

В. В. Золотухин

**ФИЛОСОФСКИЕ ТЕОЛОГИИ ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГА
В СЕРЕДИНЕ 1800-х ГОДОВ:
ИСТОРИЯ НЕСОСТОЯВШЕГОСЯ СПОРА**

По своему отношению к философско-теологической проблематике немецкий идеализм распадается на два последовательно развивавшихся течения. Первое — кантовский критицизм, который, осуществив критику рациональной теологии, призывает воздерживаться от всякого суждения о божественной реальности. Сюда же примыкает философия раннего Фихте. Ко второму течению можно отнести весь послекантовский идеализм, именуемый иногда также «спекулятивным»¹. Он представляет собой прежде всего спекулятивные системы Фихте, Шеллинга и Гегеля, стремящиеся эксплицировать понятие Абсолютного и выстроить философское учение о Боге. Их монистические построения, по-разному обосновывающие древнюю идею всеединства, в некотором роде могут быть названы мистической философией². К этому подталкивает сама идея всеединства, стирающая онтологические грани между миром и Абсолютом, между многим и Единым.

Трудность изучения послекантовского идеализма во многом обусловлена тем, что его создатели, находясь в непрерывном творческом поиске, постоянно корректировали, уточняли и изменяли свои взгляды. Бурная интеллектуальная жизнь немецкоязычного мира в этот период сосредоточилась на обсуждении «с давних пор напряженного соотношения между философией, теологией, религией и наукой в относительных рамках критической философии Канта...»³.

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживают полемические противостояния между спекулятивно-монистическими системами послекантовского идеализма, которые показывают существенные расхождения между типологически сходными мировоззренческими проектами. Таким образом отчетливее проявляется специфика каждой системы и логика её конструирования.

История немецкого идеализма в общих чертах представляет собой движение от преимущественно гносеологической тематики к философско-теологической. Пере-

¹ Sandkühler H.-J. Handbuch Deutscher Idealismus.— Stuttgart: Metzler, 2005.— S. 22.

² Margreiter R. Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung.— Berlin, 1997.— S. 311

³ Danz Chr., Essen G. (Hg.) Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit-Atheismusstreit-Theismusstreit.— Darmstadt, WBG, 2012.— S. 1–2.

лом происходит в первой половине 1800-х гг., когда Фихте обращается к выстраиванию онтологии, а Шеллинг формулирует свою философию абсолютного тождества.

В середине 1800-х гг. между этими двумя мыслителями происходит столкновение уже не на гносеологической, а на онтологической (философско-теологической) почве. Позиция Фихте в общих чертах выражена в «Наукоучении» второй версии 1804 г., но развёрнуто высказывается преимущественно в «Наставлении к блаженной жизни...» (1806) (фрагментарно также в других текстах этих лет). Шеллинговские взгляды этого периода ярко выражены в ряде работ первой половины 1800-х гг. Кроме программных текстов, были созданы и специфически полемические. К ним можно отнести сочинение Шеллинга «Изложение истинного отношения натурфилософии к улучшенному учению Фихте» (1806), а у самого Фихте — «Сообщение о понятии наукоучения и его прежних судьбах» (1806).

Рассмотрим философско-теологические взгляды Фихте, представленные в первой части «Наукоучения 1804/2» (так называемом «учении об истине и разуме»). Здесь перед нами предстаёт абсолютно монистическая, и даже акосмистская система. По мысли Фихте, «абсолютное единство не может... полагаться ни в бытии, ни в противостоящем ему сознании; ни в вещи, ни в представлении о ней, но в открытом нами принципе абсолютного их единства и неотделимости друг от друга...»⁴. Абсолютное для Фихте есть единство вещи (т. е. объективности) и субъективного знания (т. е. субъективности). Тем не менее это единство раскалывается: во-первых, на бытие и мышление, и параллельно, во-вторых,— на область чувственного опыта, моральный (сверхчувственный) мир и на опосредующий их «общий, но полностью непостижимый корень»⁵.

В любом возможном сознании Абсолют не видится таким, каким он есть, а усматривается лишь «в замещении и отражении себя самого», он всегда опосредован⁶. В Абсолюте отсутствуют противоположности, и поэтому он недоступен никакому понятию. Эти положения Фихте повторяет в тексте «Наукоучения» по несколько раз, высказывая их в качестве основной мысли. Высшая реальность, по мнению Фихте (да и не только Фихте) есть высшее единство. Вполне в духе немецкого спекулятивного идеализма философ понимает таковое как единство единства и дизъюнкции (разделения)⁷. Наукоучение предполагает объединение бытия и мышления, чувственного и сверхчувственного. В первом докладе «Наукоучения 1804/2» Фихте говорит, что задача всякой философии заключается в сведении всего многообразия мира к абсолютному единству⁸.

Каким же статусом в этой системе обладает бытие мира и индивидуального? Фихте подмечает, что перед философией, которая желает быть монистической, всегда стояла следующая трудность: если начало только одно, то либо мы должны погибнуть, либо Бог. Но мы не хотим, а Бог не может⁹. Философ делает выбор в сторону «нашей гибели»: ограниченные существа, согласно «Наукоучению 1804/2», поистине не существуют. Нет ни материального мира со всем его многообразием, ни мира идей,

⁴ J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2 // Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke.— Bonn, 1834.— Bd. 2.— S. 95–96.

⁵ Ibid. S. 102–104.

⁶ Ibid. S. 121.

⁷ Ibid. S. 132.

⁸ Ibid. S. 93.

⁹ Ibid. S. 147.

ни душ, ни смерти: существует только вечная божественная жизнь. В «Наставлениях к блаженной жизни» Фихте уточняет: мир существует только как осознанное и помысленное, и никак более¹⁰. Индивидуальное Я приравнивается к понятийному принципу: уничтожение его в абсолютной жизни равнозначно уничтожению Я.

Стоит сказать, что Фихте отождествляет наукоучение с онтологическим изначальным принципом «знания»¹¹. По мнению Фихте, наукоучение коренным образом отличается от всех иных философских систем, оно истинно и неопровержимо. При этом его усвоение требует вовлечённости, наукоучение должно быть «промыслено» человеком, т. е. оно, по сути, сближается с духовной практикой.

Популярное произведение «Наставление к блаженной жизни» уточняет онтологические взгляды Фихте. В 1806 г. Фихте снова последовательный монист: единое бытие, тождественное с жизнью, «совершенно просто, не многообразно... неизменно... в нём нет возникновения, гибели... игры форм, но всегда равное спокойное бытие и существование... оно неизменяемо, остаётся всегда себе равным»¹². Итак, перед нами бытие Парменида. Ему противопоставляется «иллюзия» (Schein), понятая как многообразие, непрерывное изменение, постоянная подверженность возникновению и уничтожению. Она также есть смешение жизни и смерти, бытия и небытия, притом, что чистое небытие (снова вспомним Парменида!) не существует. Есть только относительное небытие: это то, что противопоставлено в иллюзии истинному бытию.

Важное заключение Фихте состоит в том, что субстанциальной формой истинной жизни является мысль. Сама она состоит в собственном слиянии с истинным бытием, т. е. Богом, которое может и должно быть достигнуто только с помощью мышления. «Истинная жизнь и её блаженство заключаются в мысли, т. е. в определенном взгляде на нас самих и на мир как на то, что произошло из внутренней и скрытой в себе божественной сущности...»¹³. Человек не может быть в полной мере вписан в абсолютную реальность. Но мы связаны с ней своими «глубочайшими корнями». Кроме Бога поистине существует лишь знание (Wissen), оно же божественное существование (Dasein)¹⁴, и сами мы в своей основе суть оно¹⁵.

Фихте подробнее, чем в «Наукоучении 1804/2», рассматривает в «Наставлении к блаженной жизни» проблему происхождения многого из единого. Раскол единого на многое, по его мнению, необходимо следует из самого божественного существования¹⁶, но само оно им не затрагивается. Уже представление о том, что в Боге может нечто различаться, является основанием множественности. Это представление необходимо даётся в образе, к тому же так, что возникают взаимосвязанные категориальные пары. Различение можно описывать и характеризовать. Различение как акт (Unterscheiden) является основным принципом как знания, так и сознания. Здесь происходит переход в область сознания, которое, по Фихте, есть различение. Поскольку

¹⁰ J. G. Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden.— Leipzig, 1910.— Bd. 5.— S. 160.

¹¹ J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2... S. 110.

¹² J. G. Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden.— Leipzig, 1910.— Bd. 5.— S. 116–117.

¹³ Ibid. S. 122.

¹⁴ Ibid. S. 160–161.

¹⁵ Ibid. S. 161, 169.

¹⁶ «Божественное существование» у Фихте, в противовес «жизни», означает Бога как манифестацию, т. е. основу мира.

существует лишь Бог, то эту способность различать в себе самом стоит приписать лишь ему: но Он оказывается способным делать это только посредством образа и понятия. Любое познание ограничено ими, и мы не можем выйти за их пределы, за пределы манифестирующейся божественной реальности к реальности абсолютной, к Богу и к собственной сущности¹⁷.

Если Абсолют постигает себя только в каком-то своём качестве (als), выделяя в себе противоположности и отвлекаясь от собственного абсолютного тождества, то он как бы «замораживает» свою жизнь, фиксирует ее в определённом образе. Божественное существование, постигая себя в рефлексии, разделяется в себе, создавая всё многообразие мира. Рефлексия в Боге порождает абсолютное сознание, которое оперирует противоположностями, и в результате на месте божественной жизни оказывается ее «слепок», постоянное и мёртвое наличное бытие, понятийная реальность. Она и есть основа того, что мы называем миром¹⁸. Рефлексия разбивает единую реальность на «бесчисленные лучи и образы», иллюзорность бытия которых можно постичь лишь с помощью мышления. Образы невозможно придумать, они суть чистый опыт,— снова возвращение к Пармениду. Божественной рефлексией объясняется пространство, время и реальность вообще¹⁹. Бог, постигая сам себя, будто бы раскалывает своё единство на бесконечную иллюзорную множественность.

Шеллинговские взгляды этого времени изложены в тексте 1804 г., увидевшем свет только в посмертно изданном собрании его сочинений. В этом изложении мы находим много параллелей с изложенными выше взглядами Фихте. «Вообще не существует ни субъекта как субъекта, ни объекта как объекта, но есть только одно и то же, знающее и познаваемое [одновременно], которое само по себе ни субъективно, ни объективно» — говорит философ²⁰. Это различие — лишь продукт нашей субъективности, а значит, конечности. Не существует по истине ни Я, ни не-Я; с помощью Я ничего знать невозможно. «Не я знаю, но Вселенная (das All) знает во мне, когда знание, которое я называю моим, является действительным и истинным»²¹. Это очень напоминает положение Фихте из «Наукоучения 1804/2»: когда мы что-то совершаем, мы ведомы непосредственно действующим в нас законом (божественного — В. З.) разума²². «Согласно истинной философии, Бог не есть высшее, но абсолютно Единое, не вершина или последний член некоего ряда, но центр... из него ничего не может возникать, т. к. Бог есть всё», — утверждает Шеллинг. Бог со-вечен миру, а философия и является представлением Бога в качестве всего²³.

Вещи суть постольку, поскольку они познаются Богом. Ничто вовне Его не существует. «Бог не есть причина Вселенной, а сама Вселенная»: мир так же вечен как Бог, поскольку существование Бога предполагает его непрерывное утверждение Себя как вселенной²⁴. При этом сам Шеллинг отрицает пантеистический характер своей

¹⁷ Ibid. S.164–165.

¹⁸ Ibid. S.166, 169.

¹⁹ Ibid. S. 171–172.

²⁰ F. W. J. Schelling. System der gesammten Philosophie... \Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämtliche Werke... 1860.— Bd. 6.— Abth. 1.— S. 138.

²¹ Ibid. S. 140.

²² J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804/2... S. 128.

²³ Ibid. S. 152, 176.

²⁴ Ibid. S. 177.

системы, толкуя пантеизм лишь как отождествление Бога с совокупностью чувственно воспринимаемых вещей.

При этом «особенное» (das Besondere) онтологически несамостоятельно: «конечное есть только в бесконечном, но именно посредством этого оно перестаёт быть конечным»²⁵. Вещи, мир явления в вечности необходимо происходят от Бога, но истинно реальными в них являются лишь их идеи, прообразы (Urgestalt). Идею Шеллинг толкует как некое «сердце вещи», которое ни является просто субъективным, как понятие, ни просто объективным, как вещь: идея есть совершенное тождество всеобщего и особенного. Конкретная же вещь, например, растение — это лишь неполное, несовершенное представление идеи, она является отрицанием (Negation) своего понятия, она не воплощает в себе всю его полноту. Идеи относятся к Богу, к Вселенной так же, как вещи к идеям. Идеи становятся идеями чего-то конкретного лишь в силу того, что в них отрицается всеобщая божественная сущность²⁶.

Единичные вещи для Шеллинга суть явления идей, относительно идей и Бога поистине не существующие. Множественное, различное не относится к подлинному единому бытию, единичное само по себе — ничто. Вещи не содержат в себе основу своего бытия. Они обусловлены другими вещами, существуют благодаря им, что, по мысли Шеллинга, указывает на неподлинность их бытия. Вообще всё, подчиняющееся закону причинности, относится к подлинной реальности, к Богу лишь опосредованно, как к основе, но не причине своего бытия. Это и есть наша действительность — бесконечный мир многого, отчасти существующий, отчасти нет, слепок бытия и небытия, реальности и отрицания²⁷. Любая конкретная вещь вместе с тем понимается как отражение Бога.

К 1806 г. две этих схожих системы вступают в заочное противостояние друг с другом: спора не завязалось. Тексты, содержащие полемику, в основном остались в рукописном фонде философов, и были изданы лишь спустя годы после их смерти. Рассмотрим основные их расхождения и взаимные возражения.

Оба философа, создавая схожие концепции и придерживаясь близких взглядов, оспаривали друг у друга авторство ключевых, изложенных нами выше идей. Шеллинговская критика построений Фихте многопланова и обильна. Постараемся выделить её ключевые пункты, обращая особое внимание на философско-теологическую проблематику.

1. Вопрос о строении единства реальности и статусе природы.

Шеллинг выступает против стремления Фихте укоренить Абсолютное только в нас и в нашем духе, представить его как отражающееся лишь в нас и доступное лишь посредством мышления. Шеллинговская природа — необходимая манифестация Бога, ведь где ему ещё проявляться в качестве Бога? Натурфилософия, по Шеллингу, оказывается единственно возможной философской теологией. Коль скоро Бог есть, он должен быть также и природой. Как считает Шеллинг, умопостигаемый Бог Фихте оказывается лишь опосредованно познаваемым, а мир мышления противопоставляется миру действительности, что уравнивает систему Фихте с догматизмом²⁸.

²⁵ Ibid. S. 182.

²⁶ Ibid. S. 183–184, 191.

²⁷ Ibid. S. 190–195.

²⁸ F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre.* — Tübingen, 1806. — S. 16, 21.

Шеллинг улавливает в философии Фихте, противопоставляющей истинное бытие иллюзорному, неправомерное раскалывание реальности. Сам он отвергает представление о расколе первоначального единства: единство и множество, сущность и форма неразрывно связаны. Здесь лежит ключ к определению природы: «Это, согласно понятию, вечное высвечивание друг в друге (In-Einander-Scheinen) сущности и формы есть царство природы или вечного рождения Бога в вещах, или столь же вечного возобновления вещей в Боге. Так что при сущностном взгляде, сама природа есть полное божественное существование или же Бог, рассмотренный в действительности своей жизни и самооткровения»²⁹. Такое единство бесконечного с конечным, конечно, является чудом, говорит Шеллинг, но кристально ясно и понятно, что Бог не может быть сведён к абсолютному, неподвижному единству. Именно природа как онтологическая связь единого и многого должна быть названа действительным абсолютным тождеством. Сущность каждой вещи состоит в её единстве с этой связью, с природой.

Ограничение Абсолютного областью мышления в учении Фихте коренится в его кантианском воспитании. Выстраивая монистическую онтологию, далёкую от критицизма, Фихте тем не менее считает себя продолжателем дела Канта. Шеллингу, по его мнению, удалось «отпугнуть» образованных людей от Канта и наукоучения, обратив их вспять к Спинозе и Платону³⁰. Шеллинг же в свою очередь ссылается на Спинозу и Бэкона как на своих предшественников³¹. Кроме того, он гласно отказывается от критицистской установки, заявляя, что мы не только можем созерцать вещи-в-себе, но они суть единственное, что возможно созерцать³².

В своих «Лекциях о сущности учёного» («Эрлангенские лекции») Фихте однозначно высказывает своё отношение к природе, лишенной разума: она мертва, недвижна и замкнута в себе. Натурфилософия, соответственно, в корне заблуждается, ища бытие и существование в том, чего поистине нет³³.

Фихте и Шеллинг по-разному понимают статус мира, земной реальности. Для Фихте мир есть чистая иллюзия и поистине не существует, а для Шеллинга он составляет природу, т. е. антиномическое целое с божественной реальностью. Второй пункт расхождения между системами Фихте и Шеллинга органически связан с первым:

2. Вопрос о статусе бытия и знания.

Шеллинг подвергает критике учение Фихте о божественном бытии и о знании как форме. Неописуемая божественная жизнь у Фихте актом рефлексии обращается в мёртвое бытие. Согласно Шеллингу, это знание никак не может быть формой божественного существования и самопостижения. Шеллинг вспоминает здесь об «Эрлангенских лекциях», где Фихте утверждает, что существование присуще лишь человеческому роду, а мир природы мёртв и лишён существования. Получается, что знание — ограниченное, человеческое знание, и в то же время божественный принцип. Возникает будто бы два абсолюта: самотождественное божественное бытие и манифестирующееся божественное существование, что нелепо³⁴. Шеллинг, со своей

²⁹ Ibid. S. 60.

³⁰ Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre... S. 385.

³¹ F. W. J. Schelling. Darlegung... S. 18–19.

³² Ibid. S. 67.

³³ J. G. Fichte. Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit.— Berlin, 1806.— S. 29–32.

³⁴ F. W. J. Schelling. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie... S. 73–76.

стороны считает их неразделимыми в Абсолюте, а разделение их, на его взгляд, никак не помогает объяснить соотношение единого и многого. Фихте, на самом деле того же мнения, что и Шеллинг, различие бытия и существования в Боге для него существует лишь для ограниченного человеческого восприятия, и никак не поистине. Но Шеллинг считает, что этот ход у Фихте — ещё один повод утвердить раскол в Абсолютном как онтологический принцип.

Шеллинг настаивает, что представление о неподвижном, застывшем бытии и расколе в мироздании, которые красной нитью проходят через ряд произведений Фихте, являются произвольными и опирающимися на его личное мироощущение³⁵. Шеллинг указывает, что Фихте находится в противоречии с действительностью: отрицая существование окружающего мира, он всё же практически вынужден его признать. Поистине «платоновское грехопадение» не видеть Бога в единстве вещей, отрывая мир многого от его божественной сути!³⁶ Шеллинг полагает, что «вырвать» Бога из мира всё равно невозможно: мы обречены мыслить в категориях нашего опыта³⁷. Но Фихте пытается обособить Бога от природы, отрицая её как «грубейший и безумнейший аскет». Но божественное в природе,— высказывает Шеллинг своё *profession de foi*,— «присутствует очевидно и наглядно, оно есть собственно непосредственное [в ней]»³⁸. Вся материя жива и одухотворена, а Фихте проецирует на её место лишь призрак собственной рефлексии, к тому же отрицая реальность, вещи-в-себе.

Шеллинг видит своё различие с Фихте и в методологической установке. Он стремится понимать природу «динамически, а не механически», а Фихте — механицист, и желает перенести механицистский взгляд на вещи туда, где сами учёные уже от него отказались.

Обратимся теперь к критике со стороны Фихте. По вопросу о соотношении субъективности с высшей реальностью Фихте стоит на диаметрально противоположной позиции, чем Шеллинг. Если Шеллинг говорит об аде субъективности и самости³⁹, то Фихте считает, что вне субъективности пути к Абсолюту нет. «В науке,— говорит Фихте (оба философа претендуют на статус научности),— невозможно созерцать Абсолютное *вне* себя, что порождает чистую игру воображения. Необходимо в собственной личности быть и жить Абсолютным»⁴⁰, а «внутренняя основная форма понятия Абсолютного о себе самом есть форма Я (*Ichform*)»⁴¹. Благодаря этому каждое Я может быть причастным к Абсолюту и погружаться в него. Путь к Абсолютному лежит только в Я. Фихте сокрушается, что Шеллинг, по его мнению, исходит из слепого и легковёрного эмпиризма, принимая Абсолютное «только лишь ради мира». Фихте не желает принять то, что Абсолютное может быть как «в-себе», так и в форме, т. е. в процессе самопознания, в природе, которая есть, в том числе, наш мир. Абсолютное должно, по Фихте, быть абсолютно тождественным самому себе, иначе выходит логическое противоречие. И он делает вывод: Шеллингу страш-

³⁵ Ibid. S. 92–94.

³⁶ Ibid. S. 95–96.

³⁷ Ibid. S. 105.

³⁸ Ibid. S. 118.

³⁹ Ibid. S. 144.

⁴⁰ Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre... S. 372.

⁴¹ Ibid. S. 395.

но за свою индивидуальность, он боится растворения в Боге, и потому допускает в Абсолюте разделение, противопоставление, делимость, дающие возможность «вписать» мир в Бога.

Противопоставляя Бога как истинное бытие и мир как иллюзию, Фихте не принимает представления об отпадении мира от божественной целостности. Он считает логически допустимыми лишь два варианта: либо Абсолютное отпадает само от себя, что абсурдно; либо существует два Абсолютных, что не менее абсурдно⁴². Мы снова видим неприятие антиномического и одновременно диалектического представления об Абсолютном: шеллинговский Бог полагает в себе противоположности, которые не перестают быть Богом оттого, что противопоставлены друг другу. Природа — тоже божественная реальность. Шеллинг способен мыслить об «относительно божественном», что видно в его учении об идеях 1804 года. Для Фихте же ничего относительного нет: есть только лишь Абсолют и мертвый его осадок — бытие, никак не могущий быть воспринятым в божественную реальность. Перехода и опосредования между ними нет.

Отвергая шеллинговский антиномическо-диалектический подход, Фихте оказывается неспособным увидеть за шеллинговской природой Абсолютное. Поэтому он заключает, что Шеллинг допускает только чувственный материальный мир. Для Фихте это совершенно абсурдно: ведь чувство существует только как «сфера самостоятельной жизни идеи». И если Шеллинг этого не признаёт, то он необходимо должен полагать материю, мир в качестве второго абсолюта, независимого от духовного, идеального и истинно божественного! Это «материалистический дуализм»! — возмущается Фихте. В его глазах Шеллинг — наивный эмпирик, доверяющийся своему опыту восприятия материального мира. Всё это, по Фихте, плод ужаса перед материей и желания быть действительно живым, а не простым производением природы (по Фихте, конечно, мертвой)⁴³. На выходе шеллинговская система представляется ему заменяющей Бога природой, а мораль — «природными явлениями», а сам Шеллинг — ожидающим спасения от «слепой природы»⁴⁴.

Как нам представляется, у Фихте и Шеллинга в период 1804–06 гг. можно выявить следующие фундаментальные расхождения, которые определяют облик их философских систем и порождают взаимное непонимание и неприятие. Первое расхождение касается методологии. Фихте стремится следовать аристотелевой логике, в частности, законам запрета противоречия и исключенного третьего. С одной стороны, существует непостижимая, абсолютно запредельная божественная жизнь. С другой — мир понятия, рефлексии, и как её следствие — призрачное небытие действительности. Шеллинг же допускает диалектически-антиномическую трактовку Абсолюта. Её диалектическая сторона состоит в следующем: с одной стороны, Бог и мир суть одно, с другой, (что несколько не противоречит первому), — Бог есть утверждение себя, т. е. самопознание в противопоставлении себя самому себя, таким образом, мир оказывается «познаваемым», в то время как Бог — «знающим». При этом они суть одно. Но в онтологическом отношении эта диалектическая закономерность оказывается одновременно и антиномией: Бог есть всё, но тем не менее, существует и природа, ведь Бог немислим без природы, без своего самопознания, т. е. по сути,

⁴² Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre... S. 400.

⁴³ Ibid. S. 401–402.

⁴⁴ Ibid. S. 404, 406.

без мира. Мир принимается в божественное бытие, не оказываясь при этом чистой негативностью.

Второе расхождение связано с приписыванием божественной реальности различных фундаментальных атрибутов. Для Фихте бесспорным является божественное постоянство, неизменность. Вечный и неизменный Бог противопоставлен у него иллюзорной брэнной множественности. Шеллинг, в свою очередь, понимает Бога как вечный процесс, неостановимое развитие. Шеллинговский Бог развивается, процессуальность есть его неотъемлемая суть и свойство. Но никакое развитие не может осуществляться в онтологическом вакууме. Поэтому шеллинговский Абсолют разворачивается в природе, движется от себя к себе, естественно полагая при этом противоположности, в то время как для Фихте противоположность в Абсолюте немыслима.

Третье расхождение является, на наш взгляд, самым важным и самым явным. Оно обосновывается двумя предыдущими и есть их следствие, именно потому мы не ставим его на первое место. Для Фихте существует лишь идеальное, т. е. духовная реальность. Бог для него не может иметь никакого отношения к вещественной реальности, к земному миру. Материя и материальный мир для Фихте — небытие, иллюзия, которая должна быть забыта тем, кто соприкасается с наукоучением. Шеллинг же вписывает материальный мир в Бога, даёт ему место в Боге, позволяет ему влиться в божественную целостность. Самая ожесточённая и бурная взаимная полемика у Фихте и Шеллинга завязывается по поводу «природы», т. е. объективного мира.

Четвертое расхождение производно от третьего: поскольку для Фихте существует лишь духовное, он закономерно стремится искать Абсолют внутри субъекта. Так преломляется в его философской картине мира кантовский критицизм. Выход за пределы субъекта, духовного мира, обращение к объективному миру видится ему крайней наивностью. Сохранение некоторых кантовских установок в системе, которая давно уже утратила любое сходство с кантовской, обеспечивает Фихте «замыкание» в субъектности. А Шеллинг не отрицает материальное, а принимает его в Абсолют, понятый как единство и слияние всех противоположностей.

Итак, Фихте и Шеллинг к середине 1800-х гг. выстраивают схожие в общих чертах системы. Общими для них является как стремление элиминировать все онтологические и гносеологические противоположности в учении об Абсолютном, так и представление о самопознании Бога и об объективном мире в качестве сплава бытия и небытия, Бога и негативности. Разработка этих тем приводит обоих философов к созданию спекулятивных систем *her kai ran*, претендующих на «рассечение и анатомирование» всего мироздания, т. е. в данном контексте — Бога. Однако указанные выше мировоззренческие различия заставляют и Фихте, и Шеллинга ожесточённо спорить, обвиняя друг друга в самом страшном для монистической философии грехе — онтологическом дуализме.

1 ноября 1806 г. Шеллинг писал философу К. Виндишману: «Я рад, если Вас порадовала книга о Фихте. Она написана с намерением вызвать негодование, и надеюсь, что она добьётся цели. Я не скрываю, что ощутил истинный гнев на Фихте...»⁴⁵. Шеллинг характеризует всю фихтевскую философию, а не только философскую теологию, как «самый плоский берлинизм». Но сам Фихте обо всём этом даже не узнал: его «Сообщение о понятии наукоучения...» (1806) никак не связано с вышедшим в том же

⁴⁵ Aus Schellings Leben. In Briefen.— Leipzig, 1870.— Bd. 2. 1803–1820.— S. 104.

году антифихтевским текстом Шеллинга. Об этом свидетельствует его биограф и сын Иммануил Герман Фихте⁴⁶. И несколько лет спустя, в 1810 г., Фихте так и не переменял своего негативного отношения к Шеллингу⁴⁷.

Возможно, именно эта принципиальная незавершенность несостоявшегося спора отодвинула его в историко-философскую «тьму». Но как нам удалось показать, он вскрывает существенные противоречия в философиях Фихте и Шеллинга, и полемическое противостояние двух мыслителей вполне может быть вписано в ряд философско-теологических споров немецкого идеализма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig, 1870, Bd. 2 1803–1820.
2. Danz Chr., Essen G. (Hg.) Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit-Atheismusstreit-Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012.
3. Wissenschaftslehre 1804\2 \\ Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke. Bonn, 1834, Bd. 2, S. 87–306.
4. Anweisung zum seligen Leben \\ Johann Gottlieb Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden. Leipzig, 1910, Bd. 5, S. 103–307.
5. Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale der selben \\ Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Berlin, 1846. Bd. 8, S. 361–407.
6. Zu "Jacobi an Fichte" \\ Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke. Bonn, 1835, Bd. 3, S. 390–394.
7. J. G. Fichte. Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Berlin, 1806.
8. I. H. Fichte. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Leipzig, 1862. Bd. 1. Das Leben.
9. Margreiter R. Erfahrung und Mystik Grenzen der Symbolisierung. Berlin, 1997.
10. Sandkühler H.-J. Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart: Metzler, 2005.
11. F. W. J. Schelling. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Tübingen, 1806.
12. F. W. J. Schelling. Philosophie der Religion. Tübingen, 1804.
13. F. W. J. Schelling. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere \\ Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1860. Bd. 6, Abth. 1, S. 131–576.

⁴⁶ J. H. Fichte. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. — Leipzig, 1862. — Bd. 1. Das Leben. — S. 345–346, 350.

⁴⁷ Ibid. S. 344.