



Религіозная філософія Фихте.

(Къ столѣтію со времени его смерти).

Назадъ тому сто лѣтъ, когда, благодаря Россіи, нѣмецкія государства освободились отъ наполеоновскаго гнета, въ одномъ изъ берлинскихъ госпиталей умеръ, заразившись тифомъ отъ своей выздоравливавшей жены, философъ Іоаннъ Готлибъ Фихте, разносторонняя теоретическая и практическая дѣятельность котораго имѣла существенно важное отношеніе къ религіи.

Фихте умеръ, борясь за Германію, которая теперь своимъ образомъ дѣйствій вызываетъ удивленіе и негодованіе всего культурнаго міра. Страна, которая много дала наукъ и которая очень много говорила о морали, оказалась совершенно лишенною послѣдней. Германія поражаетъ міръ своимъ безсовѣстнымъ отношеніемъ къ договорамъ, своими безчестными предложеніями разнымъ государствамъ, своимъ безжалостно жестокимъ отношеніемъ къ такимъ безвреднымъ и безобиднымъ существамъ, какъ женщины и дѣти, изумительными грабежами, вандалскимъ уничтоженіемъ культурныхъ созданій человѣческаго генія. Можетъ быть многіе скажутъ, что при такомъ положеніи вещей не слѣдуетъ изучать нѣмцевъ и учиться у нихъ. У насъ уже дѣлались предложенія объ изыятіи нѣмецкаго языка изъ числа учебныхъ предметовъ. Изъ какихъ бы благородныхъ побужденій и благороднаго негодованія ни возникали эти взгляды и предложенія, они во всякомъ случаѣ безусловно неприемлемы. Нѣмецкій языкъ и нѣмцевъ нужно знать уже для того, чтобы умѣть справляться съ ними. Философія Фихте изучалась въ русскихъ духовныхъ школахъ въ теченіе столѣтія не для того, чтобы ея слѣдовать, а какъ теорія, съ которой нужно считаться и не-

пріемлемость многихъ положеній которой необходимо показать.

Фихте провелъ сто лѣтъ въ могилѣ. Послѣ такого срока обыкновенно всѣмъ выдающимся дѣятелямъ устраиваютъ юбилеи. Фихте не можетъ быть исключень изъ числа такихъ дѣятелей. Нужно вспомнить о немъ. Но независимо отъ хронологической даты, направляющей мысль къ Фихте, печальныя событія послѣднихъ мѣсяцевъ естественно обращаютъ вниманіе занимающихся философіей на нѣмецкихъ идеалистовъ и подсказываютъ вопросъ—не скрывались ли за ихъ возвышенно сантиментальными теоріями волчьи зубы, которые теперь Германія такъ откровенно оскалила передъ всѣмъ міромъ и не выступали ли у этихъ благородныхъ идеалистовъ кое-когда и кое-гдѣ ихъ волчьи клыки среди ихъ умиленно возвышенныхъ воздыханій о блаженной жизни.

Не для Фихте, а для того, чтобы правильно понять и оцѣнить нѣмецкую философію, мы займемся Фихте. Посмертные юбилеи не нужны юбилярамъ, но они должны быть полезны живымъ.

Хронологически Фихте стоитъ непосредственно послѣ Канта. Все равно какъ въ ветхозавѣтной загадкѣ „изъ сильнаго вышло сладкое“ (Суд. XIV, 14), такъ изъ могучаго критицизма Канта вышла слащавая философія Фихте, Шеллинга и Гегеля. Но какъ левъ и медь существовали до Самсона и его загадки, такъ и принципы философіи Канта и Фихте существовали за долго до повѣйшаго времени, и какъ на самомъ дѣлѣ медь вовсе не былъ порожденіемъ льва, такъ и идеалистическая философія не была развитіемъ кантовской, скорѣе она стала на замѣну безнадежныхъ положеній кантовской философіи.

Фихте выходитъ изъ Канта и именно въ области религиозной философіи, но Фихте не походилъ на Канта ни по жизни, ни по настроенію, ни по идеаламъ.

Сначала нужно сказать о жизни Фихте.

Историки любятъ объяснять личность и ея судьбу изъ окружающихъ условій и изъ факторовъ, создающихся необходимостью и дѣйствующихъ по необходимости. Истолковать такимъ образомъ личность и судьбу Фихте нельзя. Если бы у меня спросили, какой главный факторъ вывелъ Фихте на историческую арену и обусловилъ его оеичте? я бы отвѣтилъ:

счастье. Нерѣдко бываетъ, что одно счастливое обстоятельство создаетъ благополучіе, карьеру и даже славу цѣлыхъ семействъ. На перебивавшуюся изо дня въ день и едва не умиравшую съ голоду даровитую семью неожиданно сваливается большое состояніе: дѣти получаютъ воспитаніе, и изъ нихъ выходятъ художники, поэты, ученые. Но при подобныхъ явленіяхъ обыкновенно дѣйствуетъ единичное событіе, которое мы называемъ случаемъ. Въ жизни Фихте мы видимъ иное. Счастливый случай являлся для него всегда въ важную и критическую минуту и это было не разъ и не два раза въ его жизни.

Фихте началъ съ того, чѣмъ кончаетъ у Гейне принцесса съ золотистыми кудрями.

И пасла она въ полѣ день цѣлый гусей,

А подѣ вечеръ домой возвращалась,

И войдя въ ворота, королевская дочь

Постоянно печально смущалась.

Голова лошадиная—знала она—

Подѣ гвоздемъ на воротахъ торчала.

Вѣдь, на этой несчастной лошади къ сюда

На чужбину, бѣчяжка попала.

И шептала въ слезахъ королевская дочь:

„Кто повѣсилъ тебя здѣсь, Фалада?“

А въ отвѣтъ голова лошадиная ей:

„Ты ль пасешь здѣсь гусиное стадо?“

И твердила въ слезахъ королевская дочь:

„О когда бъ это матушка знала“.

А въ отвѣтъ голова лошадиная ей:

„Это сердце бъ ея разорвало“.

Маленькій Фихте былъ гусинымъ пастухомъ, и это нисколько не грозило разрывомъ сердца ни его почтенному батюшкѣ, ни матушкѣ. Фихте родился 19 мая 1762 года. Родиной его была Верхняя Лузація—славянская область среди германскихъ народностей. Первоначально ее населяли лужичане. Отецъ его былъ крестьянинъ, занимавшійся выдѣлкой-тесемокъ. Безъ сомнѣнія, для Фихте, было лучше, что ему прежде всего поручили не тесемки, а гусей. Черезъ гусей Фихте пришелъ въ непосредственное соприкосновеніе съ природою. А благодаря даровитому проповѣднику своей деревни Вагнеру онъ обратился сердцемъ и духомъ къ религіи, ко-

тору ю потомъ никогда не могъ отвергнуть и предъ которой никогда не умѣлъ преклониться.

Подобно маленькому Шиллеру маленькій Фихте увлекался проповѣдничествомъ. И пророческую роль проповѣдника онъ пытался играть всю жизнь. Въ нѣмецкой крови и въ особенностяхъ протестантскаго исповѣданія кроется эта пророческая тенденція. Не даромъ нынѣшній германскій императоръ—представитель и выразитель націи—произнесъ такъ много рѣчей на своемъ вѣку.

Обладая прекрасною памятью и талантомъ актера, Фихте могъ воспроизводить проповѣди Вагнера. Случилось, что мѣстный богатый владѣлецъ баронъ Мильтицъ явился въ деревеньку Фихте, чтобы послушать Вагнера, но опоздалъ къ службѣ. Мильтицу указали на маленькаго Фихте, какъ на человѣка, который можетъ ему воспроизвести проповѣдь. Мильтицъ прослушалъ Фихте и былъ пораженъ талантливостью мальчика. *Онъ рѣшилъ дать ему образованіе.* Вотъ—первый случай, гдѣ мы можемъ видѣть счастливую звѣзду Фихте. Сколько случайностей должно было сплестись вмѣстѣ, чтобы свести барона Мильтица и Юганна Фихте и сдѣлать перваго патрономъ втораго.

Фихте прошелъ среднюю школу, благодаря Мильтицу. Осенью 1780 г. онъ поступилъ на богословскій факультетъ іенскаго университета. Но баронъ Мильтицъ умеръ. Его наследники оказывали Фихте ничтожную помощь. Фихте пришлось бѣдствовать. Семь лѣтъ трепался онъ въ Іенѣ и въ день, когда ему исполнилось 25 лѣтъ—19 мая 1787 г., его уму представлялся лишь одинъ исходъ изъ его ужаснаго положенія—самоубійство. Но здѣсь выступаетъ снова счастливый геній Фихте. Поэтъ Вейсе (Weisse) прислалъ въ этотъ день предложеніе Фихте стать домашнимъ учителемъ въ Цюрихѣ у нѣкоего состоятельнаго господина Отто.

Отъ Цюриха Фихте получилъ очень много. Здѣсь онъ познакомился съ Лафатеромъ—творцомъ теоріи физиогномики, сомнительнымъ поэтомъ и блестящимъ проповѣдникомъ—богословомъ, мечтавшимъ примприть и науку и религію и месмеризмъ и животный магнетизмъ. Лафатеръ познакомилъ Фихте со всѣми талантливыми людьми и выдающимися умами, жившими въ Цюрихѣ или посѣщавшими этотъ городъ. Здѣсь геній счастья далъ Юганну Фихте постояннаго

хранителя въ лицѣ Юанны Ранъ, на который онъ впослѣдствіи женился. Она была племянницей Клопштока и несомнѣнно очень недюжинной натурой. Она была старше Фихте на четыре года и повидимому далеко не блистала красотой, какъ будто въ ней было что-то какъ въ Варварѣ Петровнѣ Ставрогиной лошадиное („Бѣсы“ Достоевскаго). Но какъ, по свидѣтельству Гоголя, казакамъ изъ Диканьки, такъ и нѣмѣцкимъ философамъ, а можетъ быть и всѣмъ нѣмцамъ мало дѣла до красоты. Мадамъ Фихте стала для своего супруга нравственнымъ и центробѣжнымъ регуляторомъ: въ одномъ она его поддерживала, отъ другого—удерживала.

Фихте былъ очень самолюбивъ и чрезвычайно склоненъ къ диктатурѣ. Въ средней школѣ ему пришлось учиться съ дѣтьми высшихъ сословій. Дѣти, какъ и многія женщины, не понимаютъ, какія жестокія раны можно наносить словами. Синякъ отъ кулака—ничего, это пройдетъ и это не считается позоромъ, но совсѣмъ другое представляетъ заявленіе маленькаго дворянчика, что онъ не хочетъ имѣть дѣла съ мужикомъ Фихте, что этотъ мужикъ не умѣетъ себя держать и т. д. Изъ писемъ Фихте къ отцу видно, что онъ страшно боялся быть смѣшнымъ и осмѣяннымъ, тѣ, которые считаютъ Фихте сильной нравственной натурой, очевидно, не считаются съ этими письмами. Нравственно сильный человѣкъ не боится смѣха и насмѣшки, не станетъ скрывать профессіи своего отца, разъ эта профессія честна. Положимъ, въ эту пору Фихте въ сущности былъ ребенкомъ, но не остался ли онъ такимъ ребенкомъ на всю жизнь?

Будучи самолюбивымъ, Фихте хотѣлъ въ своихъ дѣлахъ и предпріятіяхъ быть диктаторомъ. Какъ воспитатель, онъ кажется своими требованіями надоѣлъ семейству Отто, и семья можетъ быть вздохнула свободно лишь тогда, когда Фихте покинулъ Цюрихъ и переѣхалъ въ Лейпцигъ. Здѣсь пришлось жить мечтами о разныхъ грандіозныхъ предпріятіяхъ и частными уроками. Послѣдніе направили Фихте на изученіе Канта, а потомъ и на поѣздку въ Кенигсбергъ. Опять помогъ геній счастья, давши ему возможность проѣхать въ Кенигсбергъ на счетъ графа Платтера и въ то же время считать себя ничѣмъ ему необязаннымъ. Платтеры пригласили Фихте въ Варшаву быть учителемъ ихъ сына, но здѣсь они не сошлись съ Фихте.

Учитель, говорить Гейне, не понравился барыня, а **можетъ** быть и ея горничной.

Идеалистъ Фихте, какъ и пессимистъ Шоненгауэръ, понималъ толкъ въ деньгахъ и неустойкахъ, и Фихте потребовалъ себѣ такую.

Любовь къ контрибуціямъ заложена въ нѣмецкой крови.

Въ Кенигсбергѣ Фихте съумѣлъ понравиться Канту. Здѣсь онъ написалъ свой первый трактатъ—*Versuch der Kritik aller Offenbarung*—опытъ критики всякаго откровенія. Въ 1792 г., благодаря Канту, это сочиненіе было напечатано, и здѣсь фихтевскій геній счастья снова сыгралъ рѣшающую роль. Конецъ своей философской дѣятельности Кантъ посвятилъ проблемамъ религіи, читалъ лекціи о религіи, издавалъ трактаты. Но въ 1792 г. лекціи о религіи Канта уже подпали подъ подозрѣніе, а трактатовъ никакихъ онъ еще не выпускалъ. Появившуюся по недосмотру безъ имени автора *Kritik aller Offenbarung* приняли за кантовскую. Всегда были и будутъ стада рецензентовъ и критиковъ, которые умиляются предъ всякимъ произведеніемъ приписываемымъ признанному генію. У насъ восторгались бездарнѣйшимъ „трупомъ“ Л. Н. Толстого. Такъ было и тогда. Въ новомъ трактатѣ по философіи религіи узнали руку великаго мастера—Канта и превознесли его до небесъ. Кантъ, кажется, ознакомился только съ нѣсколькими страницами этого произведенія. Но это не важно. Имя автора было открыто, и слава Фихте была упрочена.

Фихте получилъ каѳедру философіи въ іенскомъ университетѣ. Фихте по природѣ былъ актеромъ на героическія роли и поэтому онъ долженъ былъ стать блестящимъ лекторомъ. Это для него было тѣмъ легче, что впереди его шла слава сплетенная изъ лучей славы Канта. Но Фихте—диктаторъ и реформаторъ, разумѣется, не могъ ограничиться лекціонными триумфами. Онъ пытается преобразовывать университетъ и преподаваніе. Происходятъ столкновенія и съ профессорами и съ студентами и даже съ правительствомъ. Но въ общемъ все идетъ довольно благополучно до 1798 г., когда происходитъ событіе, положившее конецъ іенской карьерѣ Фихте.

Фихте вмѣстѣ съ Нитгаммеромъ издавалъ философскій журналъ. Августъ Форбергъ (Forberg)—ректоръ въ Зальц-

фельдъ—прислалъ ему статью—*Entwicklung des Begriffes der Religion*—развитіе понятія религіи. Исходя изъ принциповъ Канта Форбертъ сводилъ религію къ этикѣ. Религія, по его взгляду, есть практическая вѣра въ нравственный міропорядокъ, т. е. въ нѣкое Божество, которое управляетъ міромъ по нравственнымъ законамъ. Основаніе для этой вѣры лежитъ не въ опытѣ, хотя бы онъ и показывалъ намъ проявленія нравственнаго міроуправленія, и не въ спекуляціи, хотя бы она давала намъ могучія доказательства его существованія, но въ совѣсти. Когда хорошій человѣкъ желаетъ всеобщаго господства добра и стремится къ этому, онъ чувствуетъ себя обязаннымъ признавать всеобщее значеніе добра. На конечное торжество добра мы можемъ рассчитывать, если мы вѣримъ въ Божество, которое управляетъ міромъ по нравственнымъ законамъ. Эта вѣра есть религія, принимать ее есть наша практическая обязанность. Этому разсужденію Форберга при напечатаніи Фихте, признавая статью частію согласною съ его убѣжденіями, частію—нѣтъ, предпослалъ предисловіе—*Ueber Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*—обоснованіе нашей вѣры въ божественный міропорядокъ.

И Форбертъ и Фихте на мѣсто Бога поставили нравственный міропорядокъ, причемъ у Форберга ясно получалось, что олицетвореніе этого міропорядка въ Богъ есть фикція, у Фихте получалось нѣчто неясное и неопредѣленное. Статья вызвала шумъ. Фихте былъ обвиненъ въ атеизмъ. Но все бы пожалуй сошло благополучно, если бы Фихте не проявилъ неумѣреннаго задора. Въ выпущенныхъ имъ защитительныхъ трактатахъ онъ выступилъ въ сущности обвинителемъ теизма. Личный Богъ оказывается у него злымъ существомъ, поддерживающимъ и увѣковѣчивающимъ чело-вѣческую порчу и униженіе чело-вѣческаго разума. Въ этихъ трактатахъ рѣзко сказалась деспотическая диктаторская натура Фихте. Защитникъ свободы не терпитъ существованія никакихъ иныхъ возрѣній на ряду съ своими. Обычныя религіозныя представленія явно нелѣпы и въ сущности атеистичны и потому должны быть отвергнуты. Съ ними должно быть покончено. Въ этихъ разсужденіяхъ проявляется очень мало уваженія къ чужой свободѣ и къ чужому разуму. Фихте слишкомъ сильно вѣрилъ въ свое тождество

съ истинной. Не даромъ по поводу статьи Фихте *Sonnenklarer Bericht, ein Versuch den Leser zum Verstehen zu zwingen*—Шеллингъ съ своею женою сочинили слѣдующее четверостишіе:

Zweifle an der Sonne Klarheit,
 Zweifle an der Sterne Licht,
 Leser, nur an meiner Wahrheit
 Und an deiner Dummheit nicht!
 — Сомнѣвайся въ свѣтъ солнца,
 Сомнѣвайся въ блескъ звѣздъ,
 Но въ моей, читатель, правдѣ,
 И въ твоей дури—не смѣй 1).

Послѣ длинныхъ перипетій борьбы, въ которой противная сторона явно хотѣла сохранить Фихте въ университетѣ, Фихтѣ подалъ въ отставку, кажется, надѣясь, что въ слѣдъ за нимъ въ отставку подадутъ и другіе профессора. Но этого не случилось. Фихте оставилъ Іену. Думается, что еслибы Фихте поставить на мѣсто его противниковъ, а ихъ на его мѣсто, то этотъ борецъ за свободу поступилъ бы съ ними гораздо круче.

Фихте переселился въ Берлинъ. Онъ жилъ изданіемъ своихъ сочиненій. Дѣлались ему предложенія каедръ. Любопытно, что въ 1804 г. ему предложили изъ Россіи каедру философіи въ Харьковскомъ университетѣ. Но Фихте отлично устроился въ Берлинѣ. Лѣтомъ онъ читалъ лекціи въ Эрлангенскомъ университетѣ, зимою—публичныя лекціи въ Берлинѣ. Чтеніе лекцій для этого человѣка сцены было необходимою. Фихте принялъ горячее участіе въ созданіи Берлинскаго университета и былъ его первымъ выборнымъ ректоромъ.

Освобожденіе Европы отъ ига Наполеона, разумѣется, не могло обойтись безъ участія Фихте. Онъ принялъ участіе въ организаціи національной обороны, самъ уже въ довольно почтенномъ возрастѣ сталъ обучаться военному дѣлу. Жена его посвятила себя уходу за ранеными. Она заразилась тифомъ и ея жизни грозила опасность. Но жизнь побѣдила. Исходъ кризиса былъ благопріятный. Фихте имѣлъ неосторожность поцѣловать свою начавшую выздоравливать

1) Стараясь передать хотя нѣсколько ступъ, и отступаю отъ буквы текста.

супругу и заразился от нея. Трагическій поцѣлуй свелъ Фихте въ могилу. Онъ умеръ 29 (17) января 1814 года. Можетъ быть и здѣсь Фихтевскій геній счастья сыгралъ свою роль: смерть Фихте оказывается окруженной поэтическимъ ореоломъ. На пространствѣ вѣковъ Фихте былъ единственнымъ философомъ заплатившимъ жизнью за поцѣлуй.

Фихте былъ деспотическимъ борцомъ за свободу и эгоистическимъ проповѣдникомъ любви. Это — былъ упрямый, самолюбивый и себялюбивый человѣкъ. Какъ ему пришлось оставить іенскій университетъ, такъ ему пришлось отказаться отъ ректорства въ берлинскомъ въ сущности, потому что онъ не терпѣлъ ни чьихъ мнѣній и рѣшеній кромѣ своихъ собственныхъ. Человѣкъ сцены, онъ и тогда, когда его женѣ грозила смерть, не могъ отказать себѣ въ удовольствіи читать лекціи, дѣйствовать, призывать націю къ военнымъ и моральнымъ побѣдамъ. Думаю, что совмѣстная дѣятельность съ Фихте не рѣдко могла быть тяжелою, а иногда и невозможною.

Но въ людяхъ съ фізіономіей Фихте есть и дорогія черты. У нихъ обыкновенно есть „своя“ честность, они прямолинейны и цѣльны. Если провидѣніе наградитъ ихъ талантомъ, они не используютъ его для оппортунистическихъ цѣлей, они разовьютъ „свое“, поскольку имъ будетъ дано сказать „свое“. Многіе философы, въ томъ числѣ и Кантъ, не развивали своихъ теорій до конца, явно потому что ихъ начинали страшить выводы вытекающіе изъ ихъ положеній. Такіе люди, какъ Фихте, не боятся ничего. Какая бы нелѣпость ни вытекала изъ того, что они признали истиной, они выведутъ ее съ сознаниемъ, что исполняютъ долгъ передъ истиной. Такіе люди могутъ имѣть многихъ почитателей, но рѣдко имѣютъ послѣдователей. На изученіи ихъ и изслѣдованіи ихъ теорій можно научиться многому, но едва ли многому можно научиться у нихъ.

Многіе представляютъ, что Фихте вышелъ изъ Канта. Думается, что Фихте вышелъ изъ отрицанія Канта. Кантъ въ XVIII вѣкѣ исходилъ изъ метафизическихъ теорій XVII столѣтія. Въ XVII столѣтіи Гассеенди своимъ ученіемъ объ атомизмѣ далъ теорію непроницаемости физическаго міра. Лейбницъ своей монадологіей далъ теорію непроницаемости духовнаго міра. Атомъ—непроницаемъ, душа—тоже. Отсюда

слѣдуетъ, что представленія души объ атомѣ обусловливаются познавательною природою души, а не воздѣйствіемъ атома. Такъ какъ наше „я“ вслѣдствіе всеобщей непроницаемости не можетъ ничего схватить (*begreifen*, понять, воять), то слѣдовательно, мы совершенно ничтожны, какъ познающія существа. Но такъ какъ въ сущности мы совершенно свободны отъ внѣшнихъ воздѣйствій, то мы могучи, какъ существа волющія, какъ существа нравственныя. Однако для того, чтобы мы дѣйствовали нравственно, требуется по Канту существованіе внѣшняго міра. Иначе на что бы направлялась наша дѣятельность? ¹⁾ Это—трудный пунктъ философіи Канта. Можетъ быть онъ не есть пунктъ *слабый*, какимъ его обыкновенно считаютъ. Во 1) дуализмъ чувственности и разума можно свести въ Богѣ къ высшему монодуализму, во 2) теорія непроницаемости допускаетъ различныя толкованія и ограниченія, а вмѣстѣ съ этимъ возможно допущеніе и принципа дѣйствія и взаимодействія.

Но во всякомъ случаѣ Фихте призналъ этотъ пунктъ не только слабымъ, а совершенно несостоятельнымъ. Если человѣческій разумъ представляетъ міръ по законамъ своей природы, то причемъ здѣсь какія-то вещи въ себѣ? Потому, если категорія причинности есть только принципъ нашего разсудка, а не выраженіе природы вещей, то какъ можно говорить о воздѣйствіи міра на насъ и о значеніи его для нашей нравственной дѣятельности? Вещи въ себѣ ни на что ненужны, независимый отъ духа міръ не можетъ дѣйствовать на духъ.

Главное сочиненіе Фихте—*Wissenschaftslehre*—Ученіе о наукѣ, въ деталяхъ и подробностяхъ оно имъ разрабатывалось и перерабатывалось, но въ существѣ оно оставалось неизмѣннымъ. Ученіе о наукѣ по идеѣ автора должно было стать обоснованіемъ всѣхъ наукъ. Каждая наука учитъ о какихъ-либо вещахъ, но какія основанія можемъ мы представить въ защиту того, что наши представленія о вещахъ дѣйствительно соотвѣтствуютъ вещамъ? Сущность отвѣта Фихте такова: наши представленія о вещахъ дѣйствительно соотвѣтствуютъ вещамъ, потому что вещи дѣйствительны только въ нашемъ умѣ.

¹⁾ О Кантѣ см. С. Глаголева.—Изъ чтеній о религіи. Стр. 266—283.

Материалистическое представление мірового процесса таково, что мысль есть порождение бытія. Нѣкогда на землѣ не было мыслящихъ и вообще живыхъ существъ. Теперь на землѣ живутъ мыслящіе люди. По Фихте на такъ. Бытіе не можетъ существовать безъ мысли, но мысль можетъ существовать безъ бытія, да и сама мысль уже есть бытіе. Мысль или духъ изначальны. Духъ по своей сущности есть познание и дѣятельность. Такъ какъ духъ былъ изначала, то Фихте, слѣдуя Фаусту, считаетъ себя вправѣ допустить такую вариацию перваго стиха книги Бытія и евангелія Іоанна. — *Im Anfang war die That* — въ началѣ было дѣло, дѣятельность. Принципы и содержаніе познанія духъ извлекаетъ изъ самого себя. Такимъ образомъ духъ все творить.

Первый фактъ, который устанавливаетъ мышленіе, есть существованіе мышленія. Я есмь, говоритъ мышленіе, и я есмь то, что я есмь, т.-е. я есмь я. Такимъ образомъ устанавливается законъ тожества. Но утвержденіе своего „я“ есть вмѣстѣ съ тѣмъ самоограниченіе. Я есть совокупность такихъ-то свойствъ. То, въ чемъ нѣтъ этихъ свойствъ, не есть я или есть не я (*Nichtich*). Такимъ образомъ я, мысля себя, въ тоже время мыслить не-я. Безъ мысли о „не-я“, я не можетъ мыслить само себя. Если мы представимъ, что здѣсь идетъ рѣчь объ абсолютномъ „я“, которое все производитъ, то мы получимъ, что это „я“, пока нѣтъ „не-я“, не можетъ мыслить само себя, слѣдовательно, не можетъ и существовать. Для того, чтобы существовать, познавать и чувствовать себя, я должно создать „не-я“. Иронически комментируя это положеніе Фихте, Шеллингъ представляетъ его такъ: я само создаетъ для себя стѣну, чтобы, стукнувшись объ нее лбомъ, познать и почувствовать само себя. Другое положеніе Фихте, по которому мысль что-либо мысля непременно мыслить и самый свой процессъ мышленія, т.-е. себя и тѣмъ утверждаетъ свое „я“, комментируетъ Гейне такимъ образомъ. Онъ представляетъ обезьяну, которая варитъ въ котелкѣ на очагѣ свой собственный хвостъ, потому что истинное поваренное искусство состоитъ не только въ объективномъ вареніи, но и въ субъективномъ его воспріятіи.

Утвержденіе бытія „не я“ рядомъ съ „я“ есть вмѣстѣ съ тѣмъ утвержденіе закона противорѣчія. Я не есмь не-я. Это есть и взаимоограниченіе. Я ограничивается черезъ „не-я“.

„Не-я“ ограничивается черезъ „я“. Ограниченіе есть опредѣленіе, ибо опредѣленіе есть положеніе предѣла. Я имѣеть такія-то свойства. Это опредѣленіе лишаетъ „я“ признаковъ неопредѣленности и безграничности. Взаимоограниченіе „я“ и „не-я“ даетъ Фихте право установить законъ основанія, по которому видовыя понятія подводятся подъ родовыя, производятся обобщенія и раздѣленія.

Я, не-я и взаимоотношеніе я и не—я, суть три основныя положенія ученія о наукѣ. Изъ нихъ, какъ мы видѣли, Фихте вывелъ три закона мышленія: тождества, противорѣчія и основанія. На нихъ онъ утверждаетъ и три категоріи качества: реальности, отрицанія и ограниченія. Реальность въ сущности принадлежитъ только „я“. Существуетъ въ дѣйствительности только „я“. Такую теорію легко принять за солипсизмъ (*solus ipse sum*—существую только „я“), т.-е. что по ученію Фихте существуетъ только Іоаннъ Готлибъ Фихте. Гейне представляетъ, что нѣкоторыя французскія дамы и поняли дѣло такимъ образомъ. Онѣ спрашивали, а а что *monsieur* Фихте женатъ?—Женатъ.—Значить, онъ отрицаетъ и существованіе *m-me* Фихте, какъ же *m-me* Фихте ему это позволяетъ?

Самому Гейне нѣкоторые склонны приписывать такое пониманіе ученія Фихте. Но очевидно, эти люди не читали Гейне. Вѣсть, что онъ пишетъ. „Фихтевское „я“ не есть „я“ индивидуальное, но „я“ всеобщее, поднявшееся до самосознанія, „я“ цѣлаго міра. Мышленіе Фихте не есть мышленіе одного опредѣленнаго человѣка, называвшагося Іоанномъ Готлибомъ Фихте, это скорѣе мышленіе всеобщее, проявляющееся въ одной личности. Какъ говорятъ: идетъ дождь, гремитъ громъ и проч., такъ и Фихте не долженъ былъ бы говорить: „я думаю“, но „оно думаетъ“,—т.-е. общее міровое мышленіе думаетъ во мнѣ“¹⁾.

Всякое ограниченіе причиняетъ намъ страданіе, потому когда „я“, мысля себя чрезъ противоположеніе „не-я“, полагаетъ это „не-я“, какъ нѣчто его ограничивающее, оно страдаетъ. Но такъ какъ оно само полагаетъ „не-я“, то значить, оно и дѣйствуетъ. Создавая „не-я“, „я“ въ тоже вре-

¹⁾ Гейне, Собраніе сочиненій. Изданіе Маркса. 1904. Т. 3-й. Къ исторіи религіи и философіи въ Германіи. Стр. 89—90.

мя стремится преодолѣть это „не-я“, расширить свои границы. Для этого оно должно смотрѣть на „не-я“, какъ на нѣчто чуждое себѣ, самостоятельное и дѣйствительно существующее. Возможность такъ трактовать „не-я“ Фихте объясняетъ тѣмъ, что „не-я“ создается безсознательно, а потому „я“ относится къ „не-я“, какъ къ чему-то самостоятельному уже сознательно. Я думаю, что Фихте могъ бы защитить свое положеніе въ данномъ случаѣ, не апеллируя рискованнымъ образомъ ни къ сознательному, ни къ безсознательному. Простой примѣръ можетъ выяснитъ это. Положимъ человѣкъ совершенно сознательнымъ путемъ въ своихъ размышленіяхъ пришелъ къ какому-нибудь новому выводу, къ какой-либо новой мысли. Эта мысль есть его созданіе. Однако въ своихъ дальнѣйшихъ изысканіяхъ ея творцу придется считаться съ нею, какъ съ чѣмъ-то внѣшнимъ и самостоятельнымъ. Онъ не будетъ имѣть возможности допустить положеніе, стоящее въ противорѣчій съ этою мыслью. Всѣ его дальнѣйшія построенія должны быть въ гармоніи съ нею. Что вытекаетъ изъ этой мысли, онъ долженъ будетъ принять.

Но по Фихте творческое воображеніе безсознательно проектируетъ міръ внѣ „я“. Такъ или иначе, во всякомъ случаѣ объекты въ дѣйствительности существуютъ лишь въ мысленіи. Они идеальны. Но если они идеальны, то значить идеальны пространство и время, въ которыхъ мы ихъ представляемъ существующими. Здѣсь Фихте, какъ и во многомъ иномъ, противоположенъ Канту. У Канта изъ идеальности пространства и времени слѣдуетъ идеальность объектовъ, у Фихте изъ идеальности объектовъ слѣдуетъ идеальность пространства и времени. Пространство выражаетъ отношенія сосуществованія, время выражаетъ отношенія нашего вниманія къ объектамъ. Мы постоянно переносимъ наше вниманіе съ одного объекта на другой, послѣдовательные акты вниманія создаютъ время. Нетрудно видѣть, что эта теорія пространства и времени представляетъ собою *circulus vitiosus*. Понятія сосуществованія и послѣдовательности предполагаютъ собою раннѣйшее понятіе времени, какъ ихъ обуславливающее. Можетъ показаться, что по крайней мѣрѣ въ этой теоріи изъ времени можно вывести пространство—изъ сосуществованія. На самомъ дѣлѣ нѣтъ и этого. Сосуще-

ствование имѣеть различныя виды и формы. Россія и Германія сосуществуютъ рядомъ, а Россія и Англія нѣтъ. Сосуществованіе можетъ быть близкимъ и далекимъ. Чисто графическимъ, т.-е. пространственнымъ приемомъ мы можемъ изображать сосуществованіе того, что не пространственно: родство идей, сходство и различіе душевныхъ способностей. Если пространство выводитъ изъ времени, то мы и получимъ только одновременность существованія объектовъ насколько не объясняющую намъ, въ какихъ взаимоотношеніяхъ и въ какомъ взаимодействіи находятся эти объекты.

За всѣмъ тѣмъ Фихтевское „я“ создаетъ міръ съ его пространствомъ и временемъ и затѣмъ этотъ міръ порождаетъ въ „я“ ощущенія, воспріятія, представленія, вообще все содержаніе духовной жизни. Однако истиннымъ творцомъ остается „я“. „Не-я“ порождается умственнымъ и волевымъ усиленіемъ „я“.

„Я“ распадается на мышленіе и волю. Но мышленіе существуетъ у насъ лишь для того, чтобы мы могли быть волей. Мышленіе создаетъ міръ, воля должна преодолѣть его. Міръ ограничиваетъ насъ и ставитъ насъ въ зависимость отъ себя, а мы стремимся къ безграничности и свободѣ. Мораль есть ассимптотическое приближеніе къ абсолютной свободѣ. Ассимптотами въ геометріи называются линіи, разстояніе между которыми при ихъ продолженіи можно сдѣлать менѣе всякой данной величины, но каковое разстояніе никогда не можетъ стать нулемъ. „Я“ можетъ сколько угодно приближаться къ абсолютной свободѣ, но никогда не можетъ достигъ ея, потому что достиженіе абсолютной свободы возможно лишь при уничтоженіи „не-я“, но уничтоженіе „не-я“ влечетъ за собою и уничтоженіе „я“. Достиженіе цѣли оказывается самоуничтоженіемъ. Но цѣль отодвинута въ безконечность, и остается дѣятельность не ради цѣли, а ради дѣятельности. Такая дѣятельность и есть нравственная. Дѣятельность во имя чувственныхъ интересовъ не будетъ нравственною. Радикальное зло въ человѣчествѣ есть косность, заключающаяся въ заботѣ о самосохраненіи и благополучіи. Но долгъ человѣка заключается въ томъ, чтобы онъ заботился о самоосвобожденіи и объ освобожденіи другихъ существъ отъ этой косности. Совѣсть человѣка руко-

водить имъ въ исполненіи долга. Мышленіе создаетъ и познаетъ міръ, совѣсть регулируетъ и этимъ дѣломъ созданія и познаниемъ. *Kein Wissen ohne Gewissen.*

Дѣятельность человѣка направляется къ освобожденію человѣка. Но такую дѣятельностію уже предполагается, что человѣкъ свободенъ хотя бы и не безграницно. Система Фихте въ сущности детерминистична. „Не-я“ выходитъ съ необходимостью изъ „я“. Міръ съ необходимостью выходитъ изъ абсолютнаго. Но если міровой процессъ есть процессъ детерминистической, то гдѣ же здѣсь мѣсто свободѣ? Фихте пытается доказать, что все-таки мы свободны. Если „я“ для того, чтобъ достигнуть самосознанія, нужно создать „не-я“, то этимъ не требуется необходимо, чтобы „не-я“ было такимъ или инымъ, свойства „не-я“ и законы необходимости управляющіе этими „не-я“ создаются свободнымъ творчествомъ „я“. Индивидуальныя „я“ суть проявленія „я“ абсолютнаго и поскольку они обращены къ этому абсолютному „я“ они свободны. Свобода человѣка выражается въ способности произвольнаго вниманія. Онъ можетъ обращать свое вниманіе, на что хочетъ. Поскольку человѣкъ связанъ съ чувственнымъ міромъ, онъ подчиненъ законамъ необходимости, но абсолютное „я“ открывается въ чувственномъ мірѣ во множествѣ индивидуальныхъ „я“. Эти „я“ свободны, и взаимодействіе между ними есть взаимодействіе побужденія, а не принужденія. Если бы въ мірѣ не было другихъ свободныхъ „я“ кромѣ моего „я“, то тогда мертвая вселенная дѣйствовала бы на меня съ принудительной силой, и я не могъ бы быть свободнымъ. Но разъ я допускаю существованіе другихъ „я“ дѣйствующихъ на меня побуждающимъ, а не принуждающимъ образомъ, я тѣмъ самымъ утверждаю свою свободу. Чтобы спасти нравственность и свободу, нужно отвергнуть соллипсизмъ. Нужно отвергнуть и индивидуализмъ и на его мѣстѣ поставить коллективизмъ. Свободныя воли должны дѣйствовать согласно. Такъ нравственность по теоріи Фихте оказывается соціальной.

Моя свобода воли возможна лишь при существованіи другихъ свободныхъ волей. Но съ другой стороны существованіе этихъ чужихъ волей требуетъ ограниченія моей свободы. Я долженъ ограничивать свою свободу, чтобы дать возможность проявиться чужой свободѣ. И другія свободныя воли

должны ограничивать себя, чтобы дать возможность проявленія моей свободѣ. Возникаетъ вопросъ о взаимограниченіи и объ утвержденіи свободы. Фихте обсужденіе этого вопроса дѣлаетъ предметомъ философіи права и рѣзко разграничиваетъ право и нравственность. Кантъ хотѣлъ выводить право изъ нравственности, многіе трактуютъ право, какъ мінимумъ нравственности. Фихте разсматриваетъ право, какъ условіе для осуществленія требованій нравственности. Должно быть добровольное взаимное ограниченіе свободы. У каждаго должно быть право плоти, право на свое тѣло, такъ какъ посредствомъ своего тѣла мы осуществляемъ свою волю. Должно быть право собственности. Для воздѣйствія на внѣшніе предметы нужно, чтобы я объявилъ на нихъ право и чтобы это право было признано другими. Война есть выраженіе безправія. Стремленіе Фихте реализовать свои идеи въ жизни повело его къ созданію нѣкоторой государственной теоріи, по которой нельзя сказать, чтобы намъ давался широкій просторъ свободы. Должно быть правительство и долженъ быть надзоръ надъ правительствомъ. Должны быть эфоры, обладающіе только отрицательною властью, обязанность ихъ оцѣнивать дѣянія правительства и въ случаѣ признанія такихъ дѣяній неразумными или преступными призывать правительство на судъ народа. Свой проектъ учрежденія эфоровъ Фихте, конечно, заимствуетъ изъ Спарты, но онъ ограничиваетъ ихъ права и они становятся у него удивительно похожими на китайскихъ цензоровъ, которые были обязаны слѣдить за тѣмъ, чтобы правители не вносили измѣненій въ государственные порядки, чтобы напоминать императорамъ объ ихъ обязанностяхъ и обличать ихъ, если они таковыхъ не исполняютъ ¹⁾. Интересно—зналъ ли Фихте эти китайскіе порядки или самостоятельно придумалъ реорганизацию спартанскаго эфората? Правительство по Фихте должно все регулировать—производство, число ремесленниковъ, купцовъ. Правительство должно обезпечивать каждому досугъ. Въ обществѣ должны существовать возмездіе и исключеніе. Это требованіе экскоммуникацій показываетъ, что на теорію Фихте имѣла вліяніе религіозная система.

Какъ же при содѣйствіи права реализовались и будутъ

¹⁾ С. Глаголева—Религіи Китая. Стр. 7—10.

реализоваться разумъ и нравственность на землѣ? Фихте не оставляетъ этого вопроса безъ отвѣта и даетъ философію исторіи, обнимающую прошедшее и будущее. Пять періодовъ должна пройти исторія человечества. Въ первый періодъ давно пройденный господствовалъ инстинктъ. Человѣкъ не былъ тогда святъ, но онъ былъ невиненъ; онъ дѣйствовалъ разумно, но не по разуму, а по инстинкту. Второй періодъ тоже уже пройденный характеризуется потерей инстинкта. Люди потеряли руководившій ихъ инстинктъ, но еще не приобрѣли разума. Изъ состоянія невинности они перешли въ состояніе грѣховности. Раньше они не знали добра и зла. Ставъ на путь зла, они возвысились въ области пониманія, но понизились морально. Въ этотъ періодъ люди подчинялись внѣшнему авторитету. Третій періодъ Фихте называетъ переходной эпохой. Въ этотъ періодъ жилъ Фихте, въ немъ живемъ и мы. Раньше люди подчинялись авторитету традиціи, авторитету законовъ будто бы продиктованныхъ Божествомъ или богами. Теперь авторитеты поколеблены, но разума, который ясно открылъ бы истину, еще нѣтъ. Это господство разума, господство научнаго знанія (*Vernunftwissenschaft*) будетъ обнимать собою четвертый періодъ. Человѣкъ началъ съ того, что по инстинкту дѣлалъ то, что должно дѣлать. Въ четвертомъ періодѣ инстинктъ исчезнетъ совсѣмъ, но человѣкъ будетъ ясно и твердо представлять, что онъ долженъ дѣлать. Онъ будетъ творить должное по разуму, а не по инстинкту. Однако это не есть еще идеалъ исторіи. Разумъ здѣсь оказывается внѣшнимъ регуляторомъ жизни. Долженъ наступить пятый періодъ, характеризующійся развитіемъ искусства (*Vernunftkunst*). Разумъ воплотится во всемъ, во всѣхъ явленіяхъ жизни. Это будетъ апоэозой историческаго процесса и утвержденіемъ царства Божія на землѣ.

Историческій идеалъ оказывается идеаломъ религіознымъ. Метафизика, мораль, право, исторія, все освѣщается религіозною идеею. Но что же это за религія, во имя которой дѣйствуетъ, учитъ и пророчествуетъ Фихте? Понятно, что это—не религія авторитета или откровенія. Авторитеты пали, хотя человечество изъ намѣченныхъ ему пяти этаповъ проходитъ лишь третій. Очевидно, это—религія разума, религія философская. Таковую Фихте и предлагаетъ человѣче-

ству и ему представляется, что разумъ въ его сочиненіяхъ съ несомнѣнною ясностью выяснилъ истинность предлагаемой имъ религіи. Истина яснѣе, чѣмъ солнце свѣтитъ въ его трактатахъ и является дѣтски понятной. Относительно послѣдняго пункта нужно замѣтить, что втеченіе столѣтій, въ которое изучалась философія Фихте, большинство осталось при особомъ мнѣніи несогласнымъ съ фихтевскимъ, чѣмъ сама собою рѣшалась судьба и перваго пункта.

Первое сочиненіе Фихте *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*—критика всякаго откровенія—является и первымъ его опытомъ по философіи религіи. Во многихъ курсахъ по исторіи философіи различаются Фихте іенскаго и Фихте берлинскаго періода, но критика всякаго откровенія даетъ право предпослать іенскому еще кенигсбергскій періодъ; однако едва ли на самомъ дѣлѣ нужно представлять, что Фихте былъ хамелеономъ, три раза мѣнявшимъ свою религіозно-философскую окраску. Фихте былъ пантеистомъ *par excellence*. Пантеизмъ вообще характеризуется неясностью и неопредѣленностью своихъ положеній, пантеизмъ *par excellence* характеризуется ими въ особенности. Пантеизмъ вообще сближаетъ Бога съ міромъ, но это сближеніе можетъ быть троякимъ. При этомъ сближеніи можно утверждать 1) самостоятельность Бога и относительную самостоятельность міра. Тогда пантеизмъ приближается къ теизму. 2) Можно утверждать, что Богъ въ себѣ есть лишь возможность бытія и что онъ получаетъ дѣйствительное бытіе и реализуется лишь въ мірѣ. Абсолютное „Я“ есть только возможность, конечныя „я“ представляютъ собою дѣйствительность. Такой пантеизмъ приближается къ атеизму. 3) Но возможна третья точка зрѣнія, что только абсолютное, будучи совершеннымъ, имѣетъ дѣйствительную реальность. Конечный міръ имѣетъ лишь иллюзорное существованіе, онъ не имѣетъ бытія, онъ представляетъ собою лишь бваніе, становленіе, міръ не есть *Seyn*, онъ есть *werdende*. Прошедшее міра прошло, будущее, не наступило, онъ реаленъ лишь въ настоящемъ, но настоящее равно нулю. Оказывается, что міръ не имѣетъ дѣйствительнаго существованія. Существуетъ лишь Богъ. Такъ разсуждающій пантеизмъ приходитъ къ акосмизму.

Но не нужно представлять, что на самомъ дѣлѣ имѣются различныя типы теистическаго, атеистическаго и акосмиче-

скаго пантеизма. Какъ только пантеистъ пытается отъ неопредѣленныхъ и туманныхъ положеній перейти къ яснымъ и опредѣленнымъ утвержденіямъ, онъ обыкновенно, смотря по тому, о чемъ учить, то вдвинетъ промысль, то Бога, то міръ. Въ концѣ концовъ пантеисты можетъ быть за немногими исключеніями оказываются самопротиворѣчивыми, а ихъ сочиненія располагаютъ въ хронологическомъ порядкѣ и пытаются представлять, что они переходили отъ одного міросозерцанія къ другому. Нѣтъ; они переходили только отъ одного предмета разсужденія къ другому, а точки зрѣнія ихъ на различные предметы всегда были несовмѣстимы. Таковымъ я считаю и Фихте.

Въ критикѣ всякаго откровенія много словъ взято изъ Канта, но въ концѣ' концовъ только словъ. У Канта несомнѣнно утверждается трансцендентность Бога по отношенію къ міру, у Фихте подсказывается имманентность Бога по отношенію къ міру. Человѣкъ долженъ дѣйствовать нравственно, нравственная дѣятельность по существу отрицаетъ утилитарныя цѣли, но она непремѣнно предполагаетъ самоудовлетвореніе. Между добродѣтелью и счастьемъ должно быть соотвѣтствіе. Нравственный человѣкъ самъ создать соотвѣтствіе между нравственнымъ и физическимъ міромъ не можетъ. Между тѣмъ изъ основоположеній фихтевской философіи слѣдуетъ, что физическій міръ создается нравственною силою. Эта сила, въ которой нравственная необходимость должна соединяться съ абсолютною физическою свободою, есть Богъ. Осуществленіе нравственнаго закона въ Богѣ не встрѣчаетъ себѣ никакихъ препятствій. Только наши благія намѣренія разбиваются о не-идеальную дѣйствительность, поэтому мы несчастны. Но Богъ, осуществленіе намѣреній котораго не встрѣчаетъ препятствій, является святымъ и блаженнымъ. Такъ какъ для Него не существуетъ никакихъ ограниченій, Онъ всемогущъ. Такъ какъ Онъ долженъ установить соотвѣтствіе между святостью и добродѣтелью, Онъ всеправеденъ и всевѣдущъ. Всевѣдѣніе есть необходимое условіе для праведнаго суда, но его еще недостаточно: абсолютно праведный судъ предполагаетъ абсолютную праведность въ Судіи. Но во времени, въ процессѣ установить гармонію между счастьемъ и добродѣтелью нельзя. Это можно совершить только въ вѣчности. Поэтому Богъ долженъ быть

вѣчнымъ и долженъ даровать вѣчность разумно свободнымъ существамъ.

Такое представление Бога не можетъ быть обосновано, какъ геометрическая теорема. Оно не есть фактъ знанія, оно есть предметъ вѣры практическаго разума. Практической Разумъ представляетъ Бога, какъ наивысшее благо и какъ наиблаженнѣйшаго дѣятеля. Богъ Самъ въ Себѣ есть абсолютное блаженство, Богъ въ отношеніи къ тварямъ есть дѣятель, ведущій ихъ къ блаженству.

Всѣ эти представленія Бога составляютъ содержаніе Богословія. Но Богословіе есть только теорія, наука, мертвое знаніе, оно еще не есть религія. Богословіе лишь ведетъ къ религіи. Это положеніе Фихте стоитъ въ противорѣчии со всею исторіею человѣческой мысли. Богословіе всегда шло за религіею, а не предшествовало ей. Богословіе есть наука о религіи. Оно истолковываетъ религію, какъ фактъ, но не создаетъ факта. Фихте представляетъ дѣло иначе.

Богословіе, по Фихте, своими положеніями воздѣйствуетъ на насъ практически. Происходитъ это такъ. Практической разумъ требуетъ отъ насъ исполненія нравственнаго закона. Нравственный законъ долженъ быть осуществляемъ въ чувственномъ мірѣ. Но теоретическій разумъ знаетъ въ чувственномъ мірѣ лишь естественный законъ. Между нравственнымъ и естественнымъ закономъ теоретическій разумъ не можетъ установить никакой связи, и поэтому является непонятнымъ, какимъ образомъ нравственность можетъ осуществляться въ природѣ? Богословское ученіе о Богѣ объясняетъ и даетъ отвѣтъ на этотъ вопросъ. Богъ есть творецъ и нравственнаго и естественнаго закона и Онъ даетъ возможность посредствомъ естественнаго закона осуществлять законъ нравственный. Между теоретическимъ и практическимъ разумомъ такимъ образомъ утверждается согласіе. Богословское ученіе о Богѣ сообщаетъ намъ настроеніе, которымъ опредѣляется наша дѣятельность. Богъ въ Богословіи трактуется, какъ олицетвореніе морали. Въ себѣ мы сознаемъ нравственныя требованія, мы признаемъ себя обязанными исполнять долгъ, но то, что въ насъ является, какъ требованіе, какъ идеаль, какъ нѣчто долженствующее быть осуществленнымъ, то въ Богѣ мы разсматриваемъ, какъ дѣйствительность, какъ сущее, реализованное. Богъ является

передъ нами, какъ реализированный идеаль всѣхъ совершенствъ. Такое представленіе Бога исполняетъ насъ по отношенію къ Нему чувствами благоговѣнія, безусловнаго довѣрія и безконечной благодарности. Получается настроеніе, укрѣпляющее наши силы въ дѣлѣ осуществленія нравственнаго закона. Нравственный законъ является намъ, какъ божественная заповѣдь, Богъ является законодателемъ и возвѣстителемъ закона, и здѣсь Фихте буквально повторяетъ Канта, говоря, что религія, къ которой приводитъ Богословіе, состоитъ въ томъ, что мы наши нравственныя обязанности считаемъ Божественными заповѣдями.

Но обязаны ли мы исполнять какія бы то ни было заповѣди, лишь потому что они божественны? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, представимъ, что мы имѣли бы божественную заповѣдь, противорѣчащую требованіямъ практическаго разума. Исполненіе такой заповѣди, очевидно, было бы противно нашей совѣсти, какъ можетъ быть противно нашей совѣсти и вмѣстѣ съ тѣмъ порою осуществляемо требованіе къ намъ какого-либо имѣющаго надъ нами власть лица. Нашъ практическій разумъ не указываетъ намъ никакого законодателя выше себя и въ тоже время онъ предлагаетъ намъ нравственный законъ, какъ безусловно обязательный для насъ. Волю Божію мы можемъ осуществлять лишь, если она согласна съ велѣніями нашего разума. Никакое послушаніе Богу невозможно безъ послушанія разуму. И во имя божественной заповѣди мы не можемъ отказаться отъ послушанія разуму.

Отсюда слѣдуетъ такой выводъ, что для того, кому для осуществленія нравственнаго закона, ненужна идея Бога, какъ виновника этого закона, тому ненужна и религія. Въ религіи нуждается лишь тотъ, кто безъ мысли о Богѣ, какъ нравственномъ законодателѣ, не можетъ найти въ себѣ достаточно побужденій для того, чтобы преодолѣвать грѣховныя влеченія. Религія у Фихте оказывается костылемъ для нравственно хромыхъ людей.

Религія согласно опредѣленію самого Фихте указываетъ на связь (Religio), конечно на связь человѣка съ Богомъ. Такая связь возможна лишь, если Богъ откроетъ Себя человѣку. Религія предполагаетъ божественное откровеніе. Возможно ли такое откровеніе, возможна ли откровенная рели-

гія? Собственно все разсужденіе Фихте направляется къ тому, чтобы дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, и отчасти отвѣтъ данъ уже въ томъ, что мною изложено выше: возможно ли или невозможно откровеніе, оно нужно не всѣмъ. Установивъ это положеніе, Фихте потомъ разсуждаетъ уже прямо о возможности и потребности откровенія.

Человѣкъ есть существо двойственное, въ немъ соединяются разумъ и чувственность. Ихъ взаимоотношеніе можетъ быть троякимъ. Разумъ можетъ всецѣло возобладать надъ чувственностью, чувствєнныя влеченія будутъ всецѣло подчиняться нравственнымъ требованіямъ. Тогда человѣкъ будетъ совершеннымъ. При настоящемъ положеніи вещей нельзя сказать, чтобы появленіе такого человѣка было невозможно, однако оно мало вѣроятно. За всѣмъ тѣмъ еслибы такой человѣкъ явился, то его религія была бы религіей разума. Онъ при исполненіи нравственныхъ велѣній не думалъ бы о Богѣ, какъ нравственномъ законодателѣ, но онъ питалъ бы къ высшему существу чувства почтенія и благодарности. Другое взаимоотношеніе нравственности и чувственности оказывается у Фихте то, которое ап. Павелъ характеризуетъ словами: „живеть во мнѣ, то есть, въ плоти моей доброе; потому что желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу. Добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю“ (Римл. VII, 18—19). Совѣтъ у человѣка въ этомъ состояніи дѣйствуетъ правильно, но онъ не въ силахъ слѣдовать ея велѣніямъ. И такой человѣкъ съ радостью хватается за всякое средство, которое могло бы укрѣпить его нравственныя силы и помочь ему преодолѣть темныя влеченія. Ему нужно представленіе о Богѣ, какъ нравственномъ законодателѣ. Его религія будетъ естественною религією. Возможенъ третій видъ взаимоотношенія чувственности и мораль. Чувственность можетъ всецѣло возобладать надъ нравственностью, и нравственный законъ потеряетъ всякую силу надъ человѣкомъ. Если какой либо народъ окажется въ такомъ состояніи, то у него не можетъ быть ни религій разума, ни религій естественной, потому что та и другая религія имѣютъ своимъ основаніемъ уваженіе къ нравственному закону, а въ данномъ случаѣ этого основанія нѣтъ. Если вообще у такого народа возможна какая-либо религія, то она можетъ быть

дана ему только отвнѣ, т. е. можетъ быть только откровенной. Откровеніе слѣдовательно требуется тамъ, гдѣ нравственное чувство совершенно умерло.

Откровеніе, которое дѣйствуетъ на внѣшнія чувства и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ цѣлью возбудить чувство нравственное и подвинуть человѣка къ исполненію нравственнаго закона, можетъ исходить только отъ Бога, который есть творецъ и нравственнаго и физическихъ законовъ. Откровеніе состоитъ въ томъ, что Богъ въ особыхъ событіяхъ физическаго міра являетъ себя нравственнымъ законодателемъ. Такъ какъ Богъ, какъ міроправитель, промышляетъ о томъ, чтобы споспѣшествовать нравственному усовершенію разумныхъ существъ всѣми нравственно допустимыми средствами, то можно допустить, что въ качествѣ такого средства Богъ употребитъ и откровеніе, если оно вообще возможно. Богъ можетъ производить необычныя дѣйствія, которыя сначала представляются сверхъестественными, а потомъ при развитіи наукъ окажутся естественными. Такими проявленіями своего могущества Богъ можетъ содѣйствовать осуществленію нравственнаго закона. Бьющее на чувство, внѣшнее проявленіе могущества прежде всего ведетъ къ тому, чтобы признать божественное происхожденіе откровенія, божественное содержаніе его можетъ быть признано лишь позже по установленіи согласія его съ нравственнымъ закономъ. То обстоятельство, что въ откровеніи Богъ ниспускается до чувственности, должно вести къ вреднымъ послѣдствіямъ. Въ представленіе Бога вносятся антропоморфизмы, въ представленіе безсмертія чувственные образы, то и другое создаетъ ложныя историческія религіи.

Но вообще можно принять, что откровеніе возможно. Спрашивается, какъ можно доказать, что то, что мы сочли за откровеніе, есть дѣйствительно откровеніе? По Фихте этого нельзя доказать ни а priori, ни а posteriori. Нельзя а priori установить, что Богъ въ тѣхъ или другихъ опредѣленныхъ случаяхъ необходимо долженъ являть Себя. Нельзя и а posteriori изъ того обстоятельства, что какого-либо событія мы не умѣемъ объяснить и что это событіе имѣетъ нравственное значеніе, выводить, что это событіе есть актъ непосредственнаго божескаго воздѣйствія.

Если съ одной стороны нельзя доказать Божественнаго и

откровеннаго происхожденія того или иного явленія, то съ другой, во имя отсутствія въ предполагаемомъ откровеніи того или иного признака должно всегда отвергать его откровенный характеръ. Откровеніе должно удовлетворять многимъ условіямъ. По своему содержанію оно должно быть необходимо согласно съ требованіями и постулатами практическаго разума. Всеобщій нравственный законъ, указанія способовъ приложенія его къ отдѣльнымъ случаямъ, Богъ, свобода, безсмертіе, вотъ, что только можетъ быть содержаніемъ откровенія. По формѣ откровеніе должно характеризоваться слѣдующими признаками. По категоріи качества откровеніе, какъ предполагающее Божественную причинность, не можетъ пользоваться никакимъ безнравственнымъ средствомъ; по категоріи количества откровеніе должно быть обращено лишь къ тѣмъ людямъ, для которыхъ оно необходимо вслѣдствіе ихъ глубокаго нравственнаго паденія. По категоріи отношенія откровеніе не должно имѣть никакой другой цѣли кромѣ лишь того, чтобы споспѣшествовать чистой нравственности.

Способъ возвѣщенія откровенія долженъ соотвѣтствовать его цѣли. Хотя откровенію приходится ниспускаться до чувственности тѣхъ, которымъ оно возвѣщается, оно не должно приписывать Богу свойства несогласныя съ нравственнымъ закономъ, не должно допускать, чтобы чувственныя представленія Бога разсматривались, какъ объективная истина.

Но если явленіе и удовлетворяетъ всѣмъ этимъ условіямъ, отсюда еще не слѣдуетъ, что оно дѣйствительно есть Божественное откровеніе. Этого нельзя ни утвердить, ни отвергнуть.

Все это разсужденіе во многихъ мѣстахъ даже до буквы совпадаетъ съ тѣмъ, что писалъ о религіи Кантъ. Но за всѣмъ тѣмъ здѣсь сходство вербальное, а не по существу. Здѣсь видны косматыя руки суроваго Исава, но голосъ... голосъ Іакова. Кантъ—раціоналистъ, Фихте—мистикъ. Кантъ признаетъ бытіе Божіе, но отрицая религію, какъ интимнѣйшую связь челоуѣка съ Богомъ, является по существу безбожникомъ; Фихте отрицаетъ Бога, какъ трансцендентную личность, и въ тоже время утверждаетъ, что Богъ—въ немъ и онъ—въ Богѣ.

Профессорская дѣятельность Фихте дѣлится на два пе-

ріода—на Іенскій и Берлинскій. Обстоятельства сложились такъ, что въ іенскихъ работахъ пантеизмъ Фихте выступилъ сторонами, приближающими его къ атеизму—къ отрицанію Бога, а въ берлинскихъ работахъ бытіе міра было отодвинуто на задній планъ. Въмѣсто атеизма здѣсь выступаетъ акосмизмъ—отрицаніе міра.

Въ Іенѣ свои религіозно-философскія воззрѣнія Фихте принужденъ былъ высказывать въ связи съ форберговскою исторіею и вызваннымъ ею шумомъ. Сущность высказаннаго Фихте сводилась къ слѣдующему.

„Я“ въ себѣ, какъ чистое, безконечно и чуждо противоположностей, въ дѣйствительности, какъ эмпирическое, оно всегда, конечно, и смѣшивается въ противоположностяхъ. Я есть не то, чѣмъ оно должно быть. Я требуетъ уничтоженія своей конечности и можетъ требовать его только отъ собственной дѣятельности въ нравственной области. Поэтому задача нравственнаго процесса состоитъ въ томъ, чтобы конечное (эмпирическое) я соединилось съ (чистымъ) безконечнымъ я посредствомъ уничтоженія ограничивающаго его не—я. По самой своей природѣ этотъ процессъ долженъ быть безконечнымъ; уничтоженіе „не—я“ всегда можетъ быть только относительнымъ, такъ какъ въ тотъ моментъ, когда процессъ бы закончился, опредѣленность и дѣйствительность „я и дѣйствительность вообще исчезла бы, потому что чистое „я“ есть возможность, а не дѣйствительность. Освобожденіе „я“ отъ своей границы, отъ „не—я“ или стремленіе къ безконечной свободѣ и представляетъ собою нравственное назначеніе человѣка и есть то сверхчувственное, что не можетъ быть далѣе объясняемо и что является предметомъ вѣры. Вѣра въ это нравственное назначеніе заключаетъ въ себѣ вѣру въ возможность этого назначенія въ мірѣ нравственномъ. т. е. вѣру въ нравственный міропорядокъ. Послѣднее есть только анализъ перваго. Поэтому нравственный міропорядокъ есть то божественное, что мы принимаемъ, и вѣра въ него есть единая истинная вѣра, она осуществляется чрезъ дѣланіе праваго: всегда радостно и простодушнo исполнять то, что повелѣваетъ долгъ. Чрезъ это Божественное становится живымъ и дѣйствительнымъ. Эта вѣра въ нравственный міропорядокъ есть полная и совершенная вѣра, этотъ живой и дѣйствующій нравственный по-

рядокъ есть Самъ Богъ, мы не нуждаемся въ иномъ Богѣ и не можемъ представлять и понимать другого. Для разума не имѣется никакихъ основаній подниматься надъ этимъ нравственнымъ міропорядкомъ и посредствомъ умозаключеній приходиться къ предположенію особаго Бытія, какъ его причины. Такой порядокъ, который могъ быть и не быть; могъ быть такъ, какъ онъ есть, и иначе, представляетъ собою случайность, такъ что его существованіе и свойства нужно объяснять изъ нѣкотораго иного основанія и вѣру въ него нужно узаконивать во имя отношенія къ нему этого основанія. Такимъ основаніемъ является трансцендентный Богъ. Фихте не видитъ нужды въ такомъ Богѣ. У него падаетъ то основаніе, изъ котораго Кантъ выводилъ бытіе Божіе. Кантъ видѣлъ нужду въ Богѣ для внѣшняго синтеза разума и чувственности, нравственныхъ и физическихъ законовъ, этихъ равноположительныхъ и равно первоначальныхъ реальностей, которыя, будучи чужды одно другому, могутъ связываться только внѣшнимъ образомъ.

У Фихте высочайшее благо и цѣль нравственнаго процесса заключается не въ установленіи гармоніи разума и чувственности, но въ освобожденіи разума (я) отъ чувственности (не-я), и такъ какъ эта послѣдняя есть граница, полагаемая для себя самимъ „я“, то „я“, стремясь освободиться отъ этой границы, не нуждается ни въ какомъ внѣшнемъ содѣйствіи. Дѣйствующей причиной вызывающей къ бытію высочайшее благо и безконечную свободу является то чистое „я“, которое образуетъ душу нравственной жизни въ мірѣ и является дѣятелемъ во всѣхъ нравственныхъ дѣйствіяхъ отдѣльныхъ эмпирическихъ „я“. Это я есть „тотъ живой и дѣйствующій нравственный порядокъ, который есть Самъ Богъ и единственный Богъ“. Отсюда понятно, что говорить Фихте о нравственномъ міропорядкѣ, что онъ не есть какое-либо мертвое бытіе, но есть дѣйствующая жизнь, не *ordo ordinatus*, но *ordo ordinans*. Но ненужно забывать, что это чистое бытіе никогда не становится дѣйствительнымъ ни въ отдѣльныхъ эмпирическихъ „я“, ни въ ихъ нравственной дѣятельности. Его нельзя мыслить какъ причину нравственнаго процесса, такъ какъ это значило бы искать основанія для нравственнаго міропорядка въ особомъ бытіи, которое признано ненужнымъ, нельзя мыслить его и дѣй-

ствительнымъ результатомъ этого процесса, такъ какъ этотъ процессъ никогда не приходитъ ни къ какому результату; слѣдовательно, этотъ осуществляемый идеаль или нравственный міропорядокъ не есть не только *ordo ordinatus* или *ordo ordinans*, но не есть и *ordo ordinandus*. Такъ будучи чистымъ „я“, абсолютное въ дѣйствительности можетъ являться только въ отдѣльныхъ эмпирическихъ „я“. И Фихте въ связи съ этими положеніями учить слѣдующее: „я самъ съ моею необходимою цѣлью, съ моею свободою и ея опредѣленіями есмь положительное и категорическое абсолютное, за которое я не могу идти далѣе“.

Неудивительно, что подобныя разсужденія могли дать поводъ для обвиненія Фихте въ атеизмъ. Какой то анонимный авторъ выпустилъ брошюру *Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den fichteschen und forbergchen Atheismus*—письмо отца къ своему сыну о фихтевскомъ и фербергскомъ атеизмѣ. На эту брошюру нападали и нападаютъ черезъ чуръ сурово, усматривая въ ней доносъ и клевету. Очень можетъ быть, что она продиктована не любовью къ истинѣ, а чѣмъ либо инымъ, анонимный характеръ брошюры безспорно набрасываетъ на нее тѣнь. Однако, если за людьми признаютъ право бороться съ вѣрованіями, то почему же негодуютъ, когда они начинаютъ бороться съ невѣріемъ или съ тѣмъ, что имъ кажется невѣріемъ? Въ данномъ случаѣ обвиненіе и основанія обвиненія—статьи Форберга и Фихте—были на лицо; слѣдовательно обвиненіе удобно могло быть провѣрено. Затѣмъ *Schreiben*, какъ выпадъ изъ за угла, не принесло само по себѣ никакого вреда Фихте, скорѣе, наоборотъ, оно привлекло къ нему симпатіи, какъ къ жертвѣ анонимнаго доноса. Фихте погубилъ самъ Фихте. Гете осудилъ Фихте не за убѣжденія, а за то, что онъ вздумалъ высказывать ихъ печатно. По мнѣнію Гете предметы, о которыхъ трактовалъ Фихте, являются таковыми, о которыхъ удобнѣе хранить молчаніе.

Религіозная вѣра Фихте сводилась къ вѣрѣ въ силу добра и въ то, что доброе дѣланіе само въ себѣ заключаетъ свою награду. Фихте не ограничивался тѣмъ, что онъ въ этомъ призналъ существо религіи, но онъ подвергъ критикѣ понятіе Бога, какъ трансцендентной личности. Нельзя сказать, чтобы соображенія его по данному вопросу отличались глу-

биною. Личность и совнаніе предполагаютъ собою конечность и ограниченность, вотъ—сущность аргументаціи Фихте. Отсюда, разумѣется, открывается выходъ не въ одну только сторону атеизма. Здѣсь возможна рѣчь о сверхсознаніи, сверхмысленіи, сверхличности. Только Фихте повелѣть рѣчь не объ этомъ, а о другомъ, онъ не развивалъ своихъ взглядовъ, онъ критиковалъ взгляды своихъ противниковъ. Онъ выпустилъ въ свѣтъ небольшой трактатъ *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, eine Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt.*—„Воззваніе къ публикѣ по поводу обвиненій въ атеизмъ; просятъ прочитать сочиненіе прежде, чѣмъ его конфискують“. Фихте любилъ такіа эффектные обращенія. Обличая своихъ противниковъ, онъ писалъ: „вашъ Богъ есть податель всякихъ утѣхъ, причина счастья и страданія всѣхъ конечныхъ существъ. Въ этомъ Его основная черта. Но кто ищетъ утѣхъ, тотъ человекъ плотяный, неимѣющій религіи и неспособный къ религіи. Похоть или пожеланіе убиваютъ въ насъ религіозную настроенность въ самомъ ея зародышѣ. Богъ, служащій удовлетворенію похотей, есть существо внушающее къ Себѣ отрицательное отношеніе, есть существо злое, потому что онъ унижаетъ человѣческой разумъ и является причиною человѣческой гибели“. По Фихте этотъ богъ есть „князь міра сего“, которого давно обличила истина. Это—не Богъ, а идолъ. Почитающіе его дѣйствительно являются атеистами. Мое нежеланіе, говорить Фихте, поставить этого идола на мѣсто истиннаго Бога, они называютъ атеизмомъ. Фихте не хочетъ замѣтить, что чувственно-религіозныя воззрѣнія массъ, будучи заблужденіями, представляютъ однако несущественный придатокъ къ возвышеннымъ религіознымъ представленіямъ. Онъ обрушивается на первыхъ такъ, что получается впечатлѣніе, что онъ идетъ и противъ послѣднихъ. Въ трактатѣ—*Ruckerinnerungen, Antworten und Fragen*—воспоминанія о прошломъ, отвѣты и вопросы—Фихте различаетъ религію, философію религіи и Богословіе. Философія религіи у него оказывается чѣмъ то вродѣ критики Богословія, Богословіе—безплоднымъ произведеніемъ праздныхъ умовъ, а религія есть дѣло и жизнь.

Размышленіе надъ этими статьями Фихте приводитъ къ тому, что его нужно было обвинять не въ атеизмъ, а въ без-

толковости. Въ его разсужденіяхъ много несообразностей. Эти несообразности объясняются съ одной стороны полемиическимъ задоромъ, съ другой—пантеистическимъ духомъ системы. Фихте различаетъ Богословіе и философію религіи, но на самомъ дѣлѣ Богословіе есть только частный видъ философіи религіи. Противопологать Богословіе философіи религіи нельзя, какъ нельзя, противопологать понятіе „негръ“ понятію „человѣкъ“. Философія религіи можетъ быть и атеистическою и теистическою, и протестантскою, и католическою, и православною. Каждая религіозно-философская или—что тоже—богословская система полемизируетъ съ другими, какъ каждое міросозерцаніе отрицаетъ другія міросозерцанія. Напрасно думаютъ найти различіе между Богословіемъ и философіей религіи въ томъ, что первая принимаетъ откровеніе, вторая руководится только разумомъ. Нѣтъ; протестантское Богословіе въ лицѣ многихъ богослововъ устранило откровеніе; съ другой стороны философія можетъ создать гипотезу откровенія и потомъ принять откровеніе, какъ фактъ. Такъ это было у неоплатониковъ; такъ это было у суфитовъ, и Гицель трактовалъ объ экстазѣ, какъ прямою и вѣрнѣйшею способъ Богопознанія.

Но какъ ни смотрѣть на философію религіи и Богословіе, во всякомъ случаѣ и философія и Богословіе должны дать отвѣтъ на вопросъ, что они понимаютъ подъ религіею. Фихте много и во многихъ произведеніяхъ говорить о томъ, что такое религія, но было бы бесполезнымъ трудомъ пытаться выжать изъ всѣхъ этихъ рѣчей что-нибудь удобопонятное. Гораздо легче извлечь солнечные лучи изъ соленаго огурца. Наконецъ на основаніи трактатовъ Фихте нельзя составить, представленія о христіанскомъ Богословіи. Онъ изображаетъ его не только въ каррикатурномъ и кощунственномъ, но и въ завѣдомо ложномъ видѣ.

Если бы дѣятельность Фихте ограничилась іенскимъ періодомъ, онъ тѣмъ не менѣе съ своимъ ученіемъ о наукѣ занялъ бы видное мѣсто въ исторіи философіи, но о немъ нечего было бы говорить, какъ о философѣ религіи. Въ этой области имѣютъ значеніе трактаты написанные имъ послѣ іенской профессуры. Важныя работы по философіи религіи Фихте далъ въ берлинскій періодъ своей дѣятельности.

Когда у Фихте явились досугъ и спокойствіе, онъ уви-

дѣль, что его свободное „я“ съ его нравственнымъ самоопредѣленіемъ виситъ на воздухѣ; нужно было на чемъ-либо утвердить это „я“. найти для него высшую причину и для его дѣятельности высшее основаніе. Первоверховное начало для „я“ эмпирическаго Фихте, конечно, долженъ былъ искать въ своемъ чистомъ „я“. Ему нужно было поднять это „я“ надъ противоположностями бытія, признать въ немъ перво-реальность и причину всякаго бытія и своей собственной самости и этимъ побѣдить односторонній субъективизмъ и найти потеряннаго Бога. Идеализмъ Фихте, разсматривающій все бытіе, какъ субъективную границу полагаемую чистымъ „я“ для самого себя, долженъ отказываться въ реальности эмпирическимъ „я“, а затѣмъ и своему собственному „я“ и это „я“ нужно отправить въ царство тѣней, въ міръ призраковъ. Личное „я“ должно быть низвергнуто въ область небытія, и реальность должна отступитъ во всеобщее. „Такъ субъективный идеализмъ, когда онъ поднимается до высочайшихъ вершинъ, разламывается у себя подъ собственными ногами лѣстницу и низвергается головою въ лоно абсолютной субстанціи“ (отзывъ о Фихте Пфлейдерера).

Обратившись отъ непосредственно данныхъ эмпирическихъ „я“ къ перво-реальности, Фихте не остановился на чистомъ „я“ или абсолютныхъ знаніи и волѣ, но самое чистое „я“ онъ сталъ разсматривать, какъ рефлексію, какъ образъ явленій единаго высшаго начала. Чистому „я“ Фихте противопоставилъ гиперабсолютъ, какъ высшую реальность. У него получилось три типа бытія. 1. *Гиперабсолютъ* Божественное существо въ себѣ, простая возможность всякаго бытія. Оно заключено само въ себѣ и остается въ сторонѣ отъ противоположностей міра. 2. *Абсолютное* въ своихъ обнаруженіяхъ и проявленіяхъ, какъ „я“, какъ абсолютныя знаніе и волѣ, какъ единство міровой жизни, которое расходится въ противоположностяхъ и въ нихъ всегда остается тождественнымъ само съ собою. 3. Явленія этого открывающагося абсолюта. *чувственный міръ*. Гиперабсолютъ не можетъ быть отождествляемъ съ личнымъ, самосознающимъ Богомъ, абсолютное знаніе тоже является дѣйствительнымъ знаніемъ лишь въ отдѣльныхъ индивидуумахъ, но за всѣмъ тѣмъ отдѣльные индивидуумы представляютъ собою лишь несущественное проявленіе абсолютнаго. Поверхность океана каждую минуту

мѣняетъ свою форму, и въ опредѣленныхъ формахъ океанъ не существуетъ, однако океанъ есть нѣчто пребывающее, имѣющее сравнительно дѣйствительную реальность, а волны, поднимающіяся на его поверхности, суть нѣчто, имѣющее лишь мнимое бытіе. Оказывается, у Фихте Богъ—все и конечный субъектъ—ничто. Величайшею безнравственностью у Фихте является то, что конечный субъектъ самого себя разсматриваетъ, какъ принципъ. Напротивъ, нравственнымъ будетъ, если онъ станетъ считать себя тѣмъ, что онъ и есть на самомъ дѣлѣ—образомъ Божественнаго принципа, его проявленіемъ вовнѣ. Вѣра въ собственную нравственную силу есть не только доказательство того, что образъ Божій еще не проявился въ человѣкѣ, но прямо представляетъ собою величайшее препятствіе этому проявленію, является сопротивленіемъ Божественной жизни. Свобода вовсе не форма, въ которой является абсолютная воля въ сознаніи, добродѣтель—не непосредственное проявленіе Божественнаго генія. Сущность религіи заключается не въ нравственности, напротивъ то, что моралистъ называетъ долгомъ, вытекающимъ изъ слѣпого послушанія безъ знанія того, что онъ есть самъ въ себѣ и чего онъ хочетъ, то для религіи есть жизненный элементъ. Для вѣрующаго повелѣвающее *debet* является слишкомъ поздно; прежде чѣмъ оно прикажетъ, онъ уже желаетъ того, что оно намѣрено приказать и не можетъ желать иного. Какъ передъ нравственностью исчезаетъ внѣшняя заповѣдь буквы, такъ предъ религіозностью исчезаетъ окончательно внутренняя заповѣдь, религіозная вѣра есть громкая любовь и блаженство. Въ этомъ разсужденіи Фихте религія сопоставляется съ высшею нравственностью, съ гениальною добродѣтью, въ другихъ своихъ разсужденіяхъ Фихте сближаетъ ее съ высшимъ спекулятивнымъ знаніемъ. Религія, говоритъ онъ, не есть что-либо практическое и служить не къ тому, чтобы устроить жизнь, этого вполне достигаетъ чистая нравственность, и только испорченное общество можетъ трактовать религію, какъ побужденіе къ дѣятельности. Религія, напротивъ, есть просто знаніе, она дѣлаетъ человѣка понятнымъ себѣ самому, отвѣчаетъ на высшіе вопросы, которые только можно поднимать, устанавливаетъ полнѣйшее единство съ самимъ собою и даетъ совершенную святость въ разсудкѣ.

Эти положенія Фихте развилъ въ особомъ трактатѣ *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*—основныя черты настоящаго столѣтїя 1806 (Берлинскія лекціи, читанныя въ 1804—1805 г.г.). Въ томъ же 1806 году онъ издалъ *Anweisung zum seligen Leben*—Руководство къ блаженной жизни. Здѣсь Фихте устанавливаетъ, что существуетъ пять различныхъ міровоззрѣній послѣдовательно по своему достоинству возвышающихся одно надъ другимъ. 1) *Чувственное*, которое теоретически и практически считаетъ чувственный міръ единственною реальностью. 2) *Кантовско-историческое*, провозглашающее міровымъ принципомъ устрояющей правовой законъ. Второе слово, которымъ обозначено это міровоззрѣніе, конечно, мало говоритъ умамъ. Фихте на равную доску съ Кантомъ, поставилъ мало извѣстнаго и нисколько не выдающагося мыслителя Шторра. Этой чести Gottlob Christian Storr (1746—1805) удостоился за то что написалъ *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre* (Tübingen. 1794). 3) *Міровоззрѣніе истинной, высшей нравственности*, которая законъ для духовнаго міра считаетъ высшею и абсолютною реальностью, не просто только отрицательнымъ правовымъ закономъ, управляющимъ настоящимъ, приводящимъ столкновение свободныхъ силъ къ равновѣсію, но положительнымъ и вводящимъ новое закономъ, именно вводящимъ святое, доброе и прекрасное, который желаетъ осуществить самъ себя въ человѣкѣ и чрезъ это сдѣлать его отображеніемъ Божественнаго существа. Только благодаря этой высшей нравственности всякое благо и все достойное вниманія, чѣмъ мы владѣемъ—религія, наука, культура явились въ мірѣ, предчувствовали ее Платонъ, коснулся ея Якоби. 4) *Религиозное міровоззрѣніе*: непосредственное явленіе внутренняго существа Божія въ насъ. Это есть Самъ Богъ, который живетъ за всѣми образами мірового бытія, мы не видимъ его, но видимъ лишь то, что его покрываетъ. Мы видимъ его, какъ траву, камень, животное, далѣе какъ естественный и нравственный законъ, но все это — всегда не онъ. Всегда форма скрываетъ отъ насъ его существо. Но когда достигаютъ существа религіи, всѣ покрывала исчезаютъ. Міръ отступаетъ передъ тобою съ его мертвымъ принципомъ, и само Божество является къ тебѣ въ его первой изначальной формѣ, какъ жизнь, какъ твоя собственная жизнь, ко-

торую ты долженъ и будешь жить. Въ томъ, что дѣлаеть святой человекъ, чѣмъ онъ живетъ и что любитъ, является Богъ не въ тѣни или покрытый какимъ-либо покровомъ, но въ своей собственной непосредственной и могучей жизни. И на вопросъ, на который не даетъ отвѣта пустое прикровенное понятіе о Богѣ, что есть Богъ? отвѣчаютъ: Онъ есть то, что дѣлаеть одушевленный и созданный имъ человекъ. Но хотя религія и заключаетъ въ себѣ воззрѣніе, что все многообразіе основано на одномъ и приводитъ къ единому, однако мысль объ этомъ единствѣ оказывается непосредственною вѣрою, а непосредствованнымъ знаніемъ. Поэтому 5) высшимъ міровоззрѣніемъ является *знаніе* объясняющее то, что для религіи есть лишь абсолютный фактъ. Вѣра на этой ступени становится видѣніемъ.

Комментаторы религіозной философіи Фихте и прежде всего Пфлейдереръ въ своей *Religionsphilosophie* (по русски его повторяеть о. Буткевичъ въ книгѣ „Религія, ея сущность и происхожденіе. Т. 1“) изъ этой пятиричной схемы выводятъ, что Фихте ставитъ религію выше нравственности и ниже знанія. Ихъ, очевидно, соблазняетъ четвертая цифра, подъ которою главнымъ образомъ говорится о религіи. Однако, не мѣшало бы замѣтить, что и подъ третьей цифрой говорится о религіи, а содержаніе пятой кончается перефразировкою словъ апостола: „мы ходимъ вѣрою, а не видѣніемъ“ (2 Кор. 5. 7). Повидимому ясно, что Фихте говорить не объ упраздненіи религіи и замѣнѣ ея знаніемъ, а о замѣнѣ въ религіи вѣры знаніемъ или даже видѣніемъ. На высшей ступени вѣра и должна будетъ уступить мѣсто знанію или непосредственному созерцанію. Ап. Павелъ писалъ коринтянамъ: „если Христосъ не воскресъ, то и проповѣдь наша тщетна. тщетна и вѣра ваша“ (1 Коринѣ. 15, 14). Для коринтянъ воскресеніе Христа было предметомъ вѣры, для Павла оно было предметомъ знанія, потому что воскресшій Христосъ явился ему. Самъ Ап. Павелъ стоялъ на высшей религіозной ступени, чѣмъ коринтяне, онъ почти достигъ идеала. Между нимъ и Христомъ стояла еще его плоть, но и это средостѣніе иногда какъ бы исчезало, о чемъ мы узнаемъ изъ 12 главы 2 посланія къ Коринтянамъ (2—4).

Если іенскаго Фихте обвиняли въ атеизмѣ, то берлинскаго обвиняють въ акосмизмѣ. Блаженная жизнь у Фихте,

говорять, состоитъ не въ самоутвержденіи человѣка съ сохраненіемъ полной свободы въ общеніи съ Богомъ, но обуславливается отрицаніемъ своего „я“ чрезъ погруженіе въ жизнь Бога. Свобода по Фихте есть психологическая форма сознанія подчиненнаго порядка внутри чувственнаго и кантовски формальнаго міровоззрѣнія. Бытіе, которое требуетъ для себя „я“ на этой ступени и дѣйствительно имѣетъ его, есть одностороннее и недостаточное обнаруженіе Божественнаго существа, собственно отрицаніе бытія. Но какъ скоро, вступивъ на высшую ступень нравственности, вѣра отрѣшается отъ формальной самостоятельности собственнаго бытія, погружается бывшее „я“ въ чистое Божественное существо и нельзя строго сказать, что аффектъ, любовь и воля этого существа суть его, потому что вообще нѣтъ болѣе двухъ, но только одно, не двѣ воли, но только одна и таже воля, все во всемъ. Пока человѣкъ желаетъ быть чѣмъ-либо, онъ еще не идетъ къ Богу, потому что никакой человѣкъ не можетъ стать Богомъ, но какъ скоро человѣкъ станетъ отрицать себя совершенно, осягается одинъ Богъ и все во всемъ. Человѣкъ не можетъ произвести Бога, но онъ можетъ уничтожить самого себя, какъ его отрицаніе, и тогда онъ исчезаетъ въ Богѣ. Вслѣдъ за Спинозою Фихте описываетъ любовь Бога и къ Богу, какъ соединеніе Бога и человѣка, что Сущее содержитъ само себя въ бытіи, которое есть любовь Божія къ себѣ и наша любовь къ нему есть по истинѣ только его собственная любовь къ себѣ въ формѣ чувствованія, такъ какъ мы его не можемъ любить, но только онъ можетъ любить себя въ насъ. Эта любовь, дѣлающая насъ увѣренными въ Богѣ, поднимается надъ всѣми сомнѣніями рефлексіи, потому что она утверждается непосредственно на себѣ самой. Но Фихте дополняетъ эти спинозовскія сентенціи. Онъ описываетъ Божественную любовь, какъ любовь измѣняющую обонхъ—Бога и человѣка—на два и соединяющую ихъ во одно.

Кто хочетъ въ предыдущихъ словахъ Фихте видѣть отрицаніе конечнаго міра, отрицаніе нашей реальности, тотъ прежде всего долженъ подумать о томъ, что эти разсужденія Фихте находятся въ книгѣ озаглавленной „Руководство къ блаженной жизни“. Неужели авторъ подъ блаженной жизнью могъ разумѣть отрицаніе жизни? Мало этого. Въ

руководствѣ часто повторяется, что конечные духи, какъ формы явленій, на которыя распалось абсолютное бытіе, имѣютъ вѣчную индивидуальную продолжаемость, такъ какъ чрезъ исчезновеніе того, что однажды установлено тѣмъ первоактомъ, Божественная жизнь сама должна измѣниться. Изъ неизмѣняемости Божества Фихте выводитъ безсмертіе нашей души. Онъ настаиваетъ на индивидуальномъ безсмертіи, но индивидуальное безсмертіе предполагаетъ вѣчное сохраненіе своего „я“, а не раствореніе его въ „я“ абсолютномъ.

Разсужденіе Фихте о томъ, что человѣкъ долженъ стать ничѣмъ, долженъ такъ сказать устраниваться съ Божественной дороги, очень близко къ тому, что позже развивалъ Гегель въ своей религіозной феноменологіи. Гегель разсуждалъ такъ. Руководимое разсудкомъ „я“ ближайшимъ образомъ познаетъ себя, какъ конечное, противоположное иному „я“, чѣмъ его собственное, или безконечному, отъ котораго оно чувствуетъ себя въ безусловной зависимости. Однако оставаясь при этомъ противоположеніи самимъ собою, „я“ познаетъ себя, какъ особенную силу этого противоположенія, какъ то, что не отрицается и не уничтожается этимъ противоположеніемъ, но утверждается имъ. Отрицательный характеръ пріобрѣтаетъ противоположеніе, а „я“ напротивъ является положительнымъ, единою реальностью, единымъ безконечнымъ. „Не—я“ отодвигается въ область идеальнаго, но эта идеальность остается одностороннею, пока она проводится только въ объектъ, а не въ субъектъ. Должно, чтобы „я“ отвергло себя, какъ отдѣльность и исчезло въ абсолютной всеобщности, которая поднимается надъ противоположностями „я“ и „не—я“, безконечнаго и конечнаго, такъ какъ равно заключаетъ въ себя то и другое. Устанавливая эти положенія, Гегель часто повторяетъ слова евангелія: „кто хочетъ душу свою сберечь, тотъ потеряетъ ее, а кто потеряетъ душу свою ради Меня, тотъ сбережетъ ее“ (Лк. 9, 24). Идеалистическая философія неясна, но слова евангелія едва ли могутъ подлежать спору. Человѣкъ можетъ самоопредѣлять себя къ дѣятельности несогласной съ Божественной волею, это будетъ самоутверженіемъ, стремленіемъ спасти душу свою, какъ самодовлѣющее и самостоятельное начало. Но эта попытка спасти душу, погубить душу, потому

что поставитъ ее въ дисгармонію со всѣмъ бытіемъ и съ Творцомъ бытія. Для того, чтобы спасти душу, нужно погубить ее, нужно отречься отъ своей воли и на мѣсто ея поставить волю Божественную. „Не Моя воля, но Твоя да будетъ“ (Лк. 22, 41). Это приведеніе своей воли въ согласіе съ волей Божественной не есть актъ самоуничтоженія, напротивъ, это есть результатъ нравственнаго развитія и усовершенія личности. Своя воля, когда она антибожественна, есть нѣчто жалкое и мнимое; воля, дѣйствующая согласно съ Божественною, есть сильная и могучая и обусловливается высокимъ самоознаніемъ. Вся дѣйствительность подтвердитъ намъ это. Праведники и подвижники характеризуются могучею волею. Человѣкъ воспитавшій себя такъ, что его воля дѣлается проявленіемъ воли Божественной, становится въ гармонію со всѣмъ бытіемъ и прежде всего съ Творцомъ. Становясь элементомъ во всеобщей гармоніи, онъ какъ бы исчезаетъ во всеобщемъ, но на самомъ дѣлѣ это исчезновеніе есть поднятіе индивидуальной жизни на высшую ступень, а не отрицаніе такой жизни.

Послѣднее произведеніе, которое Фихте посвятилъ проблемамъ религіи, издано имъ въ 1813 году и носитъ заглавіе *Die Staatslehre oder das Verhältniss des Urstaats zum Vernunftreich*—ученіе о государствѣ или отношеніе первогосударства къ царству разума. По теоріи Фихте людямъ присуща нравственная косность. Всякое существо хочетъ оставаться въ томъ состояніи, въ которомъ пребываетъ. Вслѣдствіе этого человѣкъ хочетъ оставаться чувственнымъ существомъ. Для того, чтобы вывести человѣка изъ состоянія косности, нуженъ толчекъ. Этотъ толчекъ дается людямъ нравственными геніями—создателями религіи. Состояніе косности, понятно, есть состояніе несвободы. Основатели религіи выводятъ людей на путь свободы и морали. Мораль есть ассимптотическое приближеніе къ абсолютной свободѣ. Величайшими изъ нравственныхъ геніевъ былъ Иисусъ Назаретскій. Онъ далъ человѣчеству совершенную религію — христіанство, далъ евангеліе свободы и равенства, основалъ царство Божіе на землѣ.

Но для Фихте не имѣетъ значенія исторія возникновенія и утвержденія христіанства. Фихте—не историкъ, а метафизикъ. Для него важна метафизика христіанства. Въ Иисусѣ

человѣкъ соединился съ Богомъ. Задача каждаго человѣка воссоединиться съ Богомъ и возвратиться въ Него. Блаженство состоитъ въ смерти самости, въ смерти эгоистической личности. Нужно умереть съ Иисусомъ. Для этого нужно развить въ себѣ чувство блаженной покорности Богу. Но для этого собственно нѣтъ нужды обращаться къ лицу Иисуса и къ исторіи его дѣла. Можно жить по христіански, не помня о Христѣ. Фихте рисуетъ такую картину. Онъ представляетъ, что Христось снова явился на землѣ. По мысли Фихте онъ былъ бы доволенъ, если бы онъ нашель христіанство господствующимъ въ душахъ людей и отнесся бы равнодушно къ тому—почитаютъ ли его еще или забыли о немъ. Фихте указываетъ, что и при жизни Иисусъ искалъ не своей славы, а славы пославшаго его.

Исторія и историческій Иисусъ не нужны Фихте. Онъ не вѣритъ въ его Божественность; по вопросу о евангельскихъ чудесахъ больше всего примыкаетъ къ своему іенскому другу Павлюсу, объяснявшему чудеса естественнымъ образомъ. Сущность этихъ наивныхъ объясненій сводится къ тому: апостолы ходили по морю, но море не было глубоко. Должно быть нѣчто въ родѣ моря въ Теодосіи, гдѣ оно удивительно мелко. Исторію и догматы Фихте склоненъ разрѣшать въ символы. Смерть Христа не была искупительной жертвой, но она положила начало царству Божію на землѣ и конецъ отверженію человѣчества отъ Бога. Символически это представляется, какъ искупленіе отъ первороднаго грѣха и смерти.

Увѣренность въ томъ, что наше назначеніе состоитъ въ томъ, чтобы быть членами царства Божія, не можетъ быть добыта объективнымъ познаніемъ. Мы называемъ эту увѣренность вѣрой. Совокупность всѣхъ людей, вѣрующихъ одинаково, есть невидимая церковь. Но всякій вѣрующій желаетъ имѣть единовѣрцевъ. Отсюда потребность вѣры превратить церковь невидимую въ церковь видимую. Когда при взаимномъ исповѣданіи вѣры, открывается согласіе въ вѣрѣ, люди соединяются въ церковный союзъ и образуютъ видимую церковь. Церковь имѣетъ дѣло исключительно съ внутреннимъ человѣкомъ, какъ государство имѣетъ дѣло исключительно съ человѣкомъ внѣшнимъ. Если государство и церковь остаются въ своихъ законныхъ границахъ, то между

ними не можетъ быть взаимоотношенія, не можетъ быть ни вражды, ни союза. Но ни католическая, ни протестантскія церкви, по Фихте, не остаются въ должныхъ границахъ, онѣ непослѣдовательны.

У церкви Фихте признаетъ лишь право экскомуниціи. Всякій вѣрующій добровольно подчиняется требованіямъ церкви. Всякаго не имѣющаго вѣры церковь имѣетъ право исключать изъ числа своихъ членовъ. На государство церковь не имѣетъ никакихъ правъ, но у государства есть права по отношенію къ церкви. Вѣра можетъ быть опасна для государства. Разумѣется, она опасна, какъ дѣяніе, а не какъ вѣра. Но вѣдь, вѣра, если она дѣйствительно вѣра, неизбѣжно должна выразиться въ дѣяніяхъ. Задача государства предупреждать преступныя дѣянія. По Фихте, государство имѣетъ право исключать изъ числа своихъ членовъ каждаго, чья вѣра кажется ему опасной; государство можетъ опредѣлять, какъ не долженъ вѣровать человекъ, желающій быть его гражданиномъ. Такъ Фихте намѣченному имъ нашему безграничному стремленію къ свободѣ ставить границы въ полицейскомъ уставѣ.

Какъ оцѣнить религіозную философію Фихте въ ея цѣломъ? Думается, что эта задача бесполезна и можетъ быть даже невозможна. Чтобы оцѣнить философію Фихте въ цѣломъ, ее напередъ еще нужно сдѣлать цѣлымъ. Самъ Фихте этого не сдѣлалъ. Его религіозно-философскія сентенціи изложены во множествѣ статей и трактатовъ. Кто пожелалъ бы объединить и связать все это, тотъ долженъ бы былъ самъ на время превратиться въ Фихте. Но и при такомъ условіи онъ могъ бы выполнить задачу лишь въ томъ случаѣ, если она вообще выполнима, т. е. если всѣ сентенціи Фихте находятся въ согласіи между собою или по крайней мѣрѣ не находятся въ противорѣчій между собою. Но гораздо легче обвинять Фихте въ противорѣчій, чѣмъ соглашать его отдѣльныя утвержденія. Однако не должно подпадать искушенію идти по линіи наилегчайшаго обвиненія. Фихте умеръ сто лѣтъ тому назадъ, фихтеанцевъ теперь не имѣется, да ихъ и никогда не было. Поэтому бороться съ фихтевскими взглядами значитъ бороться съ тѣнями.

Въ философіи Фихте имѣются положенія, заключающія въ себѣ много истины и однако доселѣ мало останавливавшія

на себѣ вниманіе; съ другой стороны у Фихте есть положенія продиктованныя недоумѣніями, держащимися въ силѣ и по нынѣ. На разсмотрѣніи тѣхъ и другихъ положеній поучительно остановиться.

Въ ученіи Фихте о „я“ открывается двойственность. Съ одной стороны все выводится изъ абсолютнаго „я“; съ другой утверждается, что въ понятіи „я“ заключается идея ограниченности и конечности. Подъ абсолютнымъ я повидимому должно разумѣть абсолютную личность, но Фихте старается установить, что понятіе абсолютной личности заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Абсолютное „я“ оказывается какою-то потенціею въ дѣйствительности не существующею и не могущею существовать. Но позволительно думать, что можно признать абсолютное „я“ причиною всего и должно отвергнуть, что понятіемъ личность исключается понятіе абсолютности.

Что такое личность или „я“? Психологія въ приложеніи къ человѣку употребляетъ эти термины въ различныхъ значеніяхъ, однако вообще справедливо будетъ сказать: „я“ есть совокупность всего, мнѣ неотъемлемо принадлежащаго. Мысль о „я“ есть мысль о принадлежащемъ мнѣ, какъ о моемъ. Изъ такого опредѣленія „я“ вытекаетъ зависимость конечнаго „я“ по происхожденію, развитію и мысли отъ „не—я“. „Я“ есть нѣчто противоположное „не—я“, и существованіе чего нельзя мыслить безъ „не—я“. Если бы не было „не—я“, то не было бы и „я“. Такимъ образомъ „я“ въ своемъ существованіи зависимо отъ „не—я“, но Абсолютное не можетъ быть зависимымъ, слѣдовательно Абсолютное не личность. Нѣкоторые пытались устранить это возраженіе слѣдующими доводами. Правда, говорили они, личность предполагаетъ собою множественность и взаимную противоположность лицъ, но Абсолютное само создаетъ эти противоположныя Ему лица и потому остается Абсолютнымъ. „Я“ само предполагаетъ себѣ „не—я“. Но это соображеніе должно быть признано совершенно неосновательнымъ. „Если Богъ, говоритъ Пфлейдереръ (Religions-philosophie. T. I. В. 1), становится личностію только вслѣдствіе того, что Онъ предполагаетъ Себѣ конечныя лица, то Онъ есть только Личность ставшая, какъ и конечныя лица. Онъ самъ подчиненъ временному бытію, поэтому Онъ и не можетъ быть

достаточнымъ основаніемъ для произведенія міра и лицъ, послѣдніе сами представляютъ собою условіе для Его личнаго бытія такъ, что по крайней мѣрѣ въ своемъ личномъ бытіи Онъ зависимъ отъ нихъ, какъ и они отъ Него, а разъ Его личное бытіе есть обусловленное и конечное, то Его абсолютность исчезаетъ“. Можно продолжить это соображеніе Пфлейдерера. Могутъ допустить, что Абсолютному для того, чтобы стать Личностію, достаточно было въ мысляхъ противополжить тотъ міръ который Оно имѣло создать въ послѣдствіи, и такъ какъ въ Божественномъ мышленіи міръ, конечно, существовалъ отъ вѣчности, то, значить, и Богъ отъ вѣка былъ личностію. Но и относительно этого соображенія должно сказать, что Оно предполагаетъ въ Абсолютномъ условность. Личность Абсолютнаго оказывается въ своемъ существованіи зависимою отъ представленія міра, и это представленіе должно по теоріи существовать раньше существованія личнаго Бога. Нѣкоторые говорили, что Абсолютному для того, чтобы сознать Себя, какъ личность, нѣтъ нужды противополгать Себѣ конечныя вещи. Въ Богѣ—по христіанскому ученію—три Лица, вотъ, каждое изъ нихъ, противополгая Себя другимъ, и сознаетъ Себя какъ Личность. Разсуждающіе такъ упускаютъ изъ виду, что хотя по христіанскому ученію въ Богѣ и три лица, но Богъ—одинъ по существу, а если сознание своей личности возникаетъ въ Божествѣ чрезъ противополженіе одного Лица Пресвятыя Троицы другому, то эти лица, значить мыслятъ Себя какъ взаимно исключаютъ и противополжныя индивидуумы, но тогда оказывается не одинъ Богъ, а три Бога. Три абсолютныхъ не можетъ быть, и у насъ такимъ образомъ не остается ни Абсолютнаго, ни единаго Бога. Всѣ эти доводы и соображенія на самомъ дѣлѣ представляютъ собою выводы изъ невѣрнаго тезиса. На самомъ дѣлѣ „я“ по своему бытію вовсе не стоитъ въ зависимости отъ „не—я“. Но мыслить „я“ мы дѣйствительно не можемъ, не мысля въ то же время и „не—я“. Такимъ образомъ наша мысль объ „я“ стоитъ въ зависимости отъ „не—я“, а не бытіе нашего „я“. Но это есть слѣдствіе ограниченности нашего мышленія и только. Затѣмъ вслѣдствіе конечности и ограниченности нашего „я“ самое сознаніе о немъ дѣйствительно разбивается подъ воздѣйствіемъ вѣшняго міра. Но наше „я“

во всякомъ случаѣ существуетъ раньше, чѣмъ у насъ является сознание о немъ и мы начинаемъ о немъ мыслить. Прежде чѣмъ стать объектомъ мышленія, наше „я“ уже было его субъектомъ. „Если бы это было не такъ, разсуждаетъ Пфлейдереръ (Ibid.), если бы наше „я“ не было положительною живою дѣятельностію въ непосредственномъ самочувствіи прежде всякой мысли о „я“ и „не—я“, то откуда вообще мысль о „я“ могла получить положительное содержаніе? Очевидно, изъ „не—я“ не могло возникнуть, потому что „не—я“ мыслится только какъ противоположность „я“; если же бы и „я“ съ своей стороны было только противоположностію „не—я“, такъ сказать, было бы равно „не—не—я“. то мы изъ этого пустого круга не могли бы придти ни къ какому положительному содержанію, и не могли бы мыслить ни „я“, ни „не—я“. Должно быть гдѣ нибудь и что нибудь, къ чему должно быть приурочено мышленіе: *Аὐτὸς μοι, ποῦ εἶμι*, и это можетъ быть дано только въ реальности „я“ предшествующей всякому мышленію“. Наше „я“ сначала является какъ бы потенциальнымъ и становится реальностію лишь подъ воздѣйствіемъ внѣшняго міра, дающаго ему представленія, возбуждающаго въ немъ чувствованія и желанія. Внѣшній міръ, такимъ образомъ, есть факторъ, содѣйствующій развитію нашего „я“, но не образующій его. Наше „я“, лишь только оно возникаетъ или творится, уже обладаетъ извѣстными силами и свойствами и въ него заложены извѣстныя стремленія. Внѣшній міръ помогаетъ раскрыться и выясниться всему этому. И человекъ, чѣмъ болѣе онъ развивается, тѣмъ болѣе приобретаетъ полное и богатое содержаніемъ представленіе о своей личности, тѣмъ независимѣе чувствуетъ себя его „я“. Личность есть начало самоопредѣляющее и самосознающее, и по мѣрѣ развитія человекъ чувствуетъ себя болѣе способнымъ къ самоопредѣленію и обладающимъ болѣе глубокимъ самосознаніемъ. Но оставаясь ограниченнымъ, человекъ никогда не можетъ приобрести способности безусловнаго самоопредѣленія. Его самоопредѣляемость ограничиваетъ весь міръ, начиная съ его собственнаго тѣла. Точно также, какъ бы ни было развито самосознаніе человека, послѣднее никогда не отражаетъ въ себѣ полнаго образа его „я“. Человекъ, никогда не можетъ объять всѣхъ сокровенныхъ изгибовъ сво-

его духа и проникнуть своимъ самосознаніемъ въ его глубочайшую сущность. Вотъ почему личность человѣка должна быть признана несовершенною, ограничевною.

Но личность Абсолютнаго совершенна. Мысль о личности Абсолютнаго не обусловливается существованіемъ „не—я“, какъ она обусловливается у насъ вслѣдствіе ограниченности и несовершенства нашего мышленія. Абсолютное мыслить свое „я“ какъ совокупность своихъ божественныхъ свойствъ и силъ. „Я“ Абсолютнаго и не стоитъ въ зависимости по своему развитію отъ внѣшняго міра, ибо оно отъ вѣчности живетъ полнотою жизни. Абсолютное нельзя мыслить неопредѣленностію, откровеніемъ которой является нашъ опредѣленный подлежащій измѣненіямъ міръ. Ибо если бы Абсолютное было неопредѣленностію, то спрашивается, какая сила могла бы превратить ее въ нашъ опредѣленный міръ: потенциальная энергія не переходитъ въ кинетическую безъ опредѣленной причины. Нужно будетъ допустить существованіе еще какого то Начала, управляющаго самимъ Абсолютнымъ, но этого допустить нельзя. Абсолютное не есть неопредѣленность, но полнота опредѣленности. Оно само опредѣляетъ Себя, какъ безусловное, не подлежащее никакой внѣшней зависимости, само опредѣляетъ законы своего бытія и самосознаетъ Себя, какъ абсолютную личность безусловно свободную, премудрую, всеблагую, и какъ высочайшую красоту. И личность Абсолютнаго и есть истинная совершенная личность, способности самоопредѣленія и самосознанія у которой совершенны и безконечны.

Возникаетъ еще одинъ вопросъ: Абсолютное есть единое. Оно живетъ полнотою своей абсолютной жизни, но въ томъ обстоятельствѣ, что оно есть единое, не заключается ли уже недостатка и неполноты? Мы говоримъ, что Богъ всеблагъ; это означаетъ, что Богъ питаетъ любовь къ созданнымъ Имъ тварямъ, но можетъ ли полнота безконечной любви открываться въ отношеніяхъ къ конечному міру? Нѣкоторая аналогія открываетъ намъ, что не можетъ. Представимъ себѣ человѣка, сердце котораго было бы обильнымъ источникомъ любви, живущимъ на необитаемомъ островѣ. Мы можемъ представить его окруженнымъ птицами, козами, собаками. Онъ, безъ сомнѣнія, будетъ заботиться объ ихъ благополучіи, онъ будетъ любить ихъ, но они, безъ сомнѣнія, ока-

жуются слишком недостаточными для того, чтобы онъ могъ израсходовать на нихъ весь имѣющійся у него запасъ любви. Онъ будетъ несчастенъ, потому что ему не на кого обратиться всю любовь и потому что его любовь не встрѣчаетъ себя достаточно отвѣта, ибо привязанности собаки слишкомъ недостаточно для человѣка. Мы можемъ представить себѣ, что Богъ создалъ духовныя существа неизмѣримо высшійаго человѣка, но какъ бы ни были могущественны, премудры и любвеобильны эти существа, между ними и Богомъ остается безконечное разстояніе, ибо они конечны, а Онъ безконеченъ и въ отношеніяхъ къ нимъ безконечная любовь Божія не можетъ быть проявлена. Поставленный нами вопросъ, облеченный впрочемъ въ иную форму, давно уже занималъ поэтовъ. Не заключаетъ ли въ себѣ нѣчто тягостное и печальное одинокое величіе Всемогущаго? Этотъ вопросъ, какъ видно, занималъ Байрона и онъ далъ на него утвердительный отвѣтъ устами Люцифера въ своей мистеріи „Каинъ“. Для Люцифера, который, конечно, хотя и не можетъ похвастаться своимъ благочестіемъ, но во всякомъ случаѣ—предполагается—обладаетъ довольно значительнымъ боговѣдѣніемъ, такое разсужденіе представляется страннымъ. Но допустимъ однако, что такъ какъ дѣло это было въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, Люциферъ могъ и не знать догмата о Пресвятой Троицѣ, но неужели и Байрона волновали тѣ же сомнѣнія и недоумѣнія, которыя занимали Люцифера? Вѣдь, Богъ по христіанскому ученію не единый, а тріединный и безконечная полнота жизни, какъ и безконечная полнота любви, открывается во взаимныхъ отношеніяхъ трехъ Божественныхъ Лицъ.

Понятіе личности предполагаетъ собою самоопредѣленіе и свободу. Но Фихте примыкаетъ къ тѣмъ философамъ, которые понятіе свободы хотятъ тоже признать несомвѣстимымъ съ понятіемъ абсолютнаго. Свобода предполагаетъ собою размышленіе, рефлексію, колебаніе между различными рѣшеніями, выборъ между добромъ и зломъ. Въ средневѣковой схоластической философіи былъ поставленъ вопросъ: Богъ есть ли первоначально и прежде всего воля такъ, что Его разумъ и законы разума суть раскрытіе и выраженіе этой воли, или, наоборотъ, Его воля подчинена разуму? Тома Аквинатъ склонялся къ послѣднему отвѣту и у него въ

сущности выходило, что воля Божія есть необходимое выраженіе Его разума. Но Богъ есть совершенство, само становящееся совершенствомъ, равно само утверждающее и свой разумъ и опредѣляющее свою волю. Свобода конечныхъ существъ не безусловна и ограничена. Свободныя дѣйствія суть тѣ, которыя нельзя представить, какъ необходимое слѣдствіе предшествовавшихъ условій. Но понятно, въ свободныхъ дѣйствіяхъ конечныхъ существъ всегда неизбѣженъ значительный элементъ необходимости. Человѣкъ стоитъ въ зависимости отъ внѣшняго міра, отъ своей ограниченной природы, отъ своего незнанія цѣлей и средствъ. Этихъ условій не—свободы нѣтъ въ абсолютномъ. Человѣкъ только постепенно пріобрѣтаетъ большую и большую свободу. Усовершенсаясь нравственно, онъ становится независимѣе отъ своей низшей природы: расширяя свой кругозоръ, онъ увеличиваетъ количество представляемыхъ имъ возможныхъ разумныхъ дѣятельностей. Абсолютное вѣчно существуетъ независимо ни отъ какого инобытія; средства, которыми оно владѣетъ для достиженія цѣлей, и цѣли, которыя оно можетъ Себѣ полагать, безконечны по числу. Абсолютное есть полнота самоопредѣляющагося бытія. Имѣя абсолютную волю, Богъ имѣетъ безконечную силу, владѣетъ всемогуществомъ. Представленіе Бога, какъ безконечной силы, вообще не оспаривается, но очень часто понимается неправильно и не ясно. Собственно всякая сила въ природѣ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ можетъ быть названа безконечной. Сила притягивающей точки безконечна по сферѣ своего дѣйствія, ибо ея дѣйствіе—какъ бы оно ни было ничтожно—мыслится нами простирающимся на всю безконечную вселенную. Въ центрѣ своего дѣйствія она безконечна и по напряженности дѣйствія, какъ показываетъ вычисленіе. Что справедливо о точкѣ притягивающей, то справедливо о точкѣ свѣтящейся и т. д. Но безконечная напряженность (интенсивность) силы въ точкѣ есть мнимая, ибо точка есть нуль пространства, въ дѣйствительности всѣ являющіяся въ мірѣ силы въ самомъ ограниченномъ объемѣ конечны по своей интенсивности, и это свидѣтельствуетъ о конечности физическаго міра. Безконечною силою будетъ та, которая безконечна вездѣ по своей напряженности (вычисленіе и размышленіе показываютъ намъ, что если бы какая-либо сила была безконечна

въ какомъ угодно маломъ объемѣ, то она была бы безконечной и во всей вселенной). Такой силы не знаетъ міръ. "Такою силу мы мыслимъ принадлежащею Богу. Три признака мыслятся въ представленіи божественной силы: во 1) абсолютная свобода: божественная сила можетъ и производить и не производить дѣйствія, можетъ производить все, что ей благоугодно; во 2) всѣ начала образующія вселенную, произведены этою божественною силою; въ 3) вселенную нельзя разсматривать по отношенію къ божественной силѣ, какъ явленіе по отношенію къ сущности. Никакое конечное бытіе не можетъ быть обнаруженіемъ или проявленіемъ божественной сущности. Человѣкъ создаетъ идею предмета, но матеріаль и силы для его созданія онъ беретъ извнѣ. Божественная мысль есть сила, дающая бытіе тому, что мыслить бытіемъ. Божественная мысль представляетъ конечное живое разумно-свободное существо, и это существо силою божественнаго представленія живетъ и дѣйствуетъ свободно. Вотъ, почему нѣкоторые благочестивые мыслители говорили, что міръ пересталъ бы существовать, если бы Богъ пересталъ его мыслить существующимъ (срав. Дѣян. 17, 28). Такъ, представленіе божественной силы соединяется съ представленіемъ божественнаго мышленія. Богъ есть совершенный разумъ. Человѣческое мышленіе ограничено по своему матеріалу (представляющему собою то, что открывается духу человѣка), по своимъ приемамъ (онъ постоянно пользуется фикціями, каковы: общія понятія,—наприм. люди,—системы—въ природѣ нѣтъ системъ,—теорія измѣренія,—наприм. числа; въ природѣ нѣтъ тождественныхъ предметовъ, а числа предполагаютъ тождество),—по своимъ результатамъ (добытое имъ познаніе никогда не обнимаетъ всецѣло познаваемый предметъ, никогда не проникаетъ до его сущности). Божественное познаніе знаетъ вещи таковыми, каковы онѣ суть, адекватно вещамъ; не пользуется никакими логическими приемами нашего конечнаго мышленія. Это подало поводъ къ отрицанію мышленія въ абсолютномъ. На самомъ дѣлѣ въ абсолютномъ должно только отрицать недостатки конечнаго мышленія. Божественное мышленіе само создаетъ матеріаль для своей мысли, мыслить всѣ безконечныя возможности; что мыслить дѣйствительностью, то и становится дѣйствительностью: мыслить всѣ возможныя

средства и всѣ возможныя цѣли. Философія первыхъ вѣковъ Христіанства усвояла иногда божественному мышленію наименованіе *θεωρησις*.

Безъ сомнѣнія должно признать, что представленіе Божественнаго мышленія и Божественной свободы для насъ въ сущности невозможно. Мы можемъ только нѣсколько, только отчасти приближаться къ этому представленію. При представленіи высшаго ума, высшей личности, высшей свободы съ нами происходитъ тоже, что бываетъ, когда мы, передвигая стекла микроскопа, увеличиваемъ изображеніе. Становясь больше, изображеніе теряетъ ясность, оно становится туманнымъ и неопредѣленнымъ. Но вѣдь это—несовершенство аппарата, а наблюдаемый объектъ на самомъ дѣлѣ всегда остается опредѣленнымъ. Только для насъ объектъ въ одномъ видѣ оказывается неопредѣлимымъ, въ другомъ—опредѣленнымъ. У Фихте въ его теоріи гиперабсолюта и абсолюта можно усматривать нѣкоторое приближеніе къ правильному воззрѣнію на Божество, неопредѣлимому если взглянуть съ одной точки зрѣнія и допускающему возможность опредѣленій съ другой. Въ курсахъ догматическаго Богословія обыкновенно имѣются отдѣлы 1) о Богѣ Самомъ въ Себѣ и 2) о Богѣ въ Его отношеніи къ тварямъ. Въ сущности это и суть трактаты о гиперабсолютѣ и объ абсолютѣ. Авторы догматическихъ Богословій пишутъ очень смѣло и очень много о Богѣ Самомъ въ Себѣ, забывая, что Богъ во свѣтѣ живетъ неприступномъ и что Его „никто изъ человѣкъ не видѣлъ и видѣть не можетъ“ (1 Тимов. 6, 16).

Богословы первыхъ вѣковъ непознаваемость Бога Самаго въ Себѣ понимали лучше, чѣмъ богословы вѣковъ послѣдующихъ. Въ этомъ отношеніи весьма важными и поучительными являются творенія, которыя связываются съ именемъ ареопагита. Разсужденія автора и его взгляды таковы: Человѣческое знаніе не можетъ постигать божественнаго, божественное—высшій предметъ вдохновенной души. Рѣшительно заблуждающееся въ своихъ утвержденіяхъ, оно (знаніе) до нѣкоторой степени справедливо только въ своихъ отрицаніяхъ и отвлеченіяхъ, оно можетъ сказать, что Богъ не есть, не будучи въ состояніи утверждать, что Онъ есть. Здѣсь ввиду божественныя свойства являются намъ только

подъ покровомъ чувственныхъ формъ; міръ видимый, который есть твореніе Божіе, скорѣе ихъ скрываетъ, чѣмъ открываетъ. Совершенно истинно то, что разумъ проникаетъ сквозь формы до самаго бытія и постигаетъ духовныя сущности въ ихъ простотѣ и единствѣ, но всякая мысль бытіе же имѣетъ и своимъ предметомъ и своимъ предѣломъ, она не можетъ постигать то, что выше бытія. Богъ непостижимъ. не уразумѣваемъ, неизяснимъ, Онъ превышаетъ всякаго бытія и всякой жизни; никакой свѣтъ, никакое слово, никакая мысль не можетъ опредѣлить его природы. Онъ не есть никакое бытіе и не можетъ быть познанъ никакимъ бытіемъ. Все возвѣщаетъ о Немъ, — не допуская познавать Его непосредственно. Все говоритъ о Немъ, ничто не говоритъ хорошо, Его знаютъ вмѣстѣ и знаніемъ и незнаніемъ. Его постигаютъ, Его опредѣляютъ, Его называютъ, и однако Онъ не можетъ быть постигнутъ, опредѣленъ, названъ. Вѣдь, только по обманчивой аналогіи ему приписываютъ атрибуты существъ, для которыхъ онъ есть принципъ. Онъ не есть ни душа, ни разумъ, ни слово, ни духъ, Онъ не есть ни воображеніе, ни мышленіе, ни пемышленіе. Число, рядъ, величіе и малость, равенство или неравенство, подобіе или различіе, покой или движеніе, время или вѣчность, равно не соотвѣтствуютъ Его природѣ. Онъ не есть ни могущество, ни жизнь, ни свѣтъ, ни бытіе, Онъ не есть, строго говоря, ни единство, ни божество, ни благо.

Хотя существуютъ нѣкоторыя аналогіи между причинами и ихъ дѣйствіями, всякое сравненіе здѣсь безразсудно. Причина стоитъ настолько выше своихъ дѣйствій, насколько она причина. Такъ огонь согрѣваетъ и жжетъ, не будучи самъ по себѣ ни горячимъ, ни согрѣвающимъ, душа оживаетъ, не будучи живою. Когда говорятъ, что огонь жгучъ, душа—жива, свѣтъ блестящъ, то этимъ просто обозначаютъ, что причина по существу и въ превосходной степени обладаетъ тѣмъ, что есть въ дѣйствіи. Только въ этомъ смыслѣ Богу можно приписывать бытіе, жизнь, разумъ и т. д. Съ другой стороны, если ничего нельзя утверждать о природѣ божественной, тѣмъ болѣе ничего нельзя отрицать съ рѣшительностію, никакое опредѣленіе Божества не является абсолютно ложнымъ, никакое отрицаніе не является абсолютно истиннымъ. Богъ есть все то, что есть, и ни что изъ того.

что есть; хотя Онъ не есть ни жлзнь, ни бытіе, ни разумъ, ни душа, Онъ не есть однако и ихъ простое отрицаніе. Онъ стоитъ выше ихъ и обнимаетъ собою всѣ вещи. Единство, мать всѣхъ единствъ, бытіе вышесущественное, разумъ не уразумѣваемый, слово неизреченное, божественная природа заключаетъ въ себѣ всѣ эти противоположности и противорѣчія. Не менѣе бессильно знаніе въ уразумѣніи тайны божественной троичности, творенія и провидѣнія, обо всѣхъ этихъ предметахъ, оно (знаніе) принуждено говорить исключительно только образами и сравненіями. Единство не заключается въ Богѣ, какъ Его признакъ случайный, ни даже какъ Его существенный атрибутъ. Богъ не есть просто одинъ, Онъ есть Единое, Единство единствъ. Какъ единство можетъ стать множествомъ? Здѣсь не достааетъ словъ и недоумѣваетъ мысль. Единство въ Богѣ преобладаетъ и владычествуетъ надъ троичностію. Различіе, которое представляетъ Троица, не отрицаетъ этого единства. Логическое различіе трехъ Ипостасей очевидно, хотя и невыразимо. Отецъ есть корень, сѣмя, очагъ всего божества, Сынъ и св. Духъ суть его отраженія, цвѣты, лучи. Что касается до божественнаго творенія, то его тоже можно объяснить только образами. Богъ существенно благъ, или—лучше—Онъ сама благодать, Необходимымъ естественнымъ движеніемъ Его благодать распространяется до безконечности. Какъ солнце безъ размышленія и выбора тѣмъ лишь, что оно существуетъ, освѣщаетъ все то, что можетъ воспринять его свѣтъ, такъ и Благо—это солнце духовнаго міра—производитъ, освѣщаетъ, согрѣваетъ все своими могущественными лучами. Отъ этого Блага, какъ изъ неизсякаемаго источника, прежде всего исходятъ природы вѣчныя, неизмѣнныя, безтѣлесныя, которыя составляютъ первую іерархію небснаго міра, эти первыя единства сообщаютъ божественный свѣтъ бытіямъ ангельскимъ, тѣ передаютъ его душамъ и отъ душъ низшимъ рядамъ всемірнаго строя: животнымъ, растеніямъ, простымъ тѣламъ, самой матеріи. Образы всѣхъ этихъ существъ существуютъ отъ вѣчности въ плодоносномъ единствѣ высшаго Принципа. Божественная воля есть ничто иное, какъ только необходимая реализація этихъ образовъ въ бытіяхъ индивидуальных. Благодать или любовь, производя все, распространяется на бытіи, безъ того однако,

чтобы божественная природа сама раздѣлилась или умалилась. Это различіе въ Богѣ природы не сообщающейся и благодати обнаруживающейся во внѣ символически обьясняется въ священныя книги „сномъ“ и „божественнымъ пробужденіемъ“.

Мы не можемъ познавать ничего самого въ себѣ. Мы все можемъ познавать лишь постольку, поскольку оно стоитъ въ непосредственной или посредственной связи съ нами. То, что на насъ не дѣйствуетъ, для насъ не существуетъ. Если существуютъ міры, которые не связаны съ нами ни физическою, ни духовною связью, то для насъ они — небытіе. Въ настоящій моментъ нашъ земной шаръ на своемъ пути можетъ прорѣзывать систему такихъ міровъ, но ни для земли, ни для этихъ міровъ это не можетъ имѣть никакого значенія. Между ними нѣтъ взаимодѣйствія. Вотъ почему заглавія догматическихъ трактатовъ „о Богѣ Самомъ въ Себѣ“ должно признать и нелогичными и неудачными и совершенно неотвѣчающими своему содержанію. Откровенное ученіе о Богѣ открываетъ намъ Бога только въ Его отношеніяхъ и опредѣляетъ намъ Его только путемъ сравненій съ нами и нашимъ міромъ. Богъ опредѣляется какъ существо всесовершенное, какъ самопричина и причина всего. Развѣ это ученіе о Богѣ Самомъ въ Себѣ? Эти опредѣленія ставятъ Бога въ рангъ существъ и представляютъ Его, какъ абсолютное основаніе Себя и всего. Въ понятіи Бога заключается уже мысль объ отношеніи Его къ тому, что не—Богъ, и всѣ свойства Божіи опредѣляются во имя этого отношенія. Должно признать, что всѣ эти опредѣленія не адекватны Божеству; ни на языкѣ человѣческомъ, ни на языкѣ ангельскомъ нѣтъ терминовъ, которые могли бы точно опредѣлять божественныя свойства. Все, что мы можемъ сказать о человѣческихъ опредѣленіяхъ божіихъ свойствъ, это то, что они менѣе противорѣчивы и болѣе логичны, чѣмъ опредѣленія даваемыя конечнымъ существамъ. Въ концѣ концовъ понятія всесовершеннаго существа и абсолютной личности болѣе логичны и ясны, чѣмъ понятія несовершеннаго существа и несовершенной личности.

Со временъ Спинозы философская мысль систематически сбивалась съ толку идеєю неизмѣняемости Божества. И раньше эта идея путала многихъ, но съ тѣхъ поръ для

большинства европейскихъ философовъ понятіе христіанскаго Бога—съ одной стороны существа абсолютнаго, съ другой непрерывно дѣйствующаго въ историческомъ процессѣ—стало представляться комплексомъ противорѣчій. Они не могли усвоить себѣ, что въ понятіи существа неограниченнаго заключается мысль о возможности съ Его стороны самоограниченія. Если бы мы сказали, что Богъ есть существо неограниченное и что поэтому Онъ не могъ явиться Аврааму въ видѣ трехъ странниковъ, Моисею—въ горящемъ кустѣ и Илиі—въ тишинѣ, не могъ явиться во снѣ Лавану, не могъ сообщить израильтянамъ, что Саулъ скрывается въ обозѣ, если бы мы стали отрицать для Бога возможность являться въ различныхъ формахъ и содѣйствовать благу повидимому въ самыхъ миниатюрныхъ и элементарныхъ формахъ, мы этимъ отвергли бы въ Немъ признакъ неограниченности.

Религіозная мысль издавна поняла двойственный характеръ Божества. Съ одной стороны Божество не ограничено, съ другой—оно ограничиваетъ само себя. Образъ Зевса въ греческой религіи доселѣ вызываетъ споры у ученыхъ. Что такое Зевсъ? Единый верховный Богъ или верховный конституціонный царь боговъ? Споръ, такъ поставленный, будетъ безконечнымъ. Одни и тѣже источники представляютъ Зевса абсолютнымъ и ограниченнымъ. Гомеръ и Гезіодъ и поднимаютъ его надъ всѣмъ и ставятъ его ниже многаго.

Воля великаго Зевса у Гезіода является абсолютно рѣшающимъ началомъ, и эта воля въ теогоническомъ процессѣ выступаетъ ранѣе, чѣмъ рождается Зевсъ. Кронъ зналъ, что по опредѣленію великаго Зевса ему суждено быть побѣжденнымъ собственнымъ сыномъ. Получается впечатлѣніе, что космогоническій и теогоническій процессы совершаются по волѣ Зевса, эту волю опредѣляется и исторія человечества. Согласно этой волѣ Зевсъ и является въ процессѣ. *Аїа* (судьба) у Гезіода совсѣмъ не противопоставляется волѣ Зевса. Мойра представляется дочерью Зевса, но рядомъ съ этимъ Мойры представляются дочерьми ночи и Тихе. (счастье, счастливый случай) — дочерью океана и Тихе. Какъ будто еще что-то въ міровой исторіи хотеть идти помимо воли Зевса, но и это можетъ быть истолковано, какъ

самоограниченіе Зевса по его собственной волѣ. Вѣчность и всемогущество Зевса рѣшительно и многократно утверждаются Гезіодомъ. Вѣчно сущими и вѣчно рожденными называются и вообще боги. Отсюда слѣдуетъ выводъ, что теогоническій процессъ у Гезіода, какъ и у Гомера, есть процессъ внѣвременный.

Созданіе міра свободныхъ существъ есть актъ самоограниченія Божества. Рядомъ съ своею волею Божество допускаетъ существованіе иныхъ воль. Но это самоограниченіе не есть потеря неограниченности. Божество всегда *можетъ* уничтожить всякое проявленіе противоборствующей воли. Но Божество допускаетъ существованіе этихъ воль и въ этомъ являетъ свое всемогущество и свою всеблагость. Но Богъ простираетъ свою всеблагость далѣе. Онъ вступаетъ въ союзъ съ конечными волями, союзъ въ сущности односторонній, потому что конечныя существа ничего не могутъ дать Богу, они только могутъ поставить Его волю на мѣсто своей собственной для своего собственнаго блаженства. Конечныя существа не могутъ вступать въ сношенія съ Богомъ, какъ абсолютнымъ, и Богъ ограничиваетъ себя для того, чтобы люди могли воспринимать Его. Уже въ языческихъ религіяхъ проводится мысль, что человѣкъ не можетъ видѣть Бога. Думаю, что эта мысль заключается въ греческомъ мифѣ о Семелѣ. Семела была возлюбленною Зевса. Гера, ревнивая супруга Зевса, принявши видъ кормилицы Семелы, убѣждала ее просить Зевса явиться къ ней во всемъ своемъ величіи. Зевсъ долго отклонялъ безразсудныя просьбы Семелы. Но вынужденный клятвою онъ принужденъ былъ уступить и приблизился къ Семелѣ съ громомъ и молніею. Пламя охватило Семелу и ея домъ, и она умерла. Въ этомъ грубоватомъ мифѣ раскрывается, что воспріятіе безконечнаго величія невозможно для человѣка. То, что въ языческомъ мифѣ выражено въ чувственной и образной формѣ, въ Библии утверждается прямо и безъ образовъ. Гедеонъ, выяснившій себѣ, что онъ видѣлъ ангела Господня, сказалъ: „увы мнѣ, Владыко Господи! потому что я видѣлъ Ангела Господня лицомъ къ лицу“ (Судей 6, 22. Сравни Исход. 19, 21). Кто видѣлъ лицо Іеговы, тотъ долженъ умереть. Сознаніе невозможности быть въ близкомъ общеніи со святою силою вырвалось у ап. Петра при чудесномъ ловѣ рыбы по

слову Христа: „выйди отъ меня, Господи, потому что я человѣкъ грѣшный“ (Лк. 5, 8). Нужно имѣть сожженную совѣсть, чтобы смѣло приближаться къ неземному величію. Люди съ чуткою совѣстью, какъ Геденъ или ап. Петръ, понимали это. Близость Божества даже и въ конечномъ и смертномъ видѣ поражала ихъ.

У Фихте есть существенный недостатокъ сравнительно съ другими творцами идеалистической философіи. Онъ не изучалъ и не привлекалъ къ изслѣдованію религіозно-философскихъ проблемъ матеріалъ, даваемый исторіею религіей. Шеллингъ и Гегель обратились къ этому изученію и дали могучій толчокъ развитію науки о религіи. Но и не изучая религіи, Фихте въ своей религіозной философіи повторялъ вѣрованія и представленія религіи. Онъ близокъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ и къ индійскимъ и къ греческой религіямъ. Его гиперабсолютъ переходящій въ абсолютъ напоминаетъ и Брамму и Зевса, отвергающихъ свою трансцендентность и выступающихъ въ міровомъ процессѣ. При чемъ Фихте утверждаетъ уже совершенно христіанское положеніе, что божественное участіе въ міровомъ процессѣ не вноситъ ни измѣненій, ни ограниченій въ Божествѣ.

Приближается Фихте къ индійскимъ религіямъ и индійской философіи и въ своемъ „руководствѣ къ блаженной жизни“. Слишкомъ онъ настаиваетъ на самоуничтоженіи человѣка. Онъ много хлопочетъ о томъ, чтобы погубить душу, и не хочетъ остановиться на томъ, что предлагаемая гибель души будетъ спасеніемъ души. Его абсолютное „я“ какъ то плохо уживается съ эмпирическими, конечными я. А между тѣмъ здѣсь существенный пунктъ христіанства. Христіанство призываетъ къ спасенію своего „я“ въ любви, въ чемъ будетъ заключаться и блаженство „я“

Христіанство признаетъ законнымъ и необходимымъ для человѣка любить самого себя. Оно призываетъ людей и ближнихъ любить, какъ самихъ себя. Что такое любовь къ себѣ?

Каждое одушевленное существо любить пріятное и стремится избѣгать непріятнаго. Это естественное тяготѣніе къ удовольствію не должно быть называемо любовью къ себѣ самому. Любовь къ себѣ есть фактъ несравненно болѣе сложный. Любовь къ себѣ слагается изъ представленія идеала,

изъ стремленія осуществить его въ себѣ и изъ чувства счастья или несчастья, проистекающаго изъ сознанія, что цѣль достигается или, наоборотъ, встрѣчаетъ препятствія для своего достиженія. Любовь къ себѣ стремится къ самоутвержденію себя съ идеальными свойствами. Идеалы могутъ быть различными—богатство, красота, власть, эпикурейская жизнь, святость. Но любящій себя человѣкъ непремѣнно хочетъ видѣть свое „я“ въ идеальномъ состояніи. Отсюда любовь къ самому себѣ не есть нѣчто неизмѣнное, какъ по своей интенсивности, такъ и по опредѣляемымъ ея дѣйствіямъ. Нравственная оцѣнка любви къ самому себѣ зависитъ отъ того идеала, воплотить который въ себѣ хочетъ человѣкъ. Если его любовь къ себѣ побуждаетъ явить въ себѣ незапятнаннымъ образъ Божій, любовь къ себѣ является добродѣтелью и источникомъ добродѣтели; если любовь къ себѣ сводится къ заботѣ объ устроеніи жизни, наполняемой порочными удовольствіями, любовь къ себѣ будетъ явленіемъ низменнымъ и преступнымъ. Любовь къ себѣ есть исходное начало любви, но любовь направляется еще на то, что выше себя, равно и ниже себя. Любовь къ другимъ есть стремленіе соединить свою жизнь съ жизнью другихъ интимнѣйшимъ образомъ. Высшій видъ любви къ высшимъ есть любовь къ Богу. Здѣсь любовь выражается въ стремленіи отдаться Богу, жить въ Богѣ, стать Божіею собственностію, быть проникнутымъ духомъ Божіимъ. Человѣкъ любящій Бога уже не ищетъ утвержденія своей самости, напротивъ, онъ свою самость, свою личность посколькѣ въ ней чувствуется духовный эгоизмъ, стремится устранить для утвержденія царства Божія, чтобы Богъ былъ все во всемъ. Любовь къ низшимъ есть стремленіе возобладать любимымъ существомъ, сдѣлать его своею внутреннею собственностью, дать ему свои силы, вдохнуть въ него то, что въ себѣ чувствуешь хорошаго или что считается хорошимъ. Въ житейскихъ отношеніяхъ любовь къ высшимъ есть любовь къ родителямъ, къ равнымъ—къ женѣ, къ братьямъ, къ сверстникамъ, къ низшимъ—къ дѣтямъ. Но здѣсь степени „высшій“ и „низшій“ мало различаются и нерѣдко переставляются. Ребенокъ прижимающійся къ матери хочетъ отдаться ей; отгоняющій отъ матери муху и защищающій ее, чувствуетъ себя въ нѣкоторомъ смыслѣ ей

обладателемъ. Любовь къ другимъ есть расширение своей самости, стремленіе жить не только своими, но и чужими мыслями и чувствами. Расширеніе самости соединяется съ чувствомъ счастья отъ этого расширенія. Любовь даетъ счастье любящему, когда въ мечтахъ или дѣйствительности онъ соединяется съ любимымъ существомъ; она даетъ страданіе, когда любящій видитъ въ дѣйствительности или мысляхъ (будущее разставаніе, разлука) раздѣленіе съ любимымъ существомъ. Любовь есть духовная жизнь, а всякая жизнь есть захватъ чужого, потому что всякая жизнь предполагаетъ питаніе, а питаніе есть усвоеніе чужого. Но захватъ бываетъ двоякій: физическій и духовный. Первый обыкновенно состоитъ въ томъ, что у кого нибудь что-нибудь отнимается: у животнаго отнимается жизнь, чтобы напитаться его мясомъ; у одного человѣка отнимаетъ что-нибудь другой. Захватъ духовный есть явленіе иного порядка. Захватить у другого знанія не значитъ лишить его ихъ, а значитъ только умножить число знающихъ лицъ. Апостолы были ловцами человѣковъ. Но уловляя людей для вѣры во Христа, они не отнимали у нихъ ничего хорошаго, наоборотъ, они расширяли ихъ сердце для любви и ихъ умъ для познанія истины. Захватъ духовный любовь есть расширеніе духовной жизни, и это расширеніе даетъ блаженство. Возможны и существуютъ патологическія формы любви, въ которыхъ любовь обращается на недостойные объекты и субъекты. Но такая любовь не будетъ расширеніемъ самости, не даетъ истиннаго счастья и концомъ ея всегда будетъ самоуничтоженіе.

Однако и любовь идеальная не можетъ создать на землѣ царства блаженства. „У множества увѣровавшихъ (первохристіанъ) было одно сердце и одна душа“ (Дѣян. 4, 32). Но огорченія о скорби у нихъ были, потому что были нужды, болѣзни, смерть и преслѣдованіе. На землѣ невозможно созданіе блаженнаго царства. *Ordo ordinandus* предполагаетъ собою новое небо и новую землю. Фихте при всемъ своемъ идеализмѣ или можетъ быть даже вслѣдствіе своего идеализма не пришелъ къ мысли, что процессъ міроваго бытія можетъ стать совсѣмъ инымъ, чѣмъ какимъ онъ является нынѣ. Этотъ иной процессъ не представимъ для насъ, какъ для слѣпыхъ непредставимы цвѣты. Но какъ слѣпымъ воз-

можно прозрѣть, такъ и намъ возможно при иныхъ условіяхъ существованія получить новыя силы и способности при сохраненіи нашихъ „я“. Сохраненіе „я“ есть сохраненіе своего прошедшаго и оно не исключаетъ, а предполагаетъ возрастаніе силъ и вообще содержанія „я“. У Фихте вслѣдствіе того, что у него нѣтъ идеи преобразованія міра, исчезаетъ и *ordo ordinandus*. Идеалистъ удовлетворяется наличною дѣйствительностью, и возвышенный идеализмъ примиряется съ грубымъ реализмомъ.

Здѣсь сказался Фихте, а можетъ быть здѣсь сказался и вообще нѣмецъ. Идеализмъ нуженъ только для аудиторій, реализмъ есть жизнь. Когда нѣмцы стали воевать съ Франціею, Фихте забылъ о своемъ руководствѣ къ блаженной жизни. Онъ выступилъ тогда съ „рѣчами къ нѣмецкимъ волнамъ“. „Благо науки и всего духовнаго прогресса челоувѣчества тоже зависитъ теперь отъ оружія и ввѣрено тѣмъ, которые идутъ за нѣмецкое дѣло. Онъ хочетъ говорить волнамъ отъ имени науки: „Какимъ органомъ пользуется она и сопряженные съ нею интересы? Человѣкомъ, образъ мыслей и характеръ котораго по крайней мѣрѣ не безызвѣстны, а болѣе десяти лѣтъ на виду у нѣмецкой націи; за которымъ каждый долженъ по меньшей мѣрѣ признать то, что его взоръ никогда не останавливался на тлѣнномъ, а всегда искалъ непреходящаго, что онъ никогда не отрекался трусливо отъ своего убѣжденія, а явно свидѣтельствовалъ о немъ каждой жертвой, и образъ мыслей котораго позволяеть ему говорить о мужествѣ и рѣшимости среди мужественныхъ. Если онъ долженъ довольствоваться словами, если онъ не можетъ биться вмѣстѣ съ вами въ вашихъ рядахъ и мужественнымъ презрѣніемъ къ опасности и смерти, сражаясь въ самомъ опасномъ мѣстѣ, доказать на дѣлѣ истину обоихъ принциповъ, то это исключительно вина его вѣка, отдѣлившаго призваніе ученаго отъ призванія воина, и не включающаго подготовку къ профессіи послѣдняго въ образовательную программу перваго. Но онъ чувствуетъ, что, если бы онъ научился владѣть оружіемъ, то не уступилъ бы никому въ мужествѣ; онъ сожалеетъ, что его вѣкъ не даетъ ему возможности сдѣлать то, что могъ сдѣлать Эсхиль, могъ сдѣлать Сервантесъ, оправдать свое слово дѣйствительнымъ подвигомъ. и въ настоящемъ случаѣ, на ко-

торый онъ можетъ смотрѣть, какъ на новую задачу своей жизни, онъ охотнѣе приступилъ бы къ дѣлу, чѣмъ къ слову. Но теперь, когда онъ можетъ только говорить, онъ хочетъ изрекать мечи и молніи. Онъ хочетъ также, чтобы это не было сопряжено съ безопасностью. Въ этихъ рѣчахъ онъ будетъ высказывать относящіяся къ нимъ истины со всей ясностью, съ какой прозрѣваетъ ихъ, со всей убѣдительно-стью, на какую только способенъ, съ подписью своего имени, истины, за которыя по суду непріятеля положена смерть. Онъ отнюдь не будетъ малодушно скрываться изъ-за этого, а, напротивъ, дастъ слово передъ лицомъ вашимъ или жить свободно вмѣстѣ съ отечествомъ, или погибнуть вмѣстѣ съ нимъ“ (Куно Фишеръ. Исторія новой философіи. Т. VI. Фихте. Переводъ Струве и др. 1909, стр. 209—210).

Это говорилъ и писалъ онъ въ 1806 году, а въ 1813 онъ читалъ лекціи „о понятіи истинной войны“.

... „Свобода и самостоятельность народа“, говоритъ онъ въ этихъ лекціяхъ, „нарушены, если какая нибудь сила прерываетъ процессъ его развитія, если онъ долженъ приобщиться къ другому развивающемуся стремленію основать государство или уничтожить всякое государство и всякое право: народная жизнь, привитая къ чужой жизни или умиранію, умерщвлена, уничтожена, вычеркнута изъ бытія. Поэтому подлинная война не война царствующихъ домовъ, а война народа: общей свободѣ и частной каждаго человѣка грозитъ опасность; безъ этой свободы онъ не можетъ желать жить, не признавъ себя совершеннымъ ничтожествомъ. Поэтому каждому лично и безъ замѣстительства—ибо въдъ каждый долженъ дѣлать это для себя самого—вмѣняется въ обязанность борьба не на жизнь, а на смерть“. (Ibid. стр. 217).

И Фихте не ограничился словами, онъ сталъ заниматься военными упражненіями, чтобы самому стать въ рядахъ дѣйствующей арміи. Мечъ по его представленію оказался могущественнѣе Евангелія. Но Фихте напрасно думалъ, что имъ двигала любовь къ свободѣ и ко благу націи. Событія настоящихъ дней, кажется, даютъ возможность правильно истолковать его поведеніе. Нѣмецкой наукѣ никто не грозилъ сто лѣтъ назадъ, какъ никто не грозитъ ей и теперь. Но нѣмцы не хотятъ ничьей свободы кромѣ своей собственной. И борецъ за свободу Фихте не терпѣлъ около себя

ничьей свободы. Грубоватое русское выраженіе „моему вдраву не препятствуй“ характеризуетъ Германію. И какъ только препятствія для проявленія нрава представляются, или только покажется, что они есть, рѣчи объ идеализмѣ отпадаютъ. Оказывается, что подъ идеальнымъ покровомъ скрывались жестокость и беспощадность. Рѣчи Фихте, вѣдь, дышать милосердіемъ не въ большей мѣрѣ, чѣмъ рѣчи Вильгельма II:

Идеализмъ сказался здѣсь лишь въ томъ, что и Фихте и Вильгельмъ въ сущности служили и служатъ не конкретному благу людей, а отреченной идеѣ. Они несли и несутъ все на алтарь гордости и заносчивости народа и гордости и заносчивости своей собственной. И ради этой идеи жены становятся вдовами и дѣти сиротами, и германской странѣ грозятъ нищета и одичаніе.

Идея выше человѣка. Таковъ принципъ. Во имя этого принципа уже Кантъ сказалъ, что не важно—существовали ли Иисусъ Назаретскій, важна лишь идея совершеннаго человѣка. Это повторилъ Фихте. Теперь это повторяютъ нѣкоторые нѣмецкіе пасторы. Это положеніе, что для христіанства не имѣетъ важности реальность евангельскаго Христа, осуждено самимъ Христомъ сказавшимъ: „суббота для человѣка, а не человѣкъ для субботы“ (Мрк. 2, 27). Это вѣдь тоже самое, что идея—для человѣка, а не человѣкъ—для идеи. Нѣмецкіе христіане безъ Христа, какъ это показалъ Фихте и какъ это показываетъ настоящая война, оказались и безъ христіанства. Сдѣлать ихъ христіанами мы не можемъ, но лишить ихъ власти надъ христіанами и даже надъ мусульманами мы должны.

С. Глаголевъ.
