

Философская мысль:
рецепция и интерпретация

**СУЩЕСТВОВАЛ ЛИ НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ:
К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ
ПЕРИОДИЗАЦИИ**

В.В. ЗОЛУТУХИН

Историю философии принято разделять на определенные периоды, и это – общепринятый факт. При этом она как будто распадается на ряд сегментов, для поверхностного взгляда представляющих собой замкнутые целостности. Ведь редкий учебник принимает во внимание связи идей Декарта и Канта со схоластикой или антично-мистические корни построений Шеллинга и Хайдеггера. В то же время историкам философии понятно, что развитие мысли может лишь условно заключаться в жестко структурированные рамки. В реальности оно есть сложный процесс: каждый философ одновременно и транслирует фундаментальные философские идеи, проходящие через всю историю мысли, и развивает взгляды своих непосредственных учителей, и, конечно, излагает свои собственные взгляды. Задача историка философии в немалой степени состоит в том, чтобы распутать эти сплетения мыслительных связей и показать их взаимодействие и соотношение.

Главным условием успешного решения этой задачи можно назвать доскональное знакомство с творчеством автора или группы авторов. Между тем здесь история философии (любого исторического периода) сталкивается с немалыми трудностями. Отчасти эти трудности объективны: многие тексты великих мыслителей не были изданы при их жизни. Они сохранились в виде конспектов и рукописей, и труднейшая работа по их расшифровке и изданию была начата лишь в последние десятилетия. Но отчасти трудности эти порождены капризами исторической судьбы философского наследия. Некоторые философские авторы и течения впоследствии обрели всемирную известность, по ним стали судить о духовном климате той или иной эпохи, и сегодня они представлены в каждом учебнике по истории философии. Другие же были оттеснены на исследовательскую периферию, частично или почти полностью забыты¹. Им посвящалось на порядок меньше аналитических работ, чем первым, а имена их известны лишь узким специалистам по эпохе.

Это привело к тому, что часть историко-философского процесса осталась «на свету», а часть – «в тени». Принятая периодизация истории философии часто не принимает оставшихся «в тени» во внимание.

Они либо не упоминаются вообще, либо упоминаются мельком. Их взаимодействие с философами «первого ряда» остается малоизученным. При таких обстоятельствах адекватное восстановление развития мысли оказывается крайне затрудненным. В данной статье мы обратимся к творчеству некоторых малоизвестных немецких философов XIX в., без которого картина развития немецкой спекулятивной мысли данного периода будет неполной. Более того, как мы увидим, оно создает критический перевес аргументов в пользу пересмотра историко-философской классификации.

Немецкий идеализм (или, в русскоязычной традиции, немецкая классическая философия) — понятие, прочно вписанное в историко-философское знание. Как известно любому студенту, открывается этот исторический период Кантом, продолжается Фихте и Шеллингом, а завершается — Гегелем. Согласно общепринятому представлению, кантовский критицизм сменяется фихтевской философией Я, та, в свою очередь, — шеллинговской натурфилософией, а из последней опосредованно вырастает монументальная гегелевская система. Однако, как мы увидим, такая точка зрения достаточно уязвима. Мы согласны с П.В. Резвых в том, что «попытки сконструировать генеалогическую преемственность между различными системами немецкого идеализма наталкиваются на сопротивление исторического материала»². Некоторые идеи будто бы «витают в воздухе», примерно одновременно появляясь у нескольких авторов. Шла оживленная переписка, в которой немало внимания уделялось дискуссиям на злободневные тогда философские темы.

Очевидно представление о немецком идеализме как едином целом косвенно восходит к убеждению самих его представителей. Так, Гегель в своих «Лекциях по истории философии» не только рассматривает творчество Канта, Фихте, Шеллинга и их современников в особом разделе «Новейшая немецкая философия», но и приписывает новейшей немецкой философии решение единой задачи: «...сделать своим предметом и постичь... единство мышления и бытия»³. Шеллинг же в своем позднем, посмертно изданном произведении «К истории новейшей философии» утверждает, что его (к тому времени уже своеобразно теистическая) точка зрения не могла быть выработана без кантовского наследия⁴.

В дальнейшем в историко-философском знании закрепилась точка зрения на немецкий идеализм как на единое направление. Однако, на наш взгляд, при детальном изучении развития немецкого идеализма концепция его единства оказывается под большим вопросом. Стоящий между неокантианством и неогегельянством немецкий философ Р. Кронер дает в своей работе «От Канта к Гегелю» (1921) одно из самых ясных и последовательных изложений этой концепции. Согласно его мнению, немецкий идеализм развивается с 1781 г. (выход

кантовской «Критики чистого разума») по 1821 г. (выход гегелевской «Философии права»). Как полагает Р. Кронер, центральным нервом немецкого идеализма является, во-первых, постепенное примирение сформулированного Кантом противоречия между идеей и материей. При этом идея, духовная реальность приобретает главенствующее значение и интегрирует в себя материальный мир. Во-вторых же, речь идет о другом, еще более важном, противоречии «между Я и миром». У Канта Я овладевает материей с помощью идеи, в итоге чего становятся возможными «миры природы, свободы и искусства». Но затем, в процессе развития немецкого идеализма, поскольку идея приобретает все большее значение и поглощает материю, соответствующие миры поглощаются Я: «...миры должны стать сферами раскрывающегося в них Я, которое, тем не менее, остается собой»⁵. Тем самым Я становится единством противоположностей, бесконечным и абсолютным, т.е. божественным, принципом. Абсолютная точка отсчета переносится из Я в мир, субъективно-критицистское Я превращается в философско-теологическое Абсолютное, и на месте критицизма воздвигаются шеллинговские и гегелевские метафизические «здания». Гегелевская система необходимым образом оказывается венцом немецкого идеализма: она «исчерпывает импульс развития и завершает взлет»⁶. Кронер утверждает, что развивать и продолжать гегелевскую мысль невозможно, и постгегелевская философия должна начинать мыслить сначала.

Отметим здесь, что немецкий идеализм хронологически распадается на два последовательно развивавшихся течения. Первое – кантовский критицизм, концентрирующийся на гносеологических и этических вопросах. Установки этого течения полностью задаются тремя «Критиками». Кроме самого Канта к нему могут быть причислены ранний Фихте и (отчасти) ранний Шеллинг. Они стремились дополнять, уточнять и развивать кантовскую мысль, не отказываясь при этом от сформированного Кантом философского мировоззрения. Однако уже в середине 90-х гг. XVIII в. их мировоззрение серьезно расходится с кантовским, и в дальнейшем этот разрыв только углубляется.

На рубеже веков мировоззрение Фихте и Шеллинга окончательно теряет сущностную связь с кантовскими истоками. Сегодня существует множество конкурирующих гипотез относительно природы этой загадочной перемены. Следует сказать, что свершается она достаточно быстро: тексты 1801 г. показывают разительные перемены в мировоззрении обоих философов. Де-факто расставшись с критицистскими установками, они начинают открыто выстраивать философско-теологические системы, генетически восходящие к неоплатонической традиции, позднесредневековой немецкой мистике и учению Я. Бёме.

Заметим, что «Изложение наукоучения» 1801 – 1802 гг. уже явно содержит в себе все черты позднейшей берлинской философии Фихте, а шеллинговское «Изложение моей системы философии» является манифестом философии абсолютного тождества, которая уже является спекулятивной философской теологией. Кантовский агностицизм отброшен. А ведь кантианство, осуществив критику рациональной теологии, призывало воздерживаться от всякого суждения о божественной реальности. Э. Кассирер, говоря о переломе во взглядах Фихте на рубеже веков, фактически утверждает необъяснимость этой перемены⁷, несмотря на то, что в шеллинговской «Системе трансцендентального идеализма» он все же находит латентное теоретическое предвосхищение философии абсолютного тождества⁸.

С 1801 г. (еще при жизни Канта!) начинается второй период развития немецкого идеализма, который именуют «спекулятивным», так как он представлен рядом спекулятивных систем Фихте и Шеллинга, а также гегелевской системой. В это время в центре внимания философов оказываются не вопросы о познаваемости мира и обосновании морального закона, а вопросы о природе и свойствах Абсолютного, а также о соотношении его с миром. Они стремятся выстроить цельное философское учение о Боге.

Возникает вопрос: действительно ли немецкий идеализм является единым историко-философским целым? Совместимо ли создание спекулятивных философских теологий с кантовской позицией относительно сверхъестественного, отраженной в «Критике чистого разума» и «Споре факультетов»? И не стал бы Кант смеяться над шеллинговскими «Философскими исследованиями о сущности человеческой свободы» так же, как он смеялся над построениями Сведенборга? По сути, после 1801 г. антиномии чистого разума забываются, кантовские границы непознаваемого окончательно престаупаются, и влияние Канта сводится к незначительным оговоркам, ничего не меняющим в строении философской системы. Имеет место фактическое торжество догматизма (хотя и рассмотренного сквозь призму анализа субъективности). Искусственность объединения столь разных течений в единый «немецкий идеализм», в сущности, признается и Р. Кронером. Он уклончиво говорит, что «великие последователи Канта в некотором смысле опять-таки отказались от определенной формулировки его мыслей»⁹. При этом, — оговаривается Кронер, — они остались верны кантовскому духу, который, чтобы избежать констатации отпадения последователей от Канта, нужно понимать как «дух немецкого идеализма в широчайшем смысле»¹⁰.

Николай Гартман во введении к первому тому своей «Философии немецкого идеализма» (1923) считает началом, объединяющим немецких идеалистов, «в первую очередь, общую постановку проблем»¹¹. Философы отталкиваются от Канта, спорят с ним, и, — что всех их

объединяет, — стремятся построить единую неопровержимую философскую систему. Все они считают, что построение такой системы возможно и пребывают в состоянии гносеологического оптимизма. Относительно интересующей нас проблемы Н. Гартман указывает, что романтизм Фр. Шлегеля, Новалиса и Гёльдерлина вкупе с мистико-неоплатоническими реминисценциями оказывает серьезное преобразующее влияние на немецкий идеализм. В тесной связи с произведениями молодого Шеллинга, «романтический, пантеистический и мистический элемент сначала действует на структуру критически-систематического мышления, как инородное тело, медленно пропитывающее это мышление изнутри и отклоняющее его с прямого пути»¹². Н. Гартман акцентирует внимание на продвижении немецких идеалистов от рационалистических установок к иррационалистическим, что заставляет его интегрировать в немецкий идеализм творчество А. Шопенгауэра.

То, что немецкие идеалисты отталкиваются от Канта, факт бесспорный. Но на наш взгляд, на рубеже веков количественные изменения их кантианского мировоззрения переходят в качественные, и они разрывают с критицистской традицией. Как считается, генетическая преемственность между представителями немецкого идеализма — исторический факт: фихтевская мысль вытекает из кантовского критицизма, шеллинговская — из построений Фихте, а гегелевская система была бы невысказана без шеллинговской философии тождества¹³. Но это не может служить аргументом за включение их в состав единого направления: из того, что Аристотель был учеником Платона, никак не вытекает, что он был платоником. К тому же кантовская понятийная система быстро переосмысливается Фихте и Шеллингом.

Аргумент о единстве «духа» (т.е. размытых и вольно толкуемых методологических установок), по нашему мнению, также не может приводиться всерьез. Ибо в этом случае границы направлений расплывутся, и на включение в немецкий идеализм сможет претендовать, например, лейбницевская система. Ведь Лейбниц тоже стремился выстроить единое непротиворечивое мировоззрение и разрабатывал проблемы сознания, интеллигенции и духа¹⁴.

На наш взгляд, говорить о единстве мыслительного направления можно только тогда, когда объединяемые в него философские системы, во-первых, явно придерживаются общей методологии и мировоззренческих установок, а во-вторых, решают с их помощью, т.е. под определенным углом зрения, одни и те же проблемы. Если единства методологии, мировоззрения и изучаемой проблематики нет, говорить о едином направлении не приходится.

Применение такого подхода к немецкому идеализму выявит, что он фактически распадается на два самостоятельных направления:

критицизм и спекулятивный идеализм. Но они, как будет показано, не ограничиваются теми авторами, которых мы упоминали.

Здесь приходит время обратиться к полузабытым фигурам философов «второго ряда». По нашему мнению, на роль продолжателя критицистского направления после 1800 г. более всего может претендовать Якоб Фридрих Фриз (1773 – 1843). Я. Фриз сравнительно мало известен и изучаем на Западе, в России же пока не переведено ни одно из его произведений, и упоминания о нем фрагментарны. Как указывает российский исследователь И.З. Шишков, пренебрежительное отношение к Фризу коренится в негативных оценках, данных его творчеству Г.В.Ф. Гегелем.

Как бы то ни было, Фриз является родоначальником особой ветви кантианства, так называемого «полукантианства». Его ведущими представителями в XIX в. выступают Э.Ф. Апельт и Ф.Э. Бенеке, а в XX в. – Л. Нельсон. Фриз предполагает создать новую науку, которую он называет философской антропологией. В предисловии к одной из своих важнейших работ «Новая критика разума» (1807) он говорит, что областью новой науки является лишь внутренний опыт, а предметом – человек, рассмотренный «так, как мы знаем себя изнутри». Ключевой замысел Фриза состоит в том, чтобы «исследовать душу (Gemü), [исходя] только из внутреннего опыта»¹⁵. Философская антропология должна изучать «внутреннюю историю самого познания»¹⁶. Фриз предлагает подчинить все наше познание наблюдению и намеревается создать естественное учение о человеческой душе посредством «внутренней экспериментальной физики». Основываясь на чистых фактах внутреннего опыта, Фриз планирует, разумно используя индукцию, вывести всеобщие законы нашей внутренней жизни и создать ее «физикалистскую теорию».

Фриз продолжает линию Канта в трезвом, рассудительном анализе познавательных способностей человека, а также его отношения к Абсолютному: он защищает критицистскую агностическую позицию по вопросу о богопознании. Фризовская философия религии крайне близка кантовской¹⁷. Фриз, как и Кант, остается включенным в контекст естественных наук своего времени: он не только является физиком и математиком, но и претендует на лавры основоположника новой эмпирически-психологической науки, изучающей человеческое сознание. Ее ключевые наброски он создает как раз в первое десятилетие XIX в., непосредственно после того, как Фихте и Шеллинг перестали быть кантианцами, и будто бы принимает из их рук знамя кантианства.

Таким образом, мы видим, что Фриз, существенно не менявший своих убеждений до самой своей смерти в 1843 г., вполне может считаться продолжателем критицистского направления.

Спекулятивно-идеалистическое направление характеризуется совершенно иной постановкой вопросов и иными методологическими установками. Оно, представляя собой ряд философско-теологических систем, оказывается намного пестрее критицизма. Закономерно возникает вопрос: что объединяет поздние фихтевские и шеллинговские построения, а также гегелевскую систему, в единый теоретический комплекс, получивший название «спекулятивного идеализма»? Что может служить элементом, обобщающим целый ряд взаимоотрицающих идеалистических философий? Очевидно, должно быть найдено некое общее положение, принимаемое каждой из них и находящееся при этом в их основании.

Можно было бы сказать, что все спекулятивно-идеалистические системы монистичны, их объединяет представление о едином и единственном Абсолютном. Однако, этот критерий слишком широк. Если его применить, останется непонятным, как спекулятивный идеализм отграничивается от других монистических систем, например, от философии Парменида или Спинозы.

Казалось бы, на роль общего знаменателя могла бы претендовать идея пантеизма. Действительно, и берлинская философия Фихте, и шеллинговские построения XIX в., и гегелевская концепция могут рассматриваться как различные теоретические обоснования пантеистического мировоззрения. Однако дело осложняется тем, что сами философы не согласились бы с этим. Так, если Фихте в «Изложении наукоучения» (1801 – 1802) был готов частично признать свою систему всеединством (*hen kai pan*)¹⁸, то в наукоучении 1812 г. он, трактуя *hen kai pan* как наличие многого в едином, стал отрицать это¹⁹. Шеллинг в своей «Системе общей философии и натурфилософии в особенности» (1804) фактически выстраивает философию всеединства, однако от признания ее пантеистической он отказывается, понимая под пантеизмом отождествление с Богом вещей материального мира²⁰. Для Гегеля сам термин «пантеизм» представляется неудачным²¹, а пантеистическое мировоззрение он рассматривает лишь как одну из ступеней естественной религии. Итак, пантеизм не может служить моментом, роднящим спекулятивно-идеалистические системы.

Может быть, вместо термина «пантеизм» следует в данном контексте употреблять термин «всеединство»? Но понятие всеединства предполагает признание органической и гармонической цельности Абсолютного и мира, единого и многого. Заключена ли в основании спекулятивно-идеалистических систем такая идея? При ближайшем рассмотрении оказывается, что фихтевская система, по сути, является акосмистской: в Наукоучении 1804 (2) он утверждает, что ограниченные существа поистине не существуют. Нет ни материального мира со всем его многообразием, ни мира идей, ни душ, ни

смерти: существует только вечная божественная жизнь²², и более ничего. Индивидуальное Я приравнивается к понятийному принципу: уничтожение его в абсолютной жизни равнозначно уничтожению Я. Шеллинговская позиция тех же лет по вопросу об онтологическом статусе многого похожа на фихтевскую. Для Шеллинга «особенное» (das Besondere) онтологически несамостоятельно, оно существует постольку, поскольку растворено в Боге²³. Единичные вещи для Шеллинга суть явления идей, относительно идей и Бога поистине не существующие. Единичное само по себе — ничто. Вещи не содержат в себе основу своего бытия. Их обусловленность чем-то другим указывает на неподлинность их бытия.

Возможно, спекулятивный идеализм объединяется применением диалектического метода? Такое предположение возможно, хотя в разных системах он играет разную роль. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что Фихте оперировал диалектическим методом еще в свой ранний, критицистский период²⁴ (да и Шеллингу этот метод был далеко не чужд).

Вместе с тем ряд спекулятивно-идеалистических систем принимает и разрабатывает одну фундаментальную идею. И, хотя она обосновывается в них совершенно различным образом, мы полагаем, что именно она может оказаться тем самым «общим знаменателем» спекулятивного идеализма. Речь идет об идее божественного самознания/самопознания, понимаемого как онтологическое основание и субстрат мира. Представление об Абсолютном, самопознание которого осуществляется посредством мира, красной нитью проходит через весь спекулятивный идеализм.

У Фихте оно появляется в «Изложении наукоучения» (1801 — 1802). Говоря о категории абсолютного знания, которое понимается здесь как единство бытия и свободы Абсолютного, философ утверждает: «...абсолютной формой знания... является именно самопроникновение»²⁵. Таковое обозначает слияние субъекта и объекта в единство, лишь вследствие которого становится возможным их различие. В Абсолютном заключен «глаз», т.е. «яйность» (Ichheit), рефлексия, схватывающее себя самознание, которое можно поэтому называть и видением. Абсолютное знание будто бы возвышается над самим собой, оказываясь знанием-для-себя, знанием о себе, — разумом²⁶.

В «Эрлангенском» наукоучении божественное самопознание связано с экзистенцией Бога, которая, подобно «знанию» в «Изложении наукоучения» (1801 — 1802), понимается как «охват, окружение, внешнее бытие (=существование) бытия»²⁷, т.е. Бога. О божественном самопознании Фихте говорит практически теми же словами, что и четыре года назад, только вместо понятия «знание» здесь употребляется понятие «экзистенция», она «конструирует саму себя, прозревает свою сущность, смотрит на себя и себя усматривает»²⁸. Следует отметить,

что в обоих рассмотренных нами наукоучениях самопознание Абсолютного связано также с его самопроизведением, самосозданием.

«Наставление блаженной жизни» (1806), представляющее собой цикл популярных лекций на философско-теологическую и этическую тему, представляет довольно сложную схему формирования множественности посредством божественного самопознания. Здесь Фихте объясняет божественной рефлексией пространство, время и реальность вообще²⁹. Если кратко сказать, Бог, постигая Сам Себя, будто бы раскалывает свое единство на бесконечную иллюзорную множественность.

«Наукоучение в его общих чертах» (1810) также содержит в себе идею божественного самопознания. В этом тексте Фихте снова говорит о знании как о «самом Боге, но вне Себя Самого, божественном бытии вне Его бытия»³⁰. Продуктом схематизации (самоусматривания) Бога являются пространство и материальный мир. Поскольку существует лишь Бог, то оказывается, что Бог будто бы воплощается в мире, усматривает Себя в нем.

Шеллинг приходит к идее божественного самопознания несколько раньше, еще в 1790-х гг. Замечательный очерк ее дан в «Исследованиях в пояснение идеализма наукоучения» (1796 – 1797). Идею эту Шеллинг возводит к Лейбницу и Канту³¹. Выстраивание натурфилософской системы приводит Шеллинга к мысли, что природа есть постепенно осознающий себя Дух, субъект, делающий себя объектом; бесконечное, представляющееся в конечном³². Хотя здесь Шеллинг, стремясь оставаться в рамках раннего фихтевского понимания реальности, все еще иногда говорит об этом Духе как о «нашем», человеческом.

В полностью философско-теологическом контексте эта идея рассмотрена в «Системе общей философии и натурфилософии в особенностях» (1804), – произведении, которое увидело свет лишь после смерти мыслителя. Первая часть произведения посвящается «общей философии», т.е. в данном контексте, философской теологии. Божественный разум определяется в ней как самопознание вечного тождества субъекта и объекта³³. Шеллинг говорит также о «самоутверждении» (*Affirmation von sich selbst*) Бога, причём термин «утверждение» описывает здесь субъект-объектное взаимодействие.

Затем рассматриваемая нами идея эпизодически встречается в других, более поздних шеллинговских работах. Так, в «Штутгартских частных лекциях» (1810) философ утверждает, что весь процесс творения мира, все, что происходит в природе и истории, есть «не что иное, как процесс совершенного осознания Бога и его совершенной персонализации»³⁴.

В «Мировых эпохах» (мы рассматриваем вариант, относящийся к 1814 – 1815 гг.), идея божественного самосознания и самопознания также четко прописана. Шеллинг говорит здесь о вечном осознании

Бога, который вечно приходит Сам к Себе³⁵. Об исхождении Бога из Себя говорит и поздняя шеллинговская «Философия откровения». Философ различает здесь духа-в-себе, духа-для-себя и духа-в-себе-и-для-себя (при-себе). Первый еще не стал объектом для себя, еще не вышел за свои пределы, второй — выходит вовне себя, а третий оказывается диалектическим единством двух первых моментов. Дух при-себе — субъект, способный выходить из себя, осознавший себя как объект, а, вернее, он есть гармоническое, совершенное единство субъекта и объекта³⁶. Перед нами — диалектический процесс развития совершенного духа, близкий построениям Гегеля.

Гегелевская философская концепция являет собой самый известный пример экспликации идеи божественного самосознания и самопознания в немецком идеализме. В представлении она, наверное, нуждается менее всех остальных. Однако отметим, что в ряде произведений Гегель прямо проговаривает ключевую мысль своей философии.

В одном из последних параграфов третьей части «Энциклопедии философских наук» речь идет о «мыслящей себя идее», о «знающем себя разуме», раздваивающемся на дух и природу³⁷. Дух, делая себя собственным предметом, т.е. оказываясь «для-себя», становится миром, природой. Он является себе, и явление оказывается природой. Гегель подчеркивает логический характер самопостижения абсолютной идеи, абсолютность которой обеспечивается единством моментов «в-себе» и «для-себя»³⁸.

Как мы видим, идея божественного самосознания/самопознания является общей для Фихте, Шеллинга и Гегеля. Сколь бы ни различались и ни противоречили друг другу их монистические системы, в их основании неизменно заключается рассматриваемая нами идея. Спекулятивные идеалисты выводят существование множественности, материального и духовного мира из обращенности Бога к Самому Себе.

Именно эта идея, как представляется, более всего может претендовать на роль «общего знаменателя», который превращает спекулятивный идеализм в единое целое. Но здесь мы совершаем неожиданное открытие: гегелевская система вовсе не завершает ряд учений о божественном самопознании. Параллельно с Гегелем такое учение создается К.К.Ф. Краузе. После смерти Гегеля эта идея была разработана целым рядом полузабытых сегодня мыслителей (философские системы которых объединяются в особое направление, называемое «этическим теизмом», «спекулятивным теизмом», «поздним идеализмом», «неошеллингианством»³⁹ и т.д.). Стремясь сформировать целостную картину мира, они, так же, как Шеллинг и Гегель, воздвигали монументальные спекулятивные «здания». Экспликация взглядов спекулятивных теистов в немалой степени завязана

на критику Гегеля: его система, по их мнению, грешила чрезмерной абстрактностью, оставляла без объяснения религиозное чувство и опыт, и не сделала необходимого решительного шага к теизму. Творчество спекулятивных теистов в целом проникнуто влиянием шеллинговской философии «расколотого» Абсолюта конца 1800-х гг. и его позднейшей философии откровения, что и дает повод некоторым авторам именовать ряд этих философов неошеллингианцами.

Одним из важнейших представителей постгегелевского спекулятивного идеализма является Иммануил Герман Фихте (Фихте-младший), единственный сын Иоганна Готлиба Фихте (1796 – 1879). Он также выстраивает учение о божественном самосознании. Необходимым сопутствующим условием божественной жизни является самопостижение Бога и постижение им собственного единства⁴⁰.

Самосознание Бога тождественно его овладению собственной бесконечностью и волению собственного единства. Божественное самосознание предполагает самопроизведение и самопомысливание Бога. Различая и соединяя то, что заключено в полноте его бытия, Бог создает в себе иерархически организованную систему идей⁴¹. В сущности, такой системой у Фихте-младшего оказывается природа. При этом она выполняет роль материального субстрата, обеспечивающего возможность творения, ведь чистый дух, чуждый всякой материальности, не мог бы творить материальную реальность.

Учение о божественном самосознании является также краеугольным камнем спекулятивно-теистических систем Германа Ульрици (1806 – 1884) и Рихарда Роте (1799 – 1867), присутствует оно у ряда их современников.

Таким образом, мы вполне можем говорить о самостоятельном направлении спекулятивного идеализма, широко представленном на немецком философском небосклоне вплоть до последних десятилетий XIX в. Гегелевская система вовсе не оказывается конечной точкой развития спекулятивного идеализма, а, напротив, становясь плодотворной почвой для дискуссий и критики, придает ему новый импульс. Возникнув в 1801 г., угасает он лишь со смертью поколения спекулятивных теистов, – в 1870 – 1870-х гг.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Таковыми в одном XIX в. во франкоязычном пространстве оказываются эклектизм, онтологизм и неосхоластика, а в немецкоязычном – широкий круг спекулятивных систем и либеральная теология.

² Резвых П.В. В поисках нового образа немецкой классической философии // Материалы научной конференции «История философии: вызовы XXI века». Москва, 2012. – URL: <http://iph.ras.ru/page22106377.htm>. 03.10.2014.

³ Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3 Theil. 2e Aufl. – Berlin, 1844. S. 485. Отметим, что гегельянская историко-философская традиция видит этих мыслителей в качестве «ступенек», ведущих к Гегелю.

⁴ Schelling F.W.J.'s sämtliche Werke. Bd. 10. Abth. 1. – Stuttgart und Augsburg, 1861. S. 73.

- ⁵ *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. Bd. 1. Tübingen, 1921. S. 15.
- ⁶ *Ibid.* S. 5.
- ⁷ *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit. Bd. 3. Die nachkantischen Systeme. – Berlin, 1920. S. 176.
- ⁸ *Ibid.* S. 241. Шеллинговский путь к выстраиванию философской теологии в виде учения о самоосознании Абсолютного может быть прослежен, начиная, по крайней мере, с 1795 г. («О Я как принципе философии», «Исследования в пояснение идеализма наукоучения», «Эпикурейское вероисповедание Гейнца Видерпорста» и т.д.).
- ⁹ *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. Bd. 1. S. 13.
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ *Hartmann N.* Die Philosophie des deutschen Idealismus. 1 Teil. – Berlin und Leipzig, 1923. S. 1.
- ¹² *Ibid.* S. 4.
- ¹³ Существует, однако, хорошо обоснованное мнение о том, что шеллинговская монистическая философская теология в своем развитом виде возникает под влиянием идей Гегеля (см.: *Düsing K.* Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801 // *W. Jaeschke* (Hg.) Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799 – 1807). – Hamburg: Meiner, 1999. S. 144 – 163.
- ¹⁴ П. Кронер, называя системы немецкого идеализма трансцендентально-идеалистическими, характеризует их специфические отличия следующим образом: «...все они концентрируются на помысливании сознания, Я, субъекта, интеллигенции, духа, или как это еще можно назвать» (*Kroner R.* Von Kant bis Hegel. S. 10).
- ¹⁵ *Fries J.F.* Neue Kritik der Vernunft. Bd. 1. – Heidelberg, 1807. S. XLI – XLII.
- ¹⁶ *Ibid.* S. XLVI.
- ¹⁷ См. ключевую работу Фриза по философии религии: *Fries J.F.* Wissen, Glaube und Ahndung. – Jena, 1805.
- ¹⁸ *J.G. Fichte's sämtliche Werke.* Abth. 1. Zur theoretischen Philosophie. Bd. 2. – Berlin, 1845. S. 89.
- ¹⁹ *J.G. Fichte's nachgelassene Werke.* Bd. 2. – Bonn, 1834. S. 331.
- ²⁰ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 6. Abth. 1. – Stuttgart und Augsburg, 1860. S. 177.
- ²¹ *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1 Theil. – Berlin, 1840. S. 392.
- ²² *J.G. Fichte's nachgelassene Werke.* Bd. 2. S. 121.
- ²³ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 6. Abth. 1. S. 182.
- ²⁴ См.: *Гайденко П.П.* Философия Фихте и современность. – М.: Мысль 1979. С. 48 – 55.
- ²⁵ *J.G. Fichte's sämtliche Werke.* Abth. 1. Zur theoretischen Philosophie. Bd. 2. S. 19.
- ²⁶ *Ibid.* S. 72.
- ²⁷ *Fichte J.G.* Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Nachgelassene Schriften 1805 – 1807. Bd. 9. – Stuttgart – Bad Cannstatt, 1993. S. 185 – 186, 189.
- ²⁸ *Ibid.* S. 224.
- ²⁹ *J.G. Fichte's Werke.* Auswahl in sechs Bänden. – Leipzig, 1910. Bd. 5. S. 171 – 172.
- ³⁰ *Fichte J.G.* Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss. – Berlin, 1810. S. 8.
- ³¹ *Шеллинг Ф.В.Й.* Ранние философские сочинения. – СПб., 2000. С. 196, 198 – 199.
- ³² Там же. С. 212 – 215.
- ³³ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 6. Abth. 1. S. 141 – 142.
- ³⁴ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 7. Abth. 1. – Stuttgart und Augsburg, 1860. S. 433.
- ³⁵ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 8. Abth. 1. – Stuttgart und Augsburg, 1861. S. 263.
- ³⁶ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 3. Abth. 2. – Stuttgart und Augsburg, 1858. S. 251 – 254.

- ³⁷ Hegel G.W.F. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th. 3. Die Philosophie des Geistes. – Berlin, 1845. S. 468 – 469.
- ³⁸ Hegel G.W.F. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th. 1. Die Logik. – Berlin, 1843. S. 408.
- ³⁹ Leese K. Philosophie und Theologie im Spätidealismus. – Berlin, 1929. S. 6 – 8.
- ⁴⁰ Fichte I.H. Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre. – Heidelberg, 1846. S. 317.
- ⁴¹ Fichte I.H. Zur spekulativen Theologie. Vierter Artikel (Fortsetzung und Schluß) // Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. Neue Folge. Bd. 5. Heft 2. – Bonn, 1842. S. 53.

REFERENCES

- Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3. Die nachkantischen Systeme. Berlin, Verlag Bruno Cassirer, 1920. 484 p.
- Fichte J.G. *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*. Berlin, J.E. Hitzig, 1810. 46 p.
- J.G. Fichte's nachgelassene Werke. Bd. 2. Bonn, A. Marcus, 1834. 652 p.
- J.G. Fichte's sämtliche Werke. Abth. 1. Zur theoretischen Philosophie. Bd. 2. Berlin, Verlag von Veit und Comp., 1845. 710 p.
- J.G. Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. 5. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1910. 692 p.
- Fichte J.G. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Nachgelassene Schriften 1805-1807. Bd. 9. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, Günther Holzboog, 1993. 545 p.
- Fichte I.H. Zur spekulativen Theologie. Vierter Artikel (Fortsetzung und Schluß). *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*. Neue Folge. Bd. 5. Heft 1. Bonn, A. Marcus, 1842. 320 p.
- Fichte I.H. *Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre*. Heidelberg, J.C.B. Mohr, 1846. 685 p.
- Fries J.F. *Wissen, Glaube und Ahndung*. Jena, J.C.G. Göpferdt, 1805. 327 p.
- Fries J.F. *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1. Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1807. 347 p.
- Gajdenko P.P. *Fichte's Philosophy and the Present Time*. Moscow, Mysl', 1979. 288 p. (in Russian).
- Hartmann N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 1 Teil. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co, 1923. 282 p.
- Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 1 Theil. 2 Aufl. Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1840. 456 p.
- Hegel G.W.F. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th. 1. Die Logik. Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1843. 416 p.
- Hegel G.W.F. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th. 3. Die Philosophie des Geistes. Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1845. 470 p.
- Jaeschke W. (Hg.) *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*. Hamburg, Meiner, 1999. 239 p.
- Kroner R. *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1. Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1921. 612 p.
- Leese K. *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*. Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag, 1929. 260 p.
- Rezvyh P.V. Looking for a New Image of German Classical Philosophy. Materials of the international scientific conference "History of Philosophy: Defiances of the 21st Century". Moscow, 2012. Available at: <http://iph.ras.ru/page22106377.htm> (in Russian).
- F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Bd. 3. Abth. 2. Stuttgart und Augsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1858. 530 p.
- F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Bd. 6. Abth. 1. Stuttgart und Augsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1860. 576 p.
- F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Bd. 7. Abth. 1. Stuttgart und Augsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1860. 568 p.

F.W.J. Schellings sämtliche Werke, Bd. 8. Abth. 1. Stuttgart und Augsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1861. 470 p.

Shishkov I.Z. *Looking for the New Rationality: Philosophy of the Critical Reason*. Moscow, Editorial URSS, 2003. 437 p. (in Russian)

Schelling F.W.J. *Early Philosophical Works*. Saint Petersburg, Aleteja, 2000. 464 p. (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена проблеме историко-философской периодизации. Автор рассматривает понятие «немецкий идеализм» и на основе анализа текстов приходит к выводу о некоторой искусственности этого историко-философского конструкта. Между Кантом и его последователями перед рубежом веков образуется мировоззренческая пропасть: Шеллинг, а потом и Фихте порывают с критицизмом и начинают создавать философско-теологические системы. Автор предлагает выделять вместо немецкого идеализма два различных, параллельно развивающихся направления. Первое, – критицизм, – объединяет философии Канта, ранних Фихте и Шеллинга, Фриза и «полуkantianство». Второе, – спекулятивный идеализм, – включает в себя натурфилософию Шеллинга, учение позднего Фихте, системы Гегеля, Краузе и послегегелевский спекулятивный теизм. Ключевой идеей спекулятивного идеализма оказывается учение о божественном самосознании/самопознании.

Ключевые слова: немецкий идеализм, Кант, Фихте, Фриз, Шеллинг, Гегель, критицизм, спекулятивный идеализм, божественное самосознание/самопознание.

Summary

The article is devoted to the problem of division into periods in the history of philosophy. The author examines the concept “German idealism” and, on the basis of text analysis, concludes that this historico-philosophical construction is a little bit unsteady. Approximately before 1800 between Kant and his followers appears an ideological abyss because Schelling and after him Fichte are breaking off with criticism and beginning to create their own philosophico-theological systems. The author proposes to distinguish instead of German idealism two different, simultaneous developing philosophical trends. The first, – criticism, – comprises philosophies of Kant, early Fichte and Schelling, Fries and so-called “half-kantianism”. The second, – speculative idealism, – comprises Schelling’s philosophy of nature, late Fichte’s doctrine, Hegel, Krause and post-Hegelian speculative theism. The main idea of speculative idealism is the doctrine of divine self-consciousness/self-cognition.

Keywords: German idealism, Kant, Fichte, Fries, Schelling, Hegel, criticism, speculative idealism, divine self-consciousness/self-cognition.