–148.

<sup>172</sup> См.: *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи. С. 9–10, 58. Аналогичный развитию **миросозерцания** круг прodelывает и фихтевская **система**, вернее, ее изложение. От принятого первоначально **Я** Фихте приходит в конце развертывания принципа снова к **Я**, но уже обогащенному развитием этого принципа, и в конце развития он уже не тот, что в начале: «Мое изложение, каким и должно быть всякое научное изложение, исходит из самого неопределенного и определяет его дальше на глазах у читателя, поэтому в дальнейшем объектам приписываются, конечно, совершенно другие предикаты, чем те, которые приписывались вначале, и далее это изложение очень часто выставляет и развивает положение, которое оно затем опровергает, и таким путем оно посредством антитезиса движется вперед к синтезу. Окончательно определенный и истинный результат, которым оно завершается, получается здесь лишь в конце. Вы, — отвечает Фихте незадачливым рецензентам, — правда, ищите лишь этого результата, а путь, посредством которого его находят, для вас не существует» (*Фихте И.Г.* «Ясное, как солнце...»). С. 94).

<sup>173</sup> *Фихте И.Г.* Назначение человека. С. 157–158.

<sup>174</sup> Там же. С. 160.

- 175 *Фихте И.Г.* Назначение человека. С. 158.
- 176 *Ильин И.* Философия Фихте как религия совести. С. 185.
- 177 *Фихте И.Г.* О назначении ученого. М., 1935. С. 78.
- 178 *Fichte I.G.* Apellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus. 1799 // *Fichte I.G.* S.W. Bd. 5. S. 217–219.
- 179 *Кубицкий А.* Фихте в иенский период. С. 220.
- 180 Там же. С. 222.
- 181 *Вышеславцев Б.* Этика преображенного эроса. С. 93–94.
- 182 *Фихте И.Г.* О назначении ученого. С. 104.
- 183 *Fichtes Leben und literarischen Briefwehsel.* Hrsg. von I.H.Fichte. Leipzig, 1862. Bd. 1–2. Bd. 1. S. 388.
- 184 *Фихте И.Г.* О назначении ученого. С. 132.
- 185 *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи. С. 12. «Кто при виде недостатков человеческих положений, негодности, извращения, нравственной порчи среди людей опускает руки и жалуется на злое время, тот — не мужчина. Именно в твоей способности увидеть недостатки людей заключено святое призвание — сделать их лучше. Если бы все уже было таким, каким должно быть, то в тебе просто не было бы надобности на свете и ты с тем же успехом мог бы оставаться в недрах ничто. Радуйся же, что еще не все таково, как должно быть, что ты находишь себе работу и можешь на что-то пригодиться» (*Фихте И.Г.* Философия мASONства. Письма Констану. 16 // *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. С. 322).
- 186 *Кубицкий А.* Фихте в иенский период. С. 212–213.
- 187 Там же. С. 214.
- 188 *Фихте И.Г.* О назначении ученого. С. 81–82.
- 189 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1988. С. 253; 62.
- 190 Там же. Т. 2. М., 1989. С. 564.
- 191 *Левицкий С.А.* Трагедия свободы // *Левицкий С.А.* Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1995. С. 137.
- 192 *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. С. 9.
- 193 *Вышеславцев В.* Этика Фихте. С. 194.
- 194 *Фихте И.Г.* Назначение человека. С. 156.
- 195 *Fichte.* Ueber den Grund unseres Glaubens an eine Gottliche Weltregierung. 1798. S.W. Bd. 5. S. 185–188.
- 196 *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 190, 140, 180; 228.
- 197 *Лазарев В.В.* Творческое призвание (из истории выдвижения и попыток решения проблемы) // *Философия и история культуры* /Отв. ред. В.А.Карпушин. М., 1985. С. 120–149.
- 198 *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 245.
- 199 Там же. С. 202–203.

- <sup>200</sup> *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 208.
- <sup>201</sup> См.: *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. С. 127–128; *Фихте И.Г.* О назначении ученого. С. 83; *Fichte. Ueber den Grund unseres Glanbens an eine Gottliche Weltregierung.* S. 185–188.
- <sup>202</sup> *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. С. 128.
- <sup>203</sup> *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 208.
- <sup>204</sup> *Фихте И. Г.* Наставление к блаженной жизни. С. 141.
- <sup>205</sup> Там же.
- <sup>206</sup> Там же. С. 72–73.
- <sup>207</sup> Подробности обстоятельно разобраны в книге: *Гайденок П.П.* Философия Фихте и современность. С. 215–222.
- <sup>208</sup> *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. С. 45.
- <sup>209</sup> Там же. С. 49.
- <sup>210</sup> См.: *Гайденок П.П.* Философия Фихте и современность. С.221.
- <sup>211</sup> *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 635.
- <sup>212</sup> *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. С. 76.
- <sup>213</sup> Там же. С. 79, 80.
- <sup>214</sup> *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи. С. 221.
- <sup>215</sup> *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 409; 417.
- <sup>216</sup> *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. I. С. 454.
- <sup>217</sup> *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 417.
- <sup>218</sup> *Чичерин Б.* История политических учений. Ч. 4. М., 1877. С. 201.
- <sup>219</sup> Там же. С. 209
- <sup>220</sup> *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 139–140.
- <sup>221</sup> К.Маркс хорошо понимал, что рост материального богатства общества составляет основную необходимую, но только отрицательную предпосылку истинного богатства – свободного времени. Он писал, что основным условием расцвета царства свободы является сокращение рабочего дня, ибо мерой богатства должно стать не рабочее время, а свободное время, что настоящая человеческая свобода явится по ту сторону экономической необходимости. Ясно, что свобода эта не будет означать праздности и безделья, не будет означать отрицательную свободу (см.: *Маркс К.* Капитал. Т. 3. М., 1955. С. 833).
- <sup>222</sup> *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 188; 349.
- <sup>223</sup> *Чичерин Б.* История политических учений. Ч. 3. М., 1874. С. 432.
- <sup>224</sup> *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 425–426. Подробнее о социализме в учении Фихте: *Вышеславцев Б.* Обоснование социализма у Фихте // *Вопр. философии и психологии.* М., 1914. Кн. 95 (5).
- <sup>225</sup> Там же. С. 436.
- <sup>226</sup> *Фихте И.Г.* Назначение человека. С. 160.
- <sup>227</sup> *Чичерин Б.* История политических учений. Ч. 4. С. 195.

- 228 *Фихте И.Г.* О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. С. 184.
- 229 Там же.
- 230 Там же. С. 218.
- 231 *Чичерин Б.* История политических учений. Ч. 4. С. 196.
- 232 См.: *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. С. 123, 74.
- 233 *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 427–428.
- 234 Там же. С. 428–429.
- 235 Там же. С. 429.
- 236 Там же. С. 430.
- 237 В данном отношении закон права, искусственный (согласно договорной теории права), напоминает закон чувственного мира, естественный закон. «В чувственном мире, который движется в виде цепи материальных причин и следствий, в котором то, что следует, зависит от того, что предшествовало, — никогда не играет никакой роли то обстоятельство, **как, с каким намерением и настроением** совершен поступок; здесь важно только то, **каков был** этот поступок» (*Фихте И.Г.* Назначение человека. С. 159).
- 238 *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 435.
- 239 *Фихте И.Г.* Назначение человека. С. 154.
- 240 Там же. С. 155.
- 241 *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. С. 437.

## Оглавление

<b>Введение</b> .....	3
Возросший интерес к Фихте .....	3
Этический характер философии Фихте .....	4
Этический подход к мышлению .....	5
Внутренняя реакция на существующее и выход из субъективизма ...	10
<b>ГЛАВА I. МНОГОПЛАНОВОСТЬ ПОДХОДОВ</b> .....	15
Первая система наукоучения: подмосток или препятствие ко второй? .....	15
Проникновение в изначальную установку наукоучения и переживание ее очевидности .....	18
Личное убеждение творца и его система .....	20
Мирозерцание и логика системы .....	22
О полагании совести в основу миропонимания .....	26
К уяснению характера наукоучения .....	29
Предварительные итоги .....	36
<b>ГЛАВА II. СТРОЕНИЕ СУБЪЕКТА. КРИТИКА МОНОИПОСТАСНОГО НАЧАЛА</b> .....	40
Неожиданная альтернатива «единичному» исходному пункту .....	40
Ипостасный дух познает себя в сказуемом .....	44
О Божественной Троице как образце для суждения, для его духовной целостности и внутренней рефлексивности .....	47
Закон тождества .....	50
О связке «есть» .....	52
Внутренняя рефлексия .....	53
Форма суждения и критика философских начал .....	54
Триада и диалектика Гегеля .....	57
Измерение философских систем триипостасностью .....	59
<b>ГЛАВА III. Я В САМОЙ ПРИРОДЕ И ПРИРОДА В Я</b> .....	64
Природа духа и душа в природе .....	64
Этический статус природы .....	66
К пересмотру наукоучения «в свете Ты» .....	73
<b>ГЛАВА IV. Я – ТЫ – МЫ</b> .....	75
Вопрос о чужом Я .....	75
На чем основывается доверие к другому? .....	78
Многоединство вне субъекта и в нем .....	83
Рациональное и иррациональное. Вопрос об их совместимости .....	88
Совместима ли свобода суждения с системой рационалистического .....	92
Единство раздельности и взаимопроникновения «я» и «ты» .....	93

<b>ГЛАВА V. ТЕНДЕНЦИЯ У ФИХТЕ, НЕ ЧУЖДАЯ РУССКОМУ МЕНТАЛИТЕТУ</b> .....	99
«Другой» как ограничение и как продолжение «моей» свободы .....	99
Множественность и всеобщность. Индивид и индивидуальность ....	101
Общий для всех долг и индивидуальное призвание .....	105
Единство Божественного откровения и человеческой воли .....	109
Дух общинности .....	112
Внутреннее устройство общины и построение наукоучения .....	116
<b>ГЛАВА VI. КАНВА ЭТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ФИХТЕ</b> .....	119
Истина, добро и красота. Место этики в философии .....	119
Проблема этики .....	122
Свобода естественная и нравственная. Кризис субъективизма в этике .....	128
Диалектика зависимости и независимости субъекта .....	132
Историческая канва этических воззрений Фихте .....	136
«Атеизм» Фихте .....	140
<b>ГЛАВА VII. НРАВСТВЕННОЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ</b> .....	145
Путь самопревосхождения .....	145
Общее совершенствование .....	150
О реализации свободы в необходимость .....	154
О бесконечном стремлении и о достижимости цели .....	155
Осуществление назначения в мире и смысл бесконечности .....	163
О религиозном аспекте в нравственной установке .....	169
Мораль и религия .....	173
<b>ГЛАВА VIII. СООТНОШЕНИЕ СФЕР ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ</b> .....	180
Мораль и право .....	180
Нравственная свобода и произвол .....	183
Общинность, гражданское общество и функция государства .....	184
О принципе единства права и нравственности .....	190
Путь преодоления расхождений между моралью и нравственностью .....	193
К надлежащему разграничению морали и права .....	197
К надлежащему сочетанию нравственности и права .....	201
Конкретная система индивидуальностей .....	205
<b>Заключение</b> .....	207
<b>Примечания</b> .....	208

Научное издание

**Лазарев Валентин Васильевич**

**Этическая мысль в Германии и России.  
Осмысление фихтеанства русскими философами  
конца XIX – начала XX века**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 31.01.06.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 6,93. Уч.-изд. л. 10,05. Тираж 500 экз. Заказ № 001.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14