

метно, так и умозрительно. Для чего необходимо избавление от психологизма? Здесь дело не столь очевидно, но это не избавляет от необходимости объяснений: большинство высказываний о вещах в мире не истинны, ложны, их истинность и ложность зависят от всевозможных дополнительных, вводных условий (с вводом этих условий связана стойкая тенденция к максимально возможной специализации знания). Не-истинность и не-ложность связаны с интересующей нас стороны с депсихологизацией познающего субъекта. Акт депсихологизации описан Декартом — «*cogito ergo sum*», у Плотина несколько сложнее — «число, первое и истинное, есть принцип и источник ипостасийного бытия для сущего. Отсюда и в здешнем мире для каждой вещи становление происходит при наличии чисел, регулируется числами; и если что-нибудь примет другое число, то оно и рождает (из себя) другое, (т. е. имеет другую структуру становления), или превращается в ничто».

Депсихологизация связана еще с одним моментом, известным как «законно-рожденность мысли». Формулируется яснее всего так: «Допускать лишь те эффекты, которые следуют из того, что задумано и сделано», т. е. не примешивать наших состояний субъекта ни к мысли, ни к объекту — чтобы была *возможность* для мысли как состояния универсума.

В. В. МУРСКИЙ

ФИХТЕ О НЕОПЛАТОНИКАХ

Поводом к этому докладу послужило обнаружение в одном из многочисленных вариантов «Наукоучения» Фихте, а именно в «Кенигсбергском наукоучении» 1807 г., прямых высказываний в адрес неоплатоников. При характерной для Фихте крайней скудости на историко-философские экскурсы и даже на упоминание персоналий, это очень редкая и существенная находка. В отличие от других представителей немецкой классической философии Фихте весьма редко занимается историко-философскими сопоставлениями. Если у Шеллинга и Гегеля есть лекции по истории философии, причем Гегель весьма подробно рассматривает философию неоплатонизма, посвящая Плотину, Порфирию, Ямвлиху, Проклу и даже Аммонии Саккосу отдельные параграфы, если даже у Канта теме истории философии в «Критике чистого разума» посвящена заключительная глава «История чистого разума» (хотя и чрезвычайно маленькая), то у Фихте дело ограничивается замечаниями историко-философского характера, помещенными в текст какого-либо наукоучения. В основном это критические и пояснительные замечания относительно философии Канта, Шеллинга и Спинозы, а также таких его современников как, например, Рейнгольд и Якоби. Встречаются, впрочем, суждения о Декарте, Лейбнице и т. д. Таким образом, круг упоминаемых авторов у Фихте очень невелик. Мыслители из более ранних эпох упоминаются очень редко и нерегулярно. Исключение составляет Платон. Последний хотя и упоминается редко, но с некоторой регулярностью, а именно несколько раз подряд в эрлангенском «Наукоучении» 1805 г. и Кенигсбергском «Наукоучении» 1807 г., причем по одному и тому же поводу. При отсутствии у Фихте специальных сочинений по истории философии сама настойчивость, с которой упоминается Платон, свидетельствует об уважении, но еще больше свидетельствует об уважении тот контекст, в котором он появляется.

Рассмотрим эти упоминания.

© В. В. Мурский, 2005

Начнем с пассажа из «Наукоучения» 1805 г. Прочитируем его: «Исторически: ни одна философская система до Канта не сделала исключительным объектом своего рассмотрения отчетливо знание как таковое. Ближе всего, насколько мы можем судить, был Платон»¹. Здесь особую важность краткому замечанию придает то обстоятельство, что основной вопрос, который ставится в этом изложении наукоучения, это вопрос «Что есть знание в себе?». В контексте вопроса о знании Платон и упоминается. Такой же пассаж присутствует и в «Наукоучении» 1807 г. Это наукоучение Фихте читал в Кенигсберге. И чтобы завоевать Кенигсбергскую аудиторию, он должен был апеллировать к Канту.

Собственно в самих сохранившихся рукописях «Наукоучения» 1807 г. упоминание о Платоне в связи с Кантом отсутствует, но о нем свидетельствует один из тогдашних слушателей Фихте — Вильгельм Доров. Согласно его словам, Фихте сопровождал свое наукоучение следующим действием. Перед ним стоял стол с двумя светильниками, царил мертвая тишина, можно было слышать каждое дыхание. Сначала Фихте зажег один светильник и снова потушил его, затем зажег второй светильник и также потушил его. Выдержав длительную — около 10 минут паузу, Фихте сказал примерно следующее: «С сотворения мира и вплоть до Платона земля и ее обитатели пребывали во тьме; то же самое было после Платона и вплоть до Канта, то же самое после Канта и до сих пор...»², после чего снова проделал то же самое действие со светильниками. Пожалуй, не будет большой натяжкой предположить, что первый светильник символизировал Платона, а второй — Канта. В рукописях же сказано: «Вплоть до Канта все философствование было бредением вслепую: самым последовательным среди бредущих вслепую был Спиноза»³.

Как видно из только что приведенного воспоминания, Фихте в этом аспекте, если можно так выразиться, в аспекте света, противопоставляет Спинозу Канту и соответственно Платону. В этом плане весьма примечательным выглядит то обстоятельство, что Фихте далее сравнивает неоплатоников именно со Спинозой и в некотором смысле уподобляет их Спинозе, а не Канту, например, и даже Платону.

Перейдем теперь к суждению Фихте о неоплатониках, сделанному им в начале «Наукоучения» 1807 г. Говоря о неоплатониках, Фихте не называет никого конкретно. Суждение о неоплатониках умещается в двух небольших абзацах, разделенных рассуждением, вернее, продолжением рассуждения, ради которого этот пассаж о неоплатониках, собственно, и приводится. Фихте критикует неоплатоников за дуализм, который он связывает с теорией эманации и в этом аспекте противопоставляет неоплатонизм наукоучению, которое, как он считает, большинством ложно принимается за дуализм.

Для начала позволим себе просто процитировать эти отрывки, без каких-либо оценочных суждений.

Вот первый отрывок: «Эманация новых платоников. Если Бог всецело перешел в нее, то он больше не есть, но есть она (т. е. эманация. — *В. М.*), хотя такое превращение совершенно нельзя мыслить; ибо если он есть именно целый, то он не превратился; а если он не целый, то он разорвал себя в себе самом: и даже у себя дома *больше* не *целый*; что опять-таки никогда нельзя мыслить»⁴.

Во втором отрывке Фихте указывает причину, по которой, как он считает, неоплатонизм впадает в дуализм. А именно: «... потому, что он (т. е. неоплатонизм. — *В. М.*) хочет иметь *мертвое* и *на себе покоящееся* бытие. Эманация... должна пребывать через себя на себе самой. Если бы он (т. е. неоплатонизм. — *В. М.*) сразу

¹ *Fichte J. G. Wissenschaftslehre. Hamburg, 1984. S. 7.*

² *Dorow Wilhelm. Aufzeichnungen, Aktenstücke und Briefe zur Begründung historischer Wahrheit und zur Berichtigung der Memoiren aus der neusten Zeit. Leipzig, 1845. S. 21 ff.*

³ *Fichte J. G. Gesamtausgabe. Reihe 2. Bd 10. Leipzig, 1994. S. 113.*

⁴ *Ibid. S. 123.*

позволил бы ему (т. е. бытию. — *В. М.*) быть абсолютным, то это еще куда ни шло, тогда бы мы должны были его (т. е. неоплатонизм. — *В. М.*) рассматривать, как и Спинозу. Но здесь (в случае неоплатонизма. — *В. М.*) не так, здесь Бог: если теперь Бог должен снова втянуть себя в себя самого, в целое собственное застывшее бытие, то вы переходите: а если он остается в вас, то он в себе самом больше не целый, но разделен. Напротив, жизнь может меняться, и все-таки всегда остается жизнью; да и прямо в самом изменении она представляет себя как жизнь. Единство в многообразии может быть лишь жизнью: напротив, многообразное бытие распадается и никогда не может снова слиться вместе, в то время как единое течение жизни вполне может протекать в различных формаобразованиях»⁵.

Итак, Фихте обращается к теме неоплатонизма только в качестве примера, причем упоминает их параллельно со Спинозой, противопоставляя их вместе наукоучению. Отличие между спинозизмом и неоплатонизмом Фихте видит в том, что спинозизм имеет претензию на единство, хотя он только верит, что имеет это единство, так как забывает про мышление, которым это единство мыслит⁶. Неоплатоников же он рассматривает, по сути, как непоследовательных мыслителей, допускающих дуализм и якобы желающих сохранить мертвое бытие, тогда как единое бытие можно мыслить только как жизнь.

Что касается утверждения о том, что бытие может мыслиться только как жизнь, то Фихте проводил эту идею уже начиная с «Основы общего наукоучения» 1794/1795 г., хотя в этом сочинении он еще так не выражается. Тем не менее эта идея присутствует, и не где-нибудь, а в первом основоположении наукоучения, где трактуется принцип «дела-действия». Этот принцип имеет несколько формулировок, и одна из них гласит: «Поскольку оно (т. е. Я. — *В. М.*) *полагает себя, оно есть, и поскольку оно есть, оно полагает себя*»⁷. Или: «Полагать самого себя и *быть*, — утверждения применительно к Я совершенно одинаковые»⁸. В первый берлинский период, а именно в весеннем курсе наукоучения 1804 г. Фихте выражает это уже так: «... бытие, или абсолютное, есть в самом себе заключенное Я»⁹. При этом дизъюнкция между бытием и Я, или, иначе, Мы, снимается¹⁰. Заметим также, что под бытием Фихте в данном случае понимает не объективное бытие, которое может быть понимаемо только посредством противопоставления Я, но живое бытие, которое можно только жить и переживать... И вот эту жизнь Фихте противопоставляет смоделированному им самим неоплатонизму.

Насколько справедлив этот фихтевский упрек неоплатонизму и вообще насколько аутентично Фихте изобразил неоплатонизм?

Прежде всего бросается в глаза то, что апория, в которую, по словам Фихте, заходит неоплатонизм, настолько детская, что даже невозможно предположить, что такие искушенные мыслители, как неоплатоники, не постарались бы ее разрешить. Далее, создается впечатление, что Фихте не знает о том, что, например, Плотин не приписывал Единому или Богу бытие как предикат. То же бытие, которое свойственно уму и даже душе, да и космосу, никак нельзя назвать мертвым. Конечно, в уме присутствует не только единство, но и разделение, поскольку ум мыслит самого себя и тем самым не только отождествляет, но и противопоставляет самому себе, хотя и снова снимает это противопоставление. Фихте в этом отношении говорит примерно то же самое: «... в самом Я есть двойственность, которая, конечно же, снова снимается, созерцающее, созерцаемое, которые здесь должны быть

⁵Ibid. S. 123–124.

⁶Ibid. S. 122.

⁷*Фихте И. Г.* Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 79–80.

⁸Там же. С. 81.

⁹*Fichte J. G.* Die Wissenschaftslehre: Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Hamburg, 1986. S. 155.

¹⁰Ibid. S. 154.

Единым»¹¹. Но вот как раз Единое больше всего и походит на то, что Фихте рассматривает как жизнь, находящуюся за пределами и в основании своего явления и составляющую первую часть фихтевской *philosophia prima* — учение об истине и разуме. У Фихте это выражено следующим образом: «Если ты теперь все-таки хотел бы оставаться при первом предположении, что *Я* есть единое, то ты его должен был бы ограничить лишь так, что оно есть не *как Я*, в дизъюнкции. . . но по ту ее сторону, как абсолютно единое»¹². Кроме того, многие термины, которыми Фихте пользовался начиная с 1804 г., такие как жизнь, свет и т. п., разрабатывались как раз в неоплатонизме. Таким образом, весьма не лишенным основания выглядит утверждение о том, что учение Фихте есть возрождение учения Плотина. Хотя сам Фихте, судя по вышеизложенному, вряд ли об этом догадывался.

М. Ю. Хромцова

БОГ И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Русских мыслителей всегда привлекала проблема отношений между Богом и человеком, из чего непосредственно и проистекало напряженное осмысление вопроса свободы личности, «стоящей перед Богом». Если западное мышление обретало и отстаивало поверхностные черты «одинокой» свободы, то русская философия искала иное качество свободы, понимаемой как преображающая, дающая возможность человеку построить себя в стремлении к образу Божию. Истоки таких поисков восходят к традиции восточно-христианского учения, влияние которого определило цели и религиозно-мистические мотивы русской философии. Достижения «созерцательно-делательного» Востока синтезировались русскими философами с идеями рационалистически мыслящего Запада и, будучи восприимчивой двух философских течений, различающихся по своей духовной ориентации, идеалам и установкам, русская религиозно-философская мысль не могла избежать внутренней раздвоенности, а поэтому и понимание свободы у многих авторов было амбивалентным.

Святоотеческая традиция восточного христианства применяет для рассмотрения условий человеческой свободы в состоянии после грехопадения два понятия: полной свободы, не существующей больше для грешника и ограниченной свободы — свободы выбора между добром и злом. С помощью последней человек способен постепенно вернуться к первоначальной свободе, состоящей из множества аспектов: это свобода от греха, это характер независимости по отношению к другим существам, подчиненным неизменным законам необходимости, и это свобода разума, непосредственный доступ к истине. Проблема соотношения Провидения и свободы человека решалась не в горизонтальной плоскости — путем разделения необходимости и свободы, ее решение можно назвать вертикальным — человек должен через соблюдение заповедей приблизиться ко Христу, соединиться с Ним и через Него войти в свободное общение с Отцом. Действие подлинной свободы обнаруживается в высшей области и открывает путь в Царствие Небесное, но зато у свободы на земле существует много ограничений. В центре учения Г. Паламы, продолжающего и су-

¹¹ *Fichte J. G.* Gesamtausgabe. Reihe 2. Bd 10. S. 116.

¹² *Ibid.* S. 116.

© М. Ю. Хромцова, 2005