

**ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ» (СПбГУ)**

Институт философии

Кафедра истории философии

**Выпускная квалификационная работа на тему:
Теологически-философский взгляд на историю человеческого рода в
трудах Августина и Фихте**

По направлению – 030100 «Философия»

Рецензент:

степень, должность

ФИО

_____ (подпись)

Выполнил: студент

Челейкин Глеб Сергеевич

_____ (подпись)

Научный руководитель:

канд. филос. н., доц.

Муравьев А. Н.

_____ (подпись)

Санкт-Петербург

20117

Оглавление

Generating Table of Contents for Word Import ...

Введение

Актуальность исследования: Проблема исторического процесса всегда актуальна, вопросы, которые скорее всего не потеряют своей актуальности никогда: куда движется в историческом процессе, есть ли цель, смысл у истории? Несомненно, актуальны проблемы субъекта, и движущих сил истории, критерия периодизации истории, единства и многомерности исторического процесса и так далее.

На этом фоне обращение к концепциям философии истории Аврелия Августина, и Иоганна Фихте, выявление их гносеологического, методического, нравственно-практического представляются весьма актуальными задачами

Степень разработанности проблемы:

Философия истории *Фихте* исследуется в работах: И.А. Ильина, П.П. Гайденко, Э. Ласка, А.В. Лукьянова, Н.В. Мотрошиловой, Е.В. Гутова, и др.

Философия истории *Августина* исследуется в работах: В.И. Герье, И.В. Поповым, Е.Н. Трубецким, О.Е. Нестеровой, В.И. Уколовой и др.

Цели:

Рассмотреть концепции философии истории Аврелия Августина и Иоганна Готлиба Фихте с точки зрения теологии и философии.

Задачи:

Выявить субъект истории в концепциях Фихте и Августина. Выявить критерий периодизации истории. Рассмотреть теологические взгляды на историю человеческого рода у обоих мыслителей

Методы:

В работе используется метод сравнительного анализа, метод, типологический метод и др.

Глава 1. Философия истории Иоганна Готлиба Фихте

1.1 Наукоучение Фихте

Свое учение Фихте называет продолжением критической философии Канта, во введении “О понятии наукоучения” он пишет: “Автор до сих пор глубоко убежден, что никакой человеческий ум не проникает дальше границы, у которой стоял Кант, в особенности в своей Критике силы суждения; ее, однако, он нам никогда не определял и не выставил как последнюю границу конечного знания. Автор знает, что он никогда не будет в состоянии сказать того, на что Кант уже не указал бы посредственно или непосредственно, яснее или туманнее”. Вслед за Кантом, Фихте считал, что философия должна стать научной, только в форме науки она сможет выполнить свое назначение. Посредством философии все научное знание должно выстроиться в единую целостную систему и получить в ней собственную достоверность; философия должна стать основанием для этой системы.

Однако, чтобы добиться этого философия должна сначала понять как вообще возможна наука, должна выяснить ее сущность. Таким образом философия должна стать наукоучением, то есть учением о науке.

Наука, чтобы называться наукой в строгом смысле слова должна по Фихте обладать двумя важными характеристиками: во-первых, она должна иметь строго систематическую форму, то есть все положения в ней должны связываться в одном единственном положении и в нем объединяться в одно целое¹ и во-вторых, научное знание должно обладать достоверностью. Если основное положение на котором строится система не обладает достоверностью, то и вся система не будет ей обладать, стало быть, мы не можем назвать ее наукой, сколь стройной бы она не была по своей форме. Вместе с тем, мы также не можем назвать наукой одно или множество достоверных, но бес-связных между собой положений,

¹Фихте И. Г. О понятии наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 15

Фихте говорит, что все отдельные положения науки даже будучи внешне очень разными, приобретают свою достоверность только в системе, через свое место в целом и свое отношение к нему. Однако сам факт систематичности еще не гарантирует научности знания, систематичность науки есть средство для достижения целей, но не сама цель. “Если бы ни одно из соединенных положений не имело достоверности, то и происшедшее через объединение целое не будет ее иметь². Необходимо выполнить оба условия, в основе системы должно находиться хотя бы одно достоверное положение, которое передавало бы достоверность другим: поскольку если первое положение достоверно, то второе также должно быть достоверным, если же верно второе, то должно быть верно, и третье и так далее. Таким образом, все последовательно выведенные положения будут иметь одинаковую, и вместе с тем, общую достоверность, посредством чего связываясь в единой системе, будут образовывать одну единственную науку.

Достоверность всякого положения научного знания носит опосредованный характер, каждое научное положение получает свою достоверность и является достоверным лишь потому, что получает достоверность в системе, сама достоверность каждого подобного положения, а вместе с ним и всей системы базируется на некотором достоверном положении. Но само это достоверное положение не получает должно таким образом получать свою достоверность через систему, но должно обладать ей до всякого объединения, до всякой системы, то есть оно должно быть безусловно достоверным. “...Ибо из соединения многих частей не может произойти ничего, что не заключалось бы ни в какой части. Но все прочие положения должны получить свою достоверность от него. Оно должно быть достоверным и установленным до всякого связывания. Никакое же из других положений не должно быть таковым до связывания, но должно получить свою достоверность лишь через него.³

² Фихте И. Г. О понятии наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 17

³ Фихте И. Г. О понятии наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 18

Итак, только система построенная на некотором безусловном положении, может по Фихте называться наукой. Такое основоположение может быть лишь одно, поскольку будь их несколько, то они бы не могли принадлежать к одному и тому же целому. То есть такое основоположение лежит в основании системе Науки в целом, оно, будучи непосредственно достоверным, сообщает достоверность всем другим научным положениям. Подобным основоположением также обладает и каждая частная наука. Но с той разницей, что каждая из них находит в своем основании заранее достоверное для себя положение. Притом ее основоположение не может быть доказано в ней же самой.

Философия также является наукой, потому все вышесказанное должно быть применимо и к ней, но она также должна стать наукоучением, то есть наукой о науке вообще. Поэтому именно философии должно поставить вопрос о природе достоверности основоположений, ответив на который, она должна будет обосновать все возможные науки и себя в том числе. “В этом отношении наукоучение должно сделать два дела. Прежде всего оно должно обосновать возможность основоположений вообще; показать, как, в какой мере, при каких условиях, и в какой степени что-либо может быть достоверным и вообще — что это значит быть достоверным; далее оно должно в частности вскрыть основоположения всех возможных наук, которые не могут быть доказаны в них самих.”⁴

Наукоучение будучи наукой должно обладать и всеми свойствами частных наук, а именно: оно должно обладать систематической формой, а также должно иметь в своем основании достоверное основоположение, которое не может быть в ней же доказано. Но основоположение наукоучения также не может быть доказано и какой-либо другой наукой, поскольку тогда та сама станет наукоучением. Стало быть, основоположение наукоучения должно быть непосредственно достоверным, оно, таким образом, есть основоположение всякой науки, всякого знания. Таким образом, основоположение наукоучения является и источником всякой достоверности, лишь посредством него

⁴ Там же. С. 24

все положения науки обретают свою достоверность. Само основоположение безусловно и непосредственно достоверно, то есть оно достоверно потому, что оно равно самому себе. Оно, говорит Фихте — “основание всякого знания, иначе говоря, мы знаем, что оно высказывает, потому что мы вообще знаем; мы знаем его непосредственно, как только мы что-нибудь знаем. Оно сопровождает всякое знание, содержится во всяком знании, и всякое знание его предполагает”.

Наукоучение на этом основании должно исчерпать всю область человеческого знания вообще. Но как можно быть уверенным, что в системе обоснованы все без исключения науки, соответственно не только известные и уже изобретенные, но еще и не изобретенные, но возможные?

Фихте находит ответ на этот вопрос: “мы нуждаемся в положительном признаке для доказательства, что дальше, безусловно, и необходимо ничего не может быть выведено; и таким признаком может быть только то, что само основоположение, из которого мы исходим, есть вместе с тем и последний результат”. Таким образом, система закончена и достоверна, если образует круг: исходящая из непосредственно достоверного основания система человеческого знания стремясь к своей завершенности должна прийти к своему началу. “Наукоучение имеет, следовательно, абсолютную целостность. В нем одно ведет ко всему и все к одному. Оно — единственная наука, которая может быть закончена. Законченность поэтому — ее отличительный признак. Все другие науки бесконечны и никогда не могут быть закончены, ибо они не возвращаются вспять к своему основоположению.”⁵ Но в чем же состоит первое основоположение, исходный пункт наукоучения?

Основоположением на котором строится система наукоучения, то есть безусловно достоверным положением, может быть лишь то, говорит Фихте, которое лежит в основе сознания, без которого само его существование не-

⁵ Фихте И. Г. О понятии наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 38

возможно.⁶ То есть нам нужно отыскать сущность сознания, то без чего последнее вообще не могло бы существовать. Итак, сущность сознания, то есть то, в сознании, что оно же само и есть. Таким образом, основа на которой зиждется все наукоучение это самосознание, Я=Я. В этом исходном принципе Фихте видит нечто уникальное, Фихте пишет: “Оно (самосознание) должно выражать собою... дело-действие (Thathandlung)...”⁷ Но что это значит? Акт самосознания, это акт, то есть действие, но оно же вместе с тем есть и продукт собственного действия, в этом акте субъект и объект полностью совпадают. То есть, “Я полагает самого себя и оно есть только благодаря этому самоположению.”⁸ Для Я полагать себя и быть это одно и то же. “Оно полагает себя единственно через свое бытие и есть единственно через то, что оно положено.”⁹ Я одновременно порождает себя и созерцает себя. Таким образом акт самополагания Я по сути есть интеллектуальное созерцание.

Перед тем как продолжить нужно выяснить, что же такое интеллектуальное созерцание. Сделать это можно лишь вновь вспомнив про Канта, в том плане, что Фихте рассматривал свое наукоучение в качестве продолжения и кантовской философии, в основном в том смысле, что пытался выявить и преодолеть слабые места критической философии. Итак, Фихте отказался от учения об эмпирической предпосылке познания, и от вещи в себе, но вернул отвергнутое Кантом понятие интеллектуального созерцания.

Согласно Канту созерцание может быть лишь чувственным, то есть оно содержит в себе лишь способ, которым предмет воздействует на меня. Способностью мыслить предмет чувственного созерцания обладает по Канту рассудок, чувственность есть восприимчивость нашей души, способность

⁶ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 73

⁷ Там же. С. 73

⁸ Там же. С. 80

⁹ Там же, С.80.

получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию. Ни одна из этих способностей не может работать без другой: без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, без рассудка ни один нельзя помыслить. Обе функции также не могут выполнять функции друг друга: рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из их соединения может возникнуть знание. Знание у Канта всегда является опосредованным. Способность человека непосредственно созерцать с помощью интеллекта недопустима в кантовской философии. Согласно Канту право на непосредственное интеллектуальное созерцание имеет лишь Бог, который в акте своего созерцания творит саму вещь. Человек Канта не способен на подобное, поскольку имеет только форму, но не содержание познания. В Критике чистого разума, Кант пишет: “оно не свойственно нам и даже сама возможность его не может быть усмотрена нами”. Таким образом, интеллектуальное созерцание можно мыслить лишь в качестве созерцания собственной деятельности, то есть как акт самосозерцания Бога в момент творения бытия.

Как было сказано выше, Я в самом акте самополагания одновременно порождает и созерцает себя. Из этого положения можно сделать следующие выводы: Поскольку в акте самосознания, Я порождает и одновременно созерцает себя, то сам акт самосознания можно вполне правомерно назвать актом интеллектуального созерцания. В таком случае различие между человеком и Богом у Фихте стирается. Признание за человеком способности к интеллектуальному созерцанию равносильно устранению кантовской вещи в себе. Если у Канта субъект познания обладал лишь формой, содержание давалось ему через чувства от внешнего ему объекта, то у Фихте субъект может сам творить объект своего познания, творить и форму и содержание. Именно это положение и становится той точкой отправления из которой Фихте собирается вывести из акта самосознания Я=Я не только форму, но и содержание всего сущего ведь “все, что есть, есть лишь постольку, поскольку оно положено в Я; вне Я нет ничего”

Из первого положения Я есть Я Фихте в дальнейшем выводит еще два, а именно: не-Я не есть Я (антитезис, очевидный, как и первое положение), после чего производит синтез двух предыдущих положений, в которых деятельность абсолютных Я и не-Я, не уничтожает друг друга полностью, но взаимно ограничивает. Ограничить что-либо, говорит Фихте, значить уничтожить его реальность путем отрицания не всецело, а только отчасти.⁽⁹³⁾ В результате синтеза Фихте выводит третье положение, которое гласит: "Я противопологаю в Я делимому Я - делимое не-Я". Делимое Я из последнего положения, оказывается не тождественным абсолютному из первого положения, поскольку, будучи противопоставленным не-Я, делимое Я оказывается ограниченным и конечным.

Эта "триада" Фихте то есть тезис/антитезис/синтез составляют основу диалектического метода философа, где постепенно путем нового синтеза выводятся другие положения, содержащие в себе все теоретические способности и категории мышления Непосредственно из первого синтеза выводится два других положения, а именно: "Я полагает себя самого ограниченным через не-Я" и "Я полагает не-Я ограниченным через Я". Эти положения впоследствии становятся основаниями практической и теоретической частей наукоучения.¹⁰

В теоретической части наукоучения Фихте пытается соединить между собой противоположности Я и не-Я, а также разрешить следующее противоречие. А именно, при полагании не-Я, Я определяется через не-Я, то есть в сложившейся ситуации пребывает в ограниченном, страдательном состоянии, что невозможно, поскольку Я в акте полагания обладает абсолютно деятельным характером. Частичным решением этой проблемы Фихте видит продуктивную способность воображения являющейся бессознательной деятельностью Я. Посредством деятельности воображения, которое для сознания вы-

¹⁰ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 113

ступает как акт созерцания, Я и не-Я понимавшиеся до синтеза исключительно как идеальные, получают реальность, однако эта реальность обладает иллюзорным характером. Фихте пишет: “Сила воображения творит реальность; но в ней самой нет никакой реальности; только через усвоение и овладение в рассудке ее продукт становится чем-то реальным. Тому, что мы сознаем как продукт силы воображения, мы не приписываем реальности; приписываем же мы ее тому, что мы находим наличным в рассудке, которому мы приписываем отнюдь не способность созидания, а лишь способность сохранения.”¹¹ Теоретическая часть наукоучения на этом моменте исчерпывается. Поскольку главная способность теоретического разума оказывается неспособной самостоятельно преодолеть возникшую перед ней иллюзорность. В Основах общего наукоучения Фихте пишет: “Лишь постольку, поскольку нечто бывает относимо к практической способности Я, оно обладает независимой реальностью; постольку же, поскольку оно является отнесенным к теоретической способности, оно воспринимается в Я, оказывается содержащимся в сфере этого последнего, подчиненным законам его представления.” Иллюзорность преодолевается средствами рассудочной способности и способности суждения. Рассудок фиксирует продукт деятельности воображения в форме понятий, после чего включается способность суждения, а именно рефлексия. Посредством рефлексии Я может отвлекаться от объекта всякого определенного объекта, рефлексировав над самой способностью суждения Я сознает возможность отвлекаться от всякого объекта вообще. Абстрагируясь от не-Я, Я вновь определяется исключительно самим собой, а значит, становится свободным.

Обратимся теперь к практической части наукоучения Фихте, в которой философ пытается разрешить проблему абсолютного и конечного Я и привести их к единству. Я вообще есть Я; оно есть совершенно одно и то же Я в силу положенности через себя самого¹². Для того, чтобы решить эту пробле-

¹¹ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 228

¹² Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, 1993. С. 246

му необходимо, чтобы не-Я, которое определяет конечное Я само по себе оказалось продуктом деятельности Я. Решение этого противоречия Фихте с самого начала видит в "некоторой практической способности Я"¹³. Этой способностью является стремление, которое есть чистая к себе самой возвращающаяся деятельность Я в отношении к некоторому возможному объекту.¹⁴ Это стремление есть бесконечное стремление, оно "является условием возможности всякого объекта"¹⁵ Тогда практическое Я обретает бесконечный характер, но только по своему стремлению; оно стремится быть бесконечным. Но тождества с абсолютным так и не происходит, поскольку в определении самого стремления содержится уже конечность (как препятствие), так как то, чему не оказывается сопротивления, не является стремлением...¹⁶ Итак, благодаря способности стремления названное выше противоречие снимается, абсолютное и конечное Я получают бесконечный характер и приходят к единству. К единству, но не тождеству, поскольку бесконечны они в разных отношениях. Абсолютное Я здесь представляется неким недостижимым идеалом, к которому бесконечно стремится конечное Я. Бесконечное стремление к изначальному тождеству, где абсолютное и конечное вновь совпали бы. "Наукоучение является, таким образом, реалистичным. Оно показывает, что сознание конечных существ совершенно не допускает объяснения, если не допустить некоторой от них независимо существующей, им совершенно противоположной, силы, от которой они сами зависят со стороны своего эмпирического существования."¹⁷ Фихте называет свою систему реал-идеализмом или идеал-реализмом в (котором конечный дух неизбежно принужден полагать вне себя нечто абсолютное (некоторую вещь в себе) и тем не менее, с

¹³ Там же. С. 245

¹⁴ Там же. С. 261.

¹⁵ Там же. С. 261.

¹⁶ Там же. С. 171

¹⁷ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С. 282

другой стороны, вынужден признавать, что это нечто является наличным только для него (представляет собою некоторый необходимый ноумен)¹⁸. Фихте возвращается здесь к вещи в себе, но как это возможно, когда в самом начале своей системы он показал ее несостоятельность? Вещь в себе одновременно есть нечто в Я и вместе с тем, в Я включается то, что не должно иметь в нем места, то есть не-Я. Стало быть, вещь в себе по отношению к Я одновременно имманентна и трансцендентна в этом и заключается противоречие, которое нам должно разрешить. Но вещь в себе, пишет Фихте, есть: “...нечто противоречивое, что тем не менее непременно должно быть положено в основание всего нашего философствования, как предмет некоторой необходимой идеи, и что всегда лежало в основании всякого философствования и всех действий конечного духа...”¹⁹ В качестве “необходимой идеи, и что всегда лежало в основании конечного духа”, говорит Фихте, идея, обычно понимаемая как вечный и умопостигаемый прообраз реальности, лежащий при этом в основании всех действий конечного духа, здесь, получается, мы опять отправляемся в бесконечный процесс, стремление к бесконечности.

Будучи одновременно трансцендентно и имманентно для Я, вещь в себе постоянно ограничивает Я и постоянно переходит за установленную границу. Здесь, получается, вновь проявляется человеческое стремление, как бесконечный процесс быть бесконечным. Я постоянно встречает нечто трансцендентное и переходя границу, становится, делает это нечто себе имманентным и процесс этот уходит в бесконечность как постоянное противопоставление трансцендентного и имманентного, субъекта и объекта. Говоря о вещи в себе как об идее, Фихте предвосхищает ее неправильное понимание, которое возможно двояким образом: “Или кто-либо рефлектирует только о том, что она, будучи идеей, должна непременно быть все же в Я; и в таком случае человек становится <...> идеалистом и догматически отрицает всякую реальность

¹⁸ Там же. С. 282

¹⁹ Там же. С. 286

вне нас”...²⁰ или “...кто-либо сосредоточивает свою рефлексию только на том обстоятельстве, что предметом этой идеи является некоторое независимое не-Я и тогда человек становится трансцендентным реалистом... иначинает отправляясь от собственного трансцендентализма <...> обвинять в трансцендентализме наукоучение”...²¹. Оба толкования являются неправильными: Не следовало бы делать ни того, ни другого: не следует рефлексировать не только над первым, не только над вторым моментом, но нужно рефлексировать над ними обоими сразу; нужно парить мыслью между обоими противоположными определениями этой идеи.”²² Наукоучение ни есть догматический реализм ни догматический идеализм, оно между двумя этими системами занимает середину и представляет собою критический идеализм или идеал-реализм/рел-идеализм.

На этом моменте Наукоучение завершается, но Фихте считает свое изложение несовершенным, на протяжении всей своей жизни Фихте постоянно возвращался к наукоучению, перерабатывая и редактируя его.

Но все-таки, что же в итоге? Субъект познания, все-таки остается двойственным, полного тождества так и не случается, идея вывести и материю и форму познания, из одного субъекта также оказывается неосуществимой.

Мы в общих чертах рассмотрели Наукоучение Фихте, изложенное выше не дает исчерпывающего понимания фихтевского наукоучения, но раскрывает смысл основных его понятий, необходимых нам для построения дальнейшего изложения. Для раскрытия темы работы необходимо на основе уже сказанного ввести понятие человека, относительно которого, или вместе с которым мы будем рассматривать понятие Бога. Опорой для этого нам по-

²⁰ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С. 286

²¹ Там же. С.286

²² Там же. С.287

служат следующие тексты: Фихте "О достоинстве человека", "Назначение человека", "Парадоксы свободы в учении Фихте" Гайденко и "Этика Фихте" Вышеславцева Б.П.

В предыдущей главе мы закончили на том, что наукоучение так и не достигло своей цели. Фихте не смог добиться полного единства субъекта соединив в нем абсолютное Я с конечным. Тождества абсолютного и конечного Я не происходит, таким образом вывести из одного и того же субъекта и форму и содержание познания также оказалось невозможным. Содержание принадлежит абсолютному, форма, как и ранее, остается за конечным. Познаваемый мир, то есть не-Я, получается не был сотворен познающим субъектом, в связи с чем субъект начинает бесконечное движение к абсолютному. Но в наукоучении познавательная функция никогда не была первична, теоретическое учение было зависимо подчинено практически-нравственному. Тогда вышеназванные положения, оказавшиеся неудовлетворительными в сфере гносеологии, могут принести плоды в сфере этики. И действительно, идея бесконечно недостижимого стремления к абсолютному как к идеалу в сфере этики обретает фундаментальное значение.

Однако, пока остановимся на этом и сначала, уже не выявим, но просто укажем на человека и Бога, в философской системе Фихте хотя, на этом моменте нашего исследования это практически очевидно. С самого начала наукоучения абсолютному Я приписываются свойства, которыми традиционно наделяли Бога, а именно: первопричинность, бесконечность, абсолютность, неделимость и так далее. Подобным же образом конечное Я мы вполне можем отождествить с человеком, но тут есть проблема множественности индивидов, а конечное Я все-таки должно быть единым. По мере дальнейшего повествования мы постараемся решить эту проблему, но пока будем утверждать, что конечное Я это человек.

Отвлечемся еще ненадолго и перед тем как начать, еще раз обратимся к важному для нашей задачи понятию стремления. Оно важно, поскольку является отправным пунктом исходя из которого мы постараемся последовательно выявить этические воззрения Фихте.

Стремление в первую очередь есть влечение к некоторому объекту, его можно рассматривать двояко: как желание счастья (в виде удовлетворения чувственных потребностей) и как желание власти над объектом.(Гайденко) Первое соотносится с чувственной природой субъекта, второе с духовной. Изначально в человеке оба этих состояния еще не разделены, для того, чтобы это произошло необходима рефлексия над самим стремлением. Чувственную природу философ характеризует как костную, бездейственную, неизменную и так далее. Этими характеристиками обладает и человек, поскольку он чувственное, а значит и природное существо. Именно в чувственной природе Фихте видит основу зла и страстей человека. Стремясь к чувственному удовольствию, являющемуся нашим низшим импульсом к деятельности, мы лишаем себя свободы, тем самым, можно сказать, лишаем себя Человечности. Такое положение для человека недопустимо, он должен подчинить свои природные склонности свободе воли, тем самым освободившись от конечного, он возвышаясь обретает свободу. Однако Стремление к бесконечному также предполагает овладение и устройство внешней природы согласно нравственному закону. Подчиняя природу человек как практическое Я достигает искомого единства с абсолютным. Конечно, единство здесь также полагается в качестве исключительно потенциального, уходящее в бесконечность, но благодаря этому, человек может разглядеть тот самый недостижимый идеал и наметив к нему путь, устремиться к его воплощению. Подчиняя собственную чувственную природу человек берется за внешнюю ему. "Даже при простом наблюдении мира как он есть, независимо от внутреннего моего веления, проявляет себя в глубине моей души желание, стремление — нет, даже не

просто желание — но безусловное требование лучшего мира.²³ Человек знает себя как устроителя и упорядывателя мира, стремясь к единению с абсолютом человек стремится внести в мир и в себя гармонию и порядок, он пытается привести чувственный мир в согласие с духовным. "Единственно через человека распространяется господство правил вокруг него до границ его наблюдения... Через него держатся вместе мировые тела и становятся единым организованным телом, через него вращаются светила по указанным им путям... В Я лежит верное ручательство, что от него будут распространяться в бесконечность порядок и гармония там, где их еще нет, что одновременно с подвигающейся вперед культурой человека будет двигаться и культура вселенной. Все, что теперь еще бесформенно и беспорядочно, разрешится через человека в прекраснейший порядок... Человек будет вносить порядок в хаос и план в общее разрушение, через него самое тление будет строить и смерть будет призывать к новой прекрасной жизни" (Фихте назначение человека) Подчиняя чувственную природу человек становится по настоящему свободным деятельным существом, выполняя миссию, "которую раньше считали прерогативой бесконечного творца – бога." (Гайденко) Видя перед собой образ будущего лучшего мира, человек пытается привести современный ему мир в полное согласие с разумом. В этом и состоит назначение человека.

Конечное Я в качестве индивида не может достичь этого идеала, хотя бы в силу того, что индивид смертен. Помимо этого, существует также проблема множественности индивидов, в то время как Я должно быть единым и неделимым, Фихте решает эти проблемы отождествляя конечное Я с человеческим родом. Что касается абсолютного Я, то оно для Фихте "скорее есть богочеловечество, тот самый недостижимый идеал тот идеал, который должен осуществляться на протяжении бесконечного времени". Стремление конечного Я к абсолютному "дает Фихте возможность понять историю как диалекти-

²³ Фихте И. Г. Назначение человека // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С.171

ческий процесс бесконечного преодоления противоположностей – эмпирического и абсолютного Я."

1.2 Проект замкнутого торгового государства

Отождествив конечное Я с человеческим родом мы конечно же должны рассмотреть часть учения Фихте посвященную праву и государству. Свое учение о государственном устройстве и праве Фихте подробно дает в работе "Замкнутое торговое государство." Договорные теории происхождения государства создавались и до Фихте, такие теории были созданы Локком, Кантом и т.д, все они считали, что цель государства - охранять изначально присущие индивидам права, Фихте, согласен с этим, но в чем же состоит уникальность его системы?

Как уже было сказано, государство у Фихте возникает из договора между людьми, рассмотрим же этот договор. Допустим, существует некое количество людей живущее на одной территории. Притом каждый человек существует свободно в том плане, что свободен в поиске пищи или в способе удовлетворения каких-то иных потребностей. Но вот, произошла встреча, вместе которой возникает конфликт. Поскольку каждый свободен в указанном выше отношении, первый разрушает то, что строил второй или же использует для удовлетворения своих потребностей, то на что рассчитывал второй, например, собирает плоды с дерева, которое тот посадил и вырастил. Второй поступает также по отношению к первому и так далее с каждым другим человеком. В таком состоянии, говорит Фихте, никто не свободен, потому что все неограниченно свободны. Никто не может ничего создать в расчете, что оно

просуществует хотя бы одно мгновение.²⁴ Выходом из сложившейся ситуации может быть ограничение человеческой свободы, которое происходит в виде договора между встретившимися индивидами. Договор происходит в следующей форме: я говорю другому, что его действия причиняют мне вред, он сообщает мне тоже самое. Тогда я предлагаю: "я обязуюсь не причинять тебе вред своими действиями, если ты также не будешь причинять мне его", другой произносит тоже самое и мы оба держим свое слово. Именно в этот момент и возникает что-то, что я могу назвать исключительно моим и ничьим больше, моя собственность. При этом ни один не имеет никакого преимущества перед другим. Моя собственность, таким образом, впервые появляется лишь при отказе других от чего-либо и моему собственному желанию сохранить это нечто за собой. Отказ со стороны всех есть условие возникновения моего права.

Объединить множество отдельных людей в некое замкнутое целое, в общность может лишь государство, через него же устанавливается собственность основывающаяся на праве. Помимо этого, при контакте оно общается с другими людьми (народами) обращаясь к ним от имени всех своих граждан как государство. Мы с соседом можем и договориться, но любой пришедший к нашей земле третий не связан нашим договором и соответственно имеет те же права на обладание тем, что мы называем своим. Государство обязуется гарантировать и защищать права своих граждан.

Государство и право посредством договора возникают как средство для решения проблемы, которая мешает человеку нормально существовать. Каждый человек хочет для себя хорошей жизни, поскольку человек желает этого, выступая в качестве человека, то каждый имеет на это одинаковое право. Никто не может быть человеком больше другого, другой как человек равен мне как человеку, потому мы оба имеем одинаковую возможность на хорошую жизнь.

²⁴ Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С.237

В государстве разума Фихте все должны быть равны друг другу, притом не только юридически, но и экономически. Назначение государства состоит в том, чтобы предоставить каждому то, что ему принадлежит.²⁵ В современном государстве такого равенства не существует, поскольку при разделении, которое сделано до пробуждения и господства разума, не всякий получает свое, потому что другие взяли себе больше, чем приходилось на их долю.²⁶ В государстве разума Фихте социальное и экономическое неравенства должны быть устранены, каждому человеку должно быть дано то, что полагается ему как человеку по праву. Основной заботой государства, стало быть, становится разделение всего наличного поровну между всеми. Государство обязано таким образом обеспечить благосостояние всех членов общества и ввести каждого своего гражданина во владение собственностью.

Право собственности Фихте видит в исключительном праве человека на свободную деятельность. Обыкновенно в основании собственности ставят вещь, Фихте считает это в корне неверным. Не вещь, а свободная деятельность - вот основа всякой собственности. Вещь как некоторый объект может рассматриваться в качестве собственности субъекта лишь с той стороны, что собственник имеет исключительное право на ее изменение, обработку. Фигурально вещь можно назвать собственностью некоторого субъекта, например отношение земли и земледельца, земля конечно принадлежит обрабатывающему ее человеку, но лишь как возможность возделывать этот участок земли. Таким образом, понятие собственности сводится к праву на производство какой-либо деятельности над объектом, причем исключительно мое право, как право ограничить остальных индивидов от воздействия на обрабатываемый мной объект.

Двумя главными отраслями деятельности человека делающими его жизнь приятной являются добыча (сырья) ресурсов и их последующая обра-

²⁵ Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С.241

²⁶ Там же. С.241

ботка. Следовательно, основным разделением свободной деятельности было бы распределение этих обоих занятий.²⁷ Из этих положений Фихте выводит два основных сословия государства, первое получает исключительное право на добычу природных продуктов, второе на их дальнейшую обработку.

На этом моменте появляются договоры, обособляющие и разграничивающие сферы деятельности обеих групп, а именно: сословие художников обязывается не предпринимать никаких действий по добыче сырья, сословие производителей, в свою очередь, отказывается от любой обработки природного материала. Однако на данном этапе между сословиями обнаруживается неравенство, производитель имеет преимущество перед художником, поскольку добывая природные ресурсы (а к ним относится и земледелие, то есть добыча пищи) он может вполне сносно жить. Художник никак не может обойтись без продуктов как для себя (пища), так и для своего дела, то есть признанной за ним обработкой.

Но в государстве разума все должны быть равны, потому к предыдущему отрицательному договору добавляется новый положительный договор: производитель обязывается добывать такое количество продуктов, что их должно хватать не только для хорошей жизни производителя, но и для сословия художников, помимо того, производитель должен поставлять художнику необходимое количество материала для его обработки. Производитель также обязан поставлять добываемые продукты художнику в таком количестве, что художник мог бы жить также приятно, как и производитель при добывании продуктов.

Художник в свою очередь обязывается доставлять производителю необходимое для хорошей жизни количество фабрикатов наилучшего качества по заранее установленным ценам.

²⁷ Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С.241

Возникающий договор, таким образом, является договором об обмене продуктов и фабрикатов друг на друга. Договор не просто позволяет сословиям обменивать продукты собственного труда, но обязывает их это делать.

Для того чтобы сословия художников и производителей не тратили свое время на поиск необходимых им товаров, (поскольку тем самым они будут отвлекаться от своей трудовой деятельности) необходимо появление третьего сословия, которое осуществляло бы обмен между первыми двумя. Это сословие купцов, с которым два других сословия также составляют договоры. Как и прежде договоры имеют отрицательные и положительный характеры. Сословие купцов обязывается отказаться от права на добычу продуктов, чем занимается исключительно сословие производителей, а также отказывается от права на дальнейшую обработку продуктов, право на это закреплено за сословием художников. Художники и производители в свою очередь от любого непосредственного обмена между собой. Положительный договор: оба сословия обещают доставлять купцу ненужные для собственной потребности продукты и фабрикаты принимая от него в обмен то, в чем они нуждаются. Количество доставляемых купцу продуктов и фабрикатов должно рассчитываться так, чтобы в остатке оставалось столько, сколько ему необходимо для того, чтобы жить также приятно как художник и производитель.

Описанные сословия составляют по Фихте основные части нации, остальные же “существуют лишь ради них и учитываются в их составе.”²⁸ Все вышеназванные соглашения обретают свою правовую устойчивость посредством государственных законов. Наблюдение за их соблюдением лежит на правительстве.

Итак, в замкнутом торговом государстве осуществляется принцип разделения труда, указанные выше сословия сами распадаются на подсословия: производители распадаются на горняков, лесорубов, земледельцев и так далее, последние же распадаются на тех, кто выращивает например исключи-

²⁸ Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С.243

тельно злаки, овощи, фрукты и т.д, художники также распадаются на основании их ремесел посвященных отдельным областям искусства, купцы делятся на гильдии и так далее. Между ними также составляются договоры с положительными и отрицательными характерами, при дроблении сословия художников появляется возможность нового вида торговли, а именно обмен материала на материал, что прямо влияет на сословие купцов. Однако, на этом подробно останавливаться мы не будем, думаю, здесь и так все понятно.

Каждый народ имеет право желать, чтобы его благосостояние повысилось. Этого возможно достичь только путем разделения отраслей труда.²⁹ Каждый человек должен заниматься тем, к чему он более всего расположен, посвящая этому делу всю свою жизнь. Ремесленник должен постоянно совершенствовать свое искусство, постоянно заниматься им, отдавая делу все силы. (Не в смысле, что он должен “засыпать у станка”, но в смысле, что это должно быть именно его дело и заниматься им он должен с любовью и усердием.) Именно это соображение, говорит Фихте и должно стать критерием для распределения граждан в отрасли производства, искусства, торговли. Однако, для того, чтобы в государстве производились фабриканты наилучшего качества, государство должно проверить каждого, кто захочет заниматься каким-либо ремеслом. Проверять потенциального художника должен сведущий в своем искусстве мастер. Если же его работа будет хуже, чем средняя у его коллег по стране, то ему будет запрещено заниматься этим искусством до тех пор, пока он не поднимет свой навык до нужного уровня и не пройдет повторное испытание. Если все будет устроено именно так, то государство точно ждет всесторонний подъем.

В этом месте должна сказаться роль правительства, оно должно сохранять баланс между сословиями, не допуская тем самым социальное неравенство. Если спрос на продукт труда одного из сословий превышает предложение, то кто-то может продать свой товар выше его стоимости, тем самым ока-

²⁹ Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С.263

завшись в положении выгоды по отношению к другим сословиям. Такая ситуация в государстве Фихте недопустима, поскольку оно предполагает справедливое распределение благ и социальное равенство своих граждан. Основными причинами неравенства Фихте видит рыночную экономику и свободную конкуренцию. Цель государства здесь, как уже было сказано состоит в сохранении равновесия профессий и ремесел, которое обеспечивается через планирование экономики. Государство исходя из расчетов должно ограничивать число художников, торговцев или представителей любых других сословий, если это число переходит установленную норму. Оно должно также исходить из того расчета, что в торговлю вступает определенно известное количество товара, чтобы постоянно обеспечивать подданному непрерывное удовлетворение его привычных потребностей. Добыча продуктов является фундаментом государства, именно количество продуктов является мерой, с которой сообразуется все остальное. Пример: в стране неблагоприятная для земледелия почва, и/или же слабо развитое искусство земледелия. В таком случае государство вправе иметь лишь небольшое количество художников и торговцев, увеличить которое оно можно лишь при смягчении природы или развитии искусства земледелия. За счет появившихся излишков государство может увеличить количество представителей других сословий.

Труд также становится источником благосостояния государства, что логично, ведь одним из важнейших моментов философии Фихте является принцип свободной деятельности. Очень кратко напомним об этом принципе: в основе мира у Фихте лежит абсолютный субъект, сущность которого заключается в свободной творческой деятельности, которая, однако, может реализоваться лишь через человека, поскольку тот является конечным воплощением абсолютного Я. Таким образом, можно предположить, что в труде мыслитель ищет аналог свободной деятельности Я. Благосостояние же состоит в том, чтобы при наименьших трудозатратах получить наибольшее наслаждение, для чего необходимо развивать искусство и технику, которые облегчают человеческую ношу. Благосостояние государства зависит целиком и полно-

стью от гражданина, который должен заработать его собственным трудом. И, что очень важно, именно желание благосостояния государства, нации, народа должно преобладать в индивидуе над собственным частным интересами. Человек должен понимать себя частью общества, рода. Ведь от улучшения благосостояния государства увеличивается в равной степени и благосостояние каждого его гражданина. Трудовая деятельность человека не должна быть изматывающей и изнуряющей, после труда у человека должно оставаться свободное время, досуг, во время которого человек мог бы всячески развиваться. Человек должен работать, но не так, как вьючное животное, которое погружается в сон под своею ношею и, после скудного восстановления истощенных сил, опять понуждается к тасканию той же ноши. Он должен работать безбоязненно, с охотой и радостью. Ему должно оставаться время для того, чтобы душою и очами возноситься к небу, для созерцания коего он сотворен. Он не должен жить одинаково со своим вьючным животным. Его кушанье должно отличаться так же от пищи последнего и его жилище от стойла, как отлично строение его тела от строения тела животного. Это его право уже потому, что он человек.³⁰

Правительство должно гарантировать производителю и художнику сбыт их продуктов и фабрикантов, вместе с этим и надлежащую им цену. Купцу же государство может гарантировать лишь то, что тот всегда будет иметь работу или сбыт своего товара, в обмен на приходящуюся на него долю в благах страны. Государство должно дать всем уверенность и гарантии, однако это возможно, если только в государстве будет плановая экономика, в которой будет точно определено количества товара, необходимого для постоянного удовлетворения всех потребностей. Итак, существование этой сбалансированной государственной системы возможно лишь, если государство сможет оградить свою национальную экономику от каких-либо внешних связей или влияний. Нация, стало быть, теперь связана не только общими зако-

³⁰ Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С.263

нами, общим судом, то есть политико-юридически; в идеальном государстве она будет связана также национальным имуществом, то есть экономически. (Гайденко) Для достижения этой цели государство должно ввести запрет и сделать невозможной торговлю между собственными гражданами и иностранцами. Это достигается тем, что в стране вводятся местные деньги. Они имеют ход только в этом государстве, их стоимость должна быть неизменной или же меняться исключительно посредством распоряжения правительства. Иностранец изначально не включен в систему этого государства, он не подчинен его власти и имеет, следовательно, не поддающееся никакому упорядочению влияние, которое нарушает экономический баланс. Ввоз каких-либо товаров из-за границы также должен быть невозможен, потому государство должно иметь возможность производить любой продукт внутри своей территории, что возможно лишь если оно будет обладать всеми необходимыми на то ресурсами. Автономные производство и добыча любого продукта или материала внутри страны необходимы для удовлетворения основных потребностей граждан этого государства, если же оно не обладает такой возможностью, то оно имеет право расширять свои границы до тех пор, пока не достигнет возможности полностью автономных добычи любого сырья и производства любого фабриканта. "После того, как внутри страны земледелие и фабрики доведены до предположенной степени совершенства, рассчитано отношение их друг к другу, торговли к обоим первым и официальных должностных лиц ко всем трем, после того, как по отношению к загранице государство расширилось до своих естественных границ и ему ничего не остается ни требовать от кого-либо из соседей, ни уступить им чего, – наступает полное замыкание торгового государства..."³¹

Учение Фихте об идеальном государстве, на что указывают некоторые исследователи, содержит в себе противоречие. А именно, важнейший для

³¹ Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С.347-348

Фихте принцип свободы никак не соотносится с устройством идеального государства, в котором вся жизнь и деятельность собственных граждан строго регламентирована. Однако вспомним, из-за чего мы вообще обратились к этому тексту? Нас интересовал субъект, конечное Я у Фихте, субъект который должен был быть способен к достижению идеала, мы предположили его в человеческом роде. Свобода индивида здесь остается, Таким образом, Фихте Нас интересовало человеческое общество, род, который станет субъектом истории. Человек в этом государстве действительно не свободен, само государство Фихте посредством взаимного ограничения людьми собственной свободы, но что в итоге? Безусловно, человек в государстве теряет свободу, но он теряет, если можно так сказать, ложную свободу. Ограничена свобода индивида как эгоиста, думающего только о собственном благополучии человека, можно сказать, ограничена чувственная природа человека. Если это верно, то в государстве разума человек должен стать действительно человеком, то есть разумным, нравственным, как это понимал Фихте. Тогда, получается, только в государстве человек в истинном смысле свободен, в том плане, что ощущая себя частью целого, он стремится к постоянному совершенствованию этого целого и себя. Ведь он знает, что как его собственное благосостояние зависит от труда каждого в этом целом, так и благосостояние целого зависит от его собственного труда. Тогда как всякое действие гражданина направлено на благо, потому, ограничивающее и определяющее человека государство не должно восприниматься негативно, ведь правительство состоит из таких же граждан, и они также действуют во благо всей нации. Потому любое действие правительства принимается всяким гражданином и принимается свободно, ведь если правительство действует исходя из стремления к благу для всех, то и каждый гражданин, оказавшись в правительстве, должен был бы совершить это действие, поскольку сам стремится к увеличению национального благосостояния. Таким образом, в государстве разума каждый стремится к совершенству и стремится каждого поднять до него. Образуется единый народ, единая воля.

1.3 От эпохи разумного инстинкта, до эпохи пустой свободы

Свою философию истории Фихте дает в “Основных чертах современной эпохи”. Для Фихте важно дать философскую историю, а не фактическую. Однако, что он под этим понимает? Для Фихте конкретные эмпирические факты не должны быть основанием для изложения исторического процесса, поскольку они не затрагивают самой его сути, чистый эмпирик, говорит Фихте, “воспринял бы и описал бы многие наиболее заметные... явления, как последние представлялись ему в случайном наблюдении, не будучи уверенным в том, что он охватил их все, и не будучи в состоянии указать какую-либо их связь, кроме их существования в таком-то определенном времени”.³² Действуя таким способом можно дать лишь хронику, но не саму историю.

Историю эпохи должен дать философ, он должен свести все множество эмпирических фактов к некоторому единству, через которое все эмпирическое должно получить свое объяснение. Это единство, следовательно, должно быть априорным. “Если задача философа, пишет Фихте, — вывести возможные в опыте явления из единства предположенного им понятия, то, очевидно, он вовсе не нуждается для этого ни в каком опыте; поскольку он — философ и строго держится в границах философии, он должен выполнять свою задачу, не считаясь ни с каким опытом, исключительно a priori; в применении к нашему предмету, он должен быть в состоянии a priori охарактеризовать всю совокупность времени и все возможные в нем эпохи”. Фихте также считает, что философ, рассматривая всю совокупность времени, предполагает также его единство и подобное понимание предполагает мировой план. “Этот мировой план есть понятие единства всей земной жизни человечества, главные эпохи этой жизни представляют упомянутые выше понятия единства отдель-

³² Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С.363

ных периодов, понятия, из которых должны быть выводимы явления каждой данной эпохи”.³³

Мировой исторический процесс имеет конкретную цель, к которой и стремится человеческий род. Фихте пишет: “цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом”. Разум есть основной закон жизни человечества, как и всякой духовной жизни; говорит Фихте.³⁴ И этот закон, по мнению Фихте, есть нравственный закон. Человеческий род, будучи одновременно родом причастным как конечному, так и бесконечному, стремится преодолеть все конечное и осуществить идеал разума. Но еще и свободно, свобода, пишет Фихте, “должна выражаться в общем сознании рода и проявляться, как собственная свобода последнего, как его истинное действительное деяние, произведение и результат его жизни, так что род предполагается, как существующий вообще, этим приписываемым ему деяниям.”³⁵

Итак, исходя из сказанного, Фихте делит жизнь человеческого рода на два основных периода, эпохи: первая, когда род живет и существует, еще не устроив своих отношений свободно и сообразно разуму, — и вторая, когда он свободно осуществляет это разумное устройство.³⁶ Итак, в первой эпохе господствует разумный инстинкт, во втором, - свобода разума. Разум действует и в первую эпоху, но еще не сознается родом, потому, он действует в форме естественного закона. Тогда, разум действительно обнаруживается в сознании рода, но без разумения оснований осуществляется им в качестве инстинкта. “...Где разум не может действовать через свободу, он действует как смутный инстинкт”.³⁷ “Свобода, как противоположность инстинкту, является зрячей и

³³ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Соч. в 2 т. Т.2. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С.366

³⁴ Там же. С. 366

³⁵ Там же. С. 366

³⁶ Там же. С. 367

³⁷ Там же.

ясно сознает основания своих действий. Но общее основание этих действий свободы есть разум; итак, она сознает разум, которого не сознавал инстинкт”.³⁸Переходом между этими эпохами должно стать сознание разума, или наука разума. Однако инстинкт исключает всякую науку, соответственно, для связи нужен третий, связующий первые два элемент. Фихте находит его в виде разумного авторитета: “результаты разумного инстинкта превращаются более сильными особями рода, в которых именно поэтому этот инстинкт выражается наиболее громко и сильно, вследствие столько же естественного, сколько излишне торопливого стремления возвысить до себя весь род, или скорее, поставить себя самих на место рода, в авторитет, приказывающий внешним образом и осуществляемый принудительными мерами; у остальных особей пробуждается вследствие этого разум, сперва в форме влечения к личной свободе... при этом своем пробуждении разум разбивает цепи не разумного инстинкта, как такового, а превращенного во внешний принудительный порядок разумного инстинкта посторонних индивидуумов”.³⁹Таким образом, превращение индивидуального разумного инстинкта в принудительный авторитет и является искомым Фихте звеном между господством разумного инстинкта и освобождением от этого господства.

В дальнейшем рассуждении Фихте выделяет пять эпох всемирной истории:

1) эпоха безусловного господства разума через посредство инстинкта — состояние невинности человеческого рода;

2) эпоха, когда разумный инстинкт превращается во внешний принудительный авторитет; это — время положительных систем мировоззрения и жизнепонимания, систем, которые никогда не доходят до последних оснований и поэтому не могут убеждать, но зато стремятся к принуждению и требуют слепой веры и безусловного повиновения — состояние начинающейся греховности;

³⁸ Там же. С. 367-368.

³⁹ Там же. С. 368-36-98

3) эпоха освобождения, непосредственно — от повелевающего авторитета, косвенно — от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, — время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности — состояние завершенной греховности;

4) эпоха разумной науки, время, когда истина признается высшим и любимым более всего началом, — состояние начинающегося оправдания;

5) эпоха разумного искусства, когда человечество уверенной и твердой рукой созидает из себя точный отпечаток разума — состояние завершенного оправдания и освящения.

То есть история приходит к своему концу, но это ни в коем случае не означает того, что человечество теряет возможность совершенствоваться. Ведь как мы уже не раз говорили, человек может лишь бесконечно стремиться и приближаться к идеалу разума, но осуществить его он не в состоянии. Фихте пишет: “Весь же путь, которым человечество проходит через этот ряд в здешнем мире, есть не что иное, как возвращение к той ступени, на которой оно стояло в самом начале; возвращение к исходному состоянию и есть цель всего процесса”.⁴⁰ Здесь также можно заметить круговую структуру, подобную которой мы видели в наукоучении: конец есть возвращение в начало, но уже на другом уровне. “Но путь этот человечество должно пройти собственными ногами; собственной силой должно оно сделать себя тем, чем оно было без всякого своего содействия, и именно поэтому оно сперва должно утратить свое первоначальное состояние.”⁴¹ Итак, основываясь на вышесказанном можно с уверенностью сказать, что модель исторического процесса Фихте целесообразно-телеологична.

Итак, Фихте говорит: “собственной силой должно оно сделать себя тем, чем оно было без всякого своего содействия, и именно поэтому оно сперва должно утратить свое первоначальное состояние”. То есть человечество вер-

⁴⁰ Там же. С.370

⁴¹ Там же. С. 370

нулось в начало, и если на вопрос: почему, нет, зачем это случилось можно ответить, если усмотреть цель исторического процесса. Но как возможно последующее развитие человека, если весь человеческий род должен пребывать в состоянии слепого разумного инстинкта?

Фихте также задается этим вопросом, параллельно размышляя над соотношением и методами априорной и апостериорной истории. Главное их различие, а именно цель, метод и средства были указаны нами в самом начале главы, однако отвечая на поставленный вопрос, мы обязательно рассмотрим обе науки.

Этот же, на мой взгляд, вопрос для Фихте звучит следующим образом: Как возможна история как таковая? Действительно, цель истории - свобода разума, но ее не могло быть в самом начале, но для Фихте она также и не могла бы возникнуть ведь “из ничего не возникает ничего, и безразумность никогда не в состоянии превратиться в разум”⁴²

Исходя из этого, Фихте необходимо признать доисторическое состояние человечества, в котором должен господствовать разум в качестве инстинкта или закона природы. “Таким образом, мы не имеем права идти дальше того вывода, что где-то должно было существовать состояние абсолютной разумности. Этот вывод вынуждает нас предположить существование первоначального нормального народа, который сам по себе, без всякой науки или искусства, находился в состоянии совершенной разумной культуры. Вместе с тем ничто не мешает принять, что в тот же период времени жили рассеянные по всей земле пугливые земнорожденные дикари, лишенные всякого развития, кроме того, какое необходимо было для поддержания их чувственного существования; ибо цель человеческого существования — только в возвышении до разумности, а это могло с успехом быть осуществлено нормальным народом на этих земнорожденных дикарях, - говорит Фихте”.(491) Сама эта история про “дикий” и “нормальный” народ, введена Фихте лишь потому, что сам мыслитель считал, что ни философ, ни историк не могут ничего сказать о

⁴² Там же. С.492

происхождении мира и человеческого рода. Также, можно предположить, что Фихте не хочет допускать возникновения разума и свободы из полностью противоположной им природы. Дело философа, говорит Фихте, состоит в выявлении условий фактического существования, лежащих вне пределов фактического существования и всякого опыта. “Если же такого рода выяснение встретится историку в его источниках, он должен знать, что по содержанию своему это не история, а философема, выраженная в древней простой форме рассказа (в такой форме она называется мифом)”.⁴³

Вернемся же к мифу о пранародах. Итак, в самом начале истории существовали нормальный и дикий народы, ни у одного из них еще не было собственной истории. “Каждый день протекал... так же точно, как и все другие, и одна индивидуальная жизнь не отличалась от другой”.⁴⁴

Для того, чтобы возникла история “необходимо было, чтобы нормальный народ изгнан был каким-нибудь событием из своего местопребывания... и рассеян был по странам некультурности”.⁴⁵ “Лишь после этого мог начаться процесс свободного развития человеческого рода, и вместе с ним сопровождающая его, отмечающая новое и неожиданное история”...⁴⁶ “Лишь в этом столкновении культуры и дикости развились зачатки всех идей — кроме религии, которая так же стара, как мир, и неотделима от его существования — и всех наук, как сил и средств к тому, чтобы вести дикость к культуре”... Стало быть, история человеческого рода берет свое начало в изначальном неравенстве двух народов, то есть нормального народа, который изначально обладает разумной культурой и диких народов. Как мы помним, нормальный народ у Фихте вынужден уйти из изначального места обитания и расселиться среди диких народов. Представители нормального народа оказываются неспособны

⁴³ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. // Соч. в 2 т. Т1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С491

⁴⁴ Там же. С. 492.

⁴⁵ Там же. С. 493

⁴⁶ Там же. С. 494

влиять на дикие племена никаким способом, кроме как принуждением или авторитетом, поскольку те неразумны. В свою очередь, такое принуждение порождает в дикарях протест: “у остальных особей пробуждается вследствие этого разум, сперва в форме влечения к личной свободе, влечения, никогда не восстающего против желанного для него мягкого принуждения собственного инстинкта, но зато поднимающегося против вторгающегося в область его права чужого инстинкта; при этом своем пробуждении разум разбивает цепи неразумного инстинкта как такового, а превращенного во внешний принудительный порядок разумного инстинкта посторонних индивидуумов”.⁴⁷ И вот здесь-то и рождаются разум и свобода. Фихте сознательно делает нормальный народ не свободным, он живет в полном соответствии с разумом и соответственно поступает исключительно нравственно, но он еще этого не сознает, а значит, он не свободен. Именно за этим, и есть то самое возвращение человека на первую ступень: “Весь же путь, которым человечество проходит через этот ряд в здешнем мире, есть не что иное, как возвращение к той ступени, на которой оно стояло в самом начале; возвращение к исходному состоянию и есть цель всего процесса”.⁴⁸ Ведь человек должен сообразно и свободно установить все свои отношения с разумом. Действовать в согласии с нравственным законом или нет, должен решить сам человек, именно тогда его деятельность будет действительно нравственной. Но обрести свободу можно лишь через несвободу, чтобы стать свободным необходимо желание освободиться.

Фихте сам понимает, что приведенная им теория о начале истории никак не может быть доказана: “Все упомянутые явления говорю я, необходимо должны были существовать, если должен был существовать человеческий род; но существование последнего было, безусловно, необходимо, следовательно, необходимо было и существование всех этих явлений; — здесь пре-

⁴⁷ Там же С.367

⁴⁸ Там же. С.370

дел философии”.⁴⁹ Эти явления должны были существовать вообще, для Фихте это факт, но они должны были существовать конкретным образом, и здесь уже начинается эмпирия, а значит, начинается дело историка. Философия истории и история в качестве науки у Фихте строго разграничены, история как наука должна быть построена исключительно на основании фактов, значит, и историк-эмпирик должен исходить строго из фактов: “Восходить от доказываемого факта к первобытной истории или аргументировать о том, что могло бы быть, а затем утверждать, что оно действительно так было, — значит, неправильно выходить за пределы истории и создавать априорную историю”.⁵⁰ Историк как эмпирик должен отправляться в своей науке от конкретного факта, который до него дошел и который может быть им чувственно воспринят, например картина, ее кто-то написал, значит, факту картины предшествовал другой факт, который не дан историку непосредственно, но с необходимостью допускается им, поскольку, если картина написана, то, несомненно, существовал и ее автор и это факт. Исходить историк всегда из настоящего, и доказательство его всегда должно быть фактически-последовательным, он не должен строить теории и фантазировать, не должен строить умозрительные конструкции. Для Фихте, область фактов - история, область умозрительного - философия истории. Как уже было сказано, эмпирик должен дать хронику процесса, задача философа - понять смысл процесса.

Итак, господство разумного инстинкта в форме авторитета было отличительной чертой второй эпохи, освобождение от авторитета, от рода, а вместе с тем и от разума. Наступает третья эпоха. Фихте называет эту эпоху “эпохой пустой свободы”, долгожданная свобода превращается в произвол, всякое стремление и действие человека третьей эпохи направлена на получение собственной выгоды и удовольствия. “Основным правилом этой эпохи становится — не признавать ничего, кроме того, что понятно; поэтому почва,

⁴⁹ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. // Соч. в 2 т. Т1. – Сост. и прим. В. Волжского – Спб.: Мифрил, С495

⁵⁰ Там же. С. 495.

на которую опирается эта эпоха, есть понятие, а понятны ей только чувство самосохранения и личного благополучия, третья эпоха, стало быть, эпоха рассудка, эпоха эгоизма.

По мнению Фихте, наука третьей эпохи это формальная эпоха, поскольку основным источником знания и критерием истинности выступает эмпирический опыт. Но третья эпоха это еще и эпоха мнений, потому, Фихте характеризует науку, да и вообще людей третьей эпохи довольно забавным, но точным сравнением: “и, таким образом, собственной работой мысли каждый сам по себе достигает известного понимания, и вся эпоха превращается в постоянный военный лагерь формальной науки, где есть, конечно, много весьма различных степеней и отличий, но где каждому все же присвоено вооружение общего образца.” Но вместе с тем, третьей эпохе соответствует и желание приобщить всякого человека к науке, это собственно и является ее целью. И пусть наука формальна и исключительно эмпирическая, но это, безусловно, положительный момент.

Эпоха мнения, как было сказано, с точки зрения этой эпохи, в заслугу вменяется, какое ни на есть собственное мышление (даже если оно сводится к измышлению) и всякое хоть сколько-нибудь оригинальное суждение (даже в том случае, если эта оригинальность заключается в явной несообразности)”. Целью эпохи становится накопление суждений, если ты увеличил запас суждений, ты в любом случае достоин похвалы. Истинно оно или нет - не важно, главное высказать свое мнение: “Вот мое мнение и мой личный взгляд на предмет, на который я, впрочем, охотно допускаю возможность иных взглядов со стороны других личностей” Таким образом, собственное понимание, собственное мнение на какой угодно счет выступает как неотъемлемое право каждого индивида и никто не смеет его в этом праве ограничивать. “Отсюда вытекают подчиняющие себе все понятия о свободе мышления, о свободе суждения ученого и о свободе слова. Покажите известному человеку, что его взгляды пошлы, смешны, безнравственны и вредны; это ничего не значит, ответит он вам, ведь я об этом думал и самолично это выдумал, а думать всегда

считается заслугой, так как такое занятие всё же не обходится без некоторого труда, и человек должен иметь свободу думать, как хочет”. Требование в понимании предмета о котором ты судишь, ограничивает свободу суждения и мнения, потому компетентность для третьей эпохи не важна. “Покажите другому, что он не знает самых элементарных понятий известного искусства или науки, о произведениях которых он вдается в длинные и пространные рассуждения, и что эта область совершенно темна для него. Так значит, скажет он вам на это, ваше скрытое намерение — намекнуть, что я вовсе не должен высказывать свои суждения? Очевидно — будет он продолжать — вы не имеете никакого представления о свободе суждения ученого; если бы для всякого суждения необходимо было изучить и понять тот предмет, о котором хочешь судить, то это сильно стеснило бы и ограничило бы безусловную свободу суждения и после этого нашлось бы очень немного людей, которые имели бы право на суждение, тогда как свобода суждения состоит в том, что всякий может судить обо всем, безразлично, понимает ли он то, о чем судит или нет”.

В свободе печати также произвол, изначально печатающиеся авторы хотят публично засвидетельствовать самостоятельность своего духа, что приводит к погоне за новыми, или кажущимися таковыми, мнениями, к исканиям новых форм. Главное - “поразить” читателя! Все это Фихте и называет “пустой свободой”. Философ, безусловно, критикует и порицает современность, но понимает, что этот произвол есть необходимая часть исторического процесса, целью которого является установление всех отношений свободно и сообразно с разумом. Но третья эпоха только что освободившись от разумного инстинкта отвергает всякий разум и всякое представление о роде. Рассудок и мысль индивида сохраняют лишь то, что представляет интерес для индивидуального самосохранения и личного благополучия. Теория нравственности третьей эпохи представляет предмет в противоположном истине виде, в ней пороки становятся добродетелями и наоборот.

Хотя человечество владеет истинной религией - Христианством, но истинная его суть позабыта, учение апостола Иоана - истинное учение христианства, с самого начала ушло на второй план. Церковь и современное христианство строится на учении Павла. Реформация не выполнила своих целей, поскольку отрицала гностицизм и требовала безусловной веры.

Но в итоге, сама эпоха, при всей вроде бы свободе и деятельности, при всем своем чувственном удовольствии эта эпоха ощущает скуку и пустоту. И с этого ощущения начинается деятельность, переход, третья эпоха должна перейти к эпохе разумной науки, соответственно, прежде всего необходимо развитие наук, необходимо, чтобы все люди возвысились до реальной сущности науки, действительно определяющего разума и отвергли формализм понятия. Необходимо также возвращение к истинному христианству, посредством которого только можно сообщать народу идеи. Необходимо ввести порядок и систему во все царство наук, определив задачу каждой из них. Каждый член сословия ученых должен знать науку разума, насколько бы не был он сведущ в какой-либо конкретной науке, поскольку лишь тогда он не будет знать о ее основании и не сможет достигнуть действительного проникновения в нее. Исходя из науки разума ученый сможет видеть, где в знании допущены пробелы и сможет закрыть их. Сословие ученых должно возвысить несведущих в науке до своего уровня. Христианство же должно воспитывать в человеке добрые нравы, то есть, идею, что я должен признать каждую личность членом рода, и желать, чтобы та личность также меня признала таковым, в привычке обращаться с нею, как с членом рода и желанием, чтобы со мной обращались также. Итак христианство сообщает человеку идею равенства, идею рода, а также должно указать главную идею. В воспитании человека также важную роль играет государство, его цель направление всех индивидуальных сил на цель рода, соответственно, только в государстве по Фихте возможно всякое совершенствование человека.

В этой главе были в основном рассмотрены первая, вторая и третья эпохи мировой истории Фихте, переход в четвертую и пятую эпохи будет подробно рассмотрен нами далее на основе текста Фихте “Речи к немецкой нации”

1.4 Речи к немецкой нации, о национальном воспитании

Фихте читает лекции “Речи к немецкой нации” в оккупированном Наполеоном Берлине, в лекциях он предлагает радикальную реформу образования, и воспитания как единственном средстве, с помощью которого немецкий народ может спасти себя. Германия теряет свою политическую самостоятельность, однако в сложившейся ситуации Фихте видит возможность начать немецким народом переход в четвертую, а после и в пятую эпохи мирового времени. Сами же “Речи к немецкой нации” Фихте называет продолжением уже знакомых нам лекций “Основные черты современной эпохи” в которых философ дает свою концепцию всемирной истории. “То, что потеряло свою самостоятельность, потеряло в тоже время способность оказывать влияние на течение времени и свободно определять его содержание; если оно остается в этом положении, то его время и оно само вместе с этим своим временем начинает развиваться посредством чуждой силы, которая распоряжается его судьбой; отныне оно даже не обладает своим собственным временем, но ведет счет лет по событиям и эпохам других народностей и царств”.⁵¹ Именно в такой ситуации оказывается Германия в 1807 году, немецкий народ теряет свою самость, он угнетен, чувствует боль от произошедшего и ищет спасения и утешения. Философ же в свою очередь говорит, что без толку искать спасения из чего-то внешнего, нам не поможет ни случай, ни Бог, ни человек. Возможность спастись лежит целиком и полностью в и на себе, подняться над этой болью немецкий народ может исключительно сам и своими силами. Средствами же для достижения этой цели выступают разумная наука, под которой философ понимал свое наукоучение и свободное искусство, которое и

⁵¹ 2. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации / пер. с нем. А. А. Иваненко. СПб.: Наука, 2009. 28 с.

является искусством национального воспитания на основе философии. Сложившаяся в Германии ситуация по мнению Фихте ознаменовала собой конец третьей исторической эпохи. А именно эпохи эгоизма, когда источником всякого действия служит исключительно желание получения выгоды и удовлетворение собственных корыстных интересов.

Вот что собой представляет национальное воспитание по Фихте мы сегодня и рассмотрим. Фихте говорит, что воспитание нации как таковой есть дело “совершенно новое и никогда прежде, следовательно, ни у одного народа не существовавшее”.⁵² Предлагаемое Фихте национальное воспитание должно впервые стать воспитанием как таковым. Фихте говорит, что до этого момента хороший человек возникал случайно, лишь посредством своей природной расположенности. Никто не занимался воспитанием в человеке разумности, именно поэтому подавляющее число народа представляло собой эгоистов. То есть людей третьей эпохи, где, как мы помним, царствует рассудок, а любая деятельность человека направлена на самосохранение и удовольствие собственных интересов. Разумных же людей было крайне мало, поскольку их появление также носило случайный характер. Препрежнее воспитание, говорит Фихте, было отличным от образования “человечности в человеке”⁵³ Оно являлось искусством государственного управления, целью которого было воспитание общественного человека, человека гражданского общества. Поскольку средствами в этом воспитании выступали страх и надежда, то внешне ставший безвредным и полезным гражданин внутренне остается плохим человеком, ведь скверна состоит в том, что любят только свое чувственное благополучие и могут приводиться в движение лишь страхом или надеждой на благополучие в настоящей или недалекой будущей жизни”⁵⁴, говорит Фихте. Национальное воспитание же, напротив, есть искусство совершенно и полностью образовывать целого человека в человеке,

⁵² Там же. С. 69

⁵³ Там же. С 74

⁵⁴ Там же.

оно решает две главные задачи, “во-первых, в плане формы образуется действительно живой вплоть до корня своей жизни человек, а отнюдь не голая тень и схема человека и второе, в плане содержания из себя образуются без исключения и в равной мере все необходимые части состава человека”.⁵⁵ Эти части суть рассудок и воля. Воспитанию надлежит иметь ясность рассудка и чистоту воли, говорит Фихте. Ясности рассудка необходимо возвышает два главных вопроса, а именно: Что есть то, чего собственно хочет чистая воля и какими средствами достигается это желаемое? То есть, что есть добро и какими средствами стоит его достигать? Отвечая на этот вопрос, воспитанник охватит все относящиеся к этому познания. И во вторых, что есть сама эта чистая воля в своем основании и сущности? и этим вопросом, говорит Фихте, будет охвачено познание религии.

“Развитие двух этих основных сторон, вплоть до включения их в активную жизнь, просто требуется воспитанием, и оно никого не освобождает даже от их малейшей части, ведь каждый должен стать человеком; кем кто-либо станет сверх того и какую особенную форму в нем примет или получит человечность, это общего воспитания совершенно не касается и находится вне его компетенции”.⁵⁶ Из этого следует, что истинная цель воспитания, то есть воспитание в каждом человеке человечности, разумности, человека как такового не может быть достигнуто воспитанником путем восприятия и заучивания воспитанником готовых исторических сведений о прошлом и нынешнем состоянии вещей. Это философское познание, поэтому новое воспитание ориентирует своего подопечного вовсе не на познание вещей, которые можно увидеть в наличии.. Одобрение побуждает “каждого воспитанника к тому, чтобы произвести в действительности известный порядок вещей, которых еще нет в мире, в действительности”.⁵⁷ Это “предполагает образ такого порядка, предстоящий духу еще до своего действительного бытия и притяги-

⁵⁵ Там же С. 94

⁵⁶ Там же. С. 95

⁵⁷ Там же. С. 74

вающий к себе одобрение, влекущее к его осуществлению. Тем самым это одобрение предполагает в лице, которое им охвачено, способность самодеятельно создавать подобного рода образы, которые были бы независимыми от действительности, никоим образом не слепками с нее, но скорее прообразами”.⁵⁸ “..Это образование есть образование способности познания воспитанника, и ни в коем случае не историческое, о существующем порядке вещей, но более высокое и философское, о законах, в соответствии с которыми необходим данный порядок вещей”⁵⁹. Далее, воспитанник усматривает, “что эта единственно поистине существующая духовная жизнь во всех многообразных образах, которые она получает не случайным путем, но от основанного в самом Боге закона, с другой стороны, есть одно, сама божественная жизнь, каковая одна только и существует в живом мышлении и открывает себя. Так он познает и научится ценить, как святыню, свою жизнь, как вечное звено в цепи откровения божественной жизни, и всякую другую духовную жизнь, как точно такое же звено; и только в непосредственном соприкосновении с Богом и не передаваемом истечении из него своей жизни научится находить жизнь, свет и блаженство; а в любом удалении из этой непосредственности — смерть, мрак и несчастье”⁶⁰

Это воспитание с самого начала, стало быть, вызывает поистине возвышенное над всяким опытом, сверхчувственное, строго необходимое и всеобщее познание, которое заранее подчиняет себе весь последующий опыт, каким бы он ни был, и определяет его.

Фихте указывает, что в деле нового воспитания обязательно должна принимать участие поэзия, которая служит тому, чтобы то, что помыслил

⁵⁸ Там же. С. 75

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 95

один, стало “сразу всеобщим достоянием, она тем самым является второй основной ветвью духовного образования народа.”⁶¹

Фихте предлагает заняться воспитанием сразу нового поколения, не “упущенных взрослых”, а еще “неиспорченного юношества”. Для этого философ предлагает организовать изолированные трудовые общины, где воспитанники будут учиться, и работать в соответствии с новым воспитанием. Фихте называет такую общину малым хозяйственным государством.

Воспитанники должны полностью сами обеспечивать свою общину.

Поскольку воспитание разделено четко на две стадии, это воспитание рассудка, воспитывающего любовь к познанию и воспитание воли, оно происходит во время совместного труда по самообеспечению своей общины, это сильно воспитывает нравственность, если люди с детства убеждают себя, что они сами обязаны себе своим существованием. Ради этой самостоятельности и этого самообеспечения целого каждый отдельный будет работать изо всех своих сил, не получая никакой оплаты за это и не претендуя на какую-либо собственность. Каждый знает, что он всем обязан целому и наслаждается или терпит нужду только в зависимости от того, как обстоят дела целого”⁶². Когда воспитанники начнут переходить к труду ради общего блага, на этом моменте из числа воспитанников выделяются воспитанники, которые проявили невиданные экстраординарные способности к учению и как раз к науке.

Ученый также должен пройти национальное воспитание и полностью усвоить его первую часть, развитие познания в ощущении и созерцании, и то, что связано с последним. Фихте различал назначение человека и назначение ученого. Человек должен сохранять уровень образования рода на котором уже находится род, ученый же, должен продвигать его дальше “в соответствии с ясным понятием и с помощью сознательного искусства.”⁶³ “Последний должен быть всегда впереди современности посредством своего понятия,

⁶¹ Там же. С.135

⁶² Там же. С.248

⁶³ Там же. С.250

должен уметь схватывать будущее и быть способным привить его к настоящему для последующего развития.”⁶⁴ Ученым по Фихте никто не должен руководить, поскольку любое руководство стесняет его самодеятельность. Спустя несколько поколений прошедших национальное воспитание, говорит Фихте, и должна будет образоваться нация. Что такое нация? Это община людей с равно разумным способом мысли, такая община в которой каждый из ее членов.

⁶⁴ Там же.

2. Философия истории Августина

2.1 О возникновении Божьего града

Сам термин “Божий град” был взят епископом не из Евангелия, как могло произойти, а из псалтыри, где тот нашел упоминания о Иерусалиме в похожем ключе. Ветхозаветное происхождение проявилось именно в слове “град” (civitas), ставшем отражением римской традиции: такая терминология позволяет говорить о гражданах, не лишенных сознательности и имеющих сам град в качестве своего достояния. Также это позволило провести историю града от самого Сотворения мира, так что Августином было произведено соединение двух эпох: эпохи до Христа и после (в Евангелии царство переходит в действительность только по своему возвещению). Поэтому Иерусалим Августина становится из этической идеи исторической, а затем и космической.

Задуманный как орудие в борьбе с Римом с его язычеством, град Бога впоследствии превращается в противовес всем земным градам в целом. С появлением этих двух градов мыслитель и связывает генезис добра и зла.

Как было замечено ранее, первые десять книг труда «О граде Божием» посвящены порицанию язычества и его недостатков. Последующие двенадцать разделены на три раздела по четыре книги: о возникновении, развитии и конце обоих царств соответственно.

Свое повествование о происхождении Божьего града Августин предпринял издалека, в полемике с манихеями уделив большое внимание космогоническим вопросам. Много места посвящено и разъяснению Ветхого завета, который в ту пору служил мишенью для нападок на христианство, что придавало вес произведению с точки зрения догматики.

Божий град возникает с сотворением ангелов, на единстве природы которых так упорно настаивал Августин в борьбе с диалектикой манихеев, “... ибо зло не есть какая-либо сущность; но потеря добра получила название

зла”. Это ему было сделать тем сложнее, что в самом Писании при характеристике обеих групп ангелов использовались слова “свет” и “мрак”.

За отпадением от Бога ряда ангелов и последовавшим за ним грехопадением самого человека следует разъединение царств. В качестве кары Божьей человек приобщается к смерти, бегство к которой как бы заменяет жизнь: тело погибает с исходом вечной души, душа – с исходом Бога из нее. Такой подход становится прямой противоположностью язычеству с его культом жизненных сил.

2.2 О развитии Божьего града

История града Божьего на земле начинается тогда, когда появляются первые люди. Они разделяются на две общины, которым даются символические наименования “градов”. Основателем земного царства становится убийца брата Каин, к небесному же приобщается по милости Божией Авель. Факт братоубийства олицетворяет ту вражду, которая существует между градами.

Августина занимали и противоречия перевода семидесяти толковников с оригинальным текстом; где примирить их не представлялось возможным, мыслитель призывал держаться оригинала. Однако он, не боясь противоречить самому себе, обращается именно к греческому тексту, который называет людьми ангелов, которые в подлинном тексте, польстившись красотой земных женщин, брали их в жены. По этому можно судить об искренности Августина, но в то же время о натянутости некоторых его богословских построений.

Вступив в брак с “дщерями людскими”, Божьи сыны призвали кару на свой род: разразился потоп, которым продолжилась история двух градов. Для Августина важен не только фактический смысл Ноева ковчега, но и аллегория на Божье царство, передаваемая им. По его мысли, все виды животного мира собраны в нем не столько для того, чтобы те продолжили свой род после потопа, сколько для того, чтобы ковчег представил собой образ церкви, водительствовавшей разнообразными народами.

Вслед за единством природы ангелов Августин обосновывает и единство таковой у людей. Все, что сказано в Писании о людях земного царства, таким же образом должно было послужить для пояснения небесного: он убеждается, что "...в священных книгах нет ни одного слова и ни одного факта, которые не имели бы значения для горнего царства Божия и его сынов...". Слово Божие мыслитель уподобляет плугу, только острие которого вспахивает землю, но без остальных частей он был бы невозможен.

Что касается истории Божьего града после потопа, то Писание не дает точной информации, были ли праведники в то время. Вавилонская башня знаменует собой рост земного царства, но она была сокрушена. Пророческие мотивы относительно грядущего царства усматриваются Августином и в обещанном Аврааму многократном приумножении его потомства. Царствование Давида знаменует перелом в небесном граде: грядет замена Ветхого завета Новым.

2.3 О двух градах на земле

Хотя для богословской мысли наибольшее значение имели рассуждения о судьбах царства небесного, которые вели к тому, что христианство по сути своей не есть нечто новое, а испокон веков установленная истина, для обычного читателя много интересного содержится и в жизнеописании града земного (XVIII книга), в котором предпринята попытка синтеза христианской и гражданской историй.

Человеческие общества, по Августину, возникают у разных народов одинаковым способом в связи с единой природой человека. Люди ищут блага и удовлетворения страстей, соединяясь в мирские сообщества, но сильнейшие подчиняют слабых своим интересам, что выливается в междоусобицы, причем и победа, и поражение – во власти Провидения. Побежденные вынуждены подчиниться во имя сохранения мира.

История земного царства Августином делится на две вехи: Ассиро-Вавилонское государство и Римское, и второе как бы выходит из первого. Этим

путем достигается единение в мирской истории, необходимое для концепта о двух градах.

Августин описывает историю Ассиро-Вавилонского царства, разбирая разные басни. Этим разбором он порицает язычество и его выдумки; параллельно он прослеживает преемственность царств в истории единого царства земного.

К Риму Августин питает большее уважение, ибо признает за ним большие заслуги в объединении земного града: им были подчинены уже более цивилизованные народы. С особым почтением он относится и к Ромулу, обожествление которого связывает с тем, что тому нужно было обладать большим гражданским достоинством и честолюбием, чтобы быть причисленным к богам, поскольку обожествление людей в то время уже вышло из обычаев: “В этом честолюбии, в этом искании земной славы Августин видит господствующий мотив римской истории”.

Основание Рима Св. Августин связывает с пророчествами Сивиллы: познакомившись с двадцатью семью латинскими стихами, рассказывающими о Страшном суде, он делает вывод о причастности Сивиллы к граду Божиему.

Мыслитель также проводит параллели между появлением пророческой литературы и укреплением могущества Рима, которому суждено было стать западным Вавилоном, в котором ожидалось появление Христа. Хотя в Израиле имелись пророки еще с тех пор, как там появились цари, возвышение могучего языческого государства в разуме Августина увязывалось с грядущим появлением пророчеств и для всего нееврейского мира.

В более древней истории пророков по отношению к эллинской философии епископ видит преимущество первых над второй. Вера в единого Бога оказывается даже древнее египетской мудрости – христианский мыслитель на смех поднимает тех, кто утверждает, что египетской мудрости более ста тысяч лет, ибо нет и не может быть таких книг, откуда это знание может быть почерпнуто: грамота появляется в Египте лишь за две тысячи лет до того.

Августин также ставит важный вопрос касательно того, были ли до рождения Христа вне пределов Израиля жители небесного града. Отвечая утвердительно, он все же отмечает, что ни один народ не был божьим настолько, насколько им был еврейский.

Что касается преследований церкви, то в этом частично повинными считает Августин еретиков, из-за которых в среде противников христианства складывается ложное представление о его сути; по еретикам у христиан – сердечные муки, но эти муки приносят пользу. Относительно догадок о времени последнего притеснения и следующего за ним повторного пришествия Христа мыслитель говорит так: “Все это – человеческие предположения, и ничто в них не основано на авторитете канонического писания”. Эти догадки связаны с языческим мифом о том, как апостол Петр путем колдовства пришло указание, что жить христианской вере положено 365 лет. К моменту жизни Августина подобные поверья потеряли свою актуальность.

2.4 Конец обоих царств

Концу обоих градов, которые будут разделены на Страшном суде, посвящены последние 4 книги труда. Слово “конец” (*finis*) у латинских философов обозначало также и конечную цель. Обоснованием превосходства цели небесного царства на целью земного и занялся мыслитель в последней части своего гимна.

Марк Варрон в своих исследованиях насчитал порядка 288 дефиниций блага в системах античных философов, стремившихся родить универсальную схему по достижению блаженства. Августин противопоставляет суетности мысли древних строгость своего ответа: “Если бы спросили нас, что на каждый из рассматриваемых вопросов ответит град Божий, и прежде всего – что думает он о конце благ и зол, то он ответит, что высочайшее благо есть вечная жизнь, а величайшее зло – вечная смерть; для приобретения первой и избежания последней нам следует жить праведно”. В дальнейшем епископ Гип-

понский переходит к постепенному опровержению своих оппонентов. Он с легкостью расправляется с аргументами тех, кто ищет спасение в мирской жизни, ибо, по его мнению, никакого ораторского мастерства не хватит, чтобы описать все тяготы земного града, с которыми сталкивается человек. Страдание, испытываемое еще в детстве по мере воспитания, становится бесменным спутником человека в его земном пути. Непрочными оказываются и построения этических философов древности, умеренность которых лишена христианской надежды, устремленной в будущее.

Общественная жизнь ценится Августином выше, чем домашняя, но и та переполнена всевозможными проявлениями зла. Чем больше города (государства), тем больше в них судебных процессов и войн; даже если война не ведется на определенном этапе, никогда нельзя быть полностью защищенным от возможности ее развязывания. Разворачивая картину ужасов плотской жизни, Августин касается и вопроса пытки в судопроизводстве. Он обозначает свою позицию яростного противника этой язвы, но его голос останется в истории церкви не услышанным.

Затем Августин описывает горести человечества, третьего уровня общения людей. Множество языков мешает общению людей разных народов. И хотя Риму и удалось отчасти решить эту задачу, объединив под своей властью многие племена и распространив свой язык на огромные территории, Августин сокрушается по тому количеству крови, которое было необходимо для этого пролить. Более того, подчинение и угнетение часто приводило к междоусобным войнам внутри государства.

Но несмотря на все контрасты между двумя царствами, у них есть и общие устремления. Оба царства тяготеют к миру, ибо мир – условие любого существования. Однако если земной град ищет согласия между людьми в качестве конечной своей цели, то небесный град скитальцев увлечен им постольку, поскольку оно является отражением более высокого согласия и необходимой ступенью в достижении последнего, с установлением которого в первом отпадет нужда и все брэнное будет навсегда оставлено в прошлом.

В последних книгах Августин обстоятельно рассматривает Страшный суд и его последствия для праведников и грешников. Это было обусловлено тем, что во время Августина бытовало мнение, что он фактически на пороге, а потому этот предмет вызывал у его современников особый интерес.

Сочинение оканчивается описанием того блаженства, в котором будет пребывать царство Господа по достижении своей конечной цели: “... этот <... > век будет нашей субботой, конец которой будет не вечером, а Господним, как бы вечным восьмым днем, который Христос освятил Своим воскресением, предизображая этим вечный покой не только духа, но и тела”

Лучшая часть произведения дала название ему; само сочинение выстроено симметрично: начиная с описания падения ангелов и человека, Августин заканчивает восстановлением утраченной гармонии по милости Бога. В глазах потомков «О граде Божием» возникает в роли своего рода надгробной плиты отмирающей эллинской культуры; в то время как Августин одолевал язычество в умах людей, император Феодосий проводил эту же линию на деле, фактически запретив отправление языческих культов на территории империи. Но главное достижение Августина состоит не в том, что он всеми силами отрицал язычество, но в том, что, преодолев его, он сумел найти ему место в христианском мироустройстве, тем самым полностью победив его. Не менее важной заслугой стало вселение в сердца христиан разоренного Рима уверенности в том, что, потеряв свое отечество, они приобретали вечное.

Аврелий Августин делает акцент для читателя на своем видении истории только царства Бога потому, что оно его особо интересует в полемике с царством земным. Философия истории святого претендует на роль философии жизни: она в то же время и этическая философия, так как формирует в представлении ясные ориентиры, в согласии с которыми, по мнению мыслителя, должна проходить жизнь христианина: “Теократия Августина - не один только мировой порядок, в космическом смысле, а нравственный порядок, за-

ключающий в себе торжество добра над злом”. Человеческая история приобретает черты паломничества.

Епископ Гиппонский в основу своей концепции берет представление о городе Иеговы Сионе, и, расширяя это представление до универсального Божьего Града, кладет его в основу своей философии истории. Град, ведя свою историю от сотворения бытия, охватывает царство, которое обещал Христос – таким образом, решаются проблемы и о назначении человека, и о его жизни, и о его происхождении. Основываясь на установке Августина на поиск единого (что совпадает с общехристианской традицией), его философия истории сохраняет отпечаток индивидуальных переживаний.

В борьбе с политеизмом язычников (хотя под влиянием философии из множества богов выделяется верховный) блаженный обращается к неоплатоникам с их богом как результатом максимального логического отвлечения от предметного; это понятие он противопоставляет имманентному богу Варрона. Бог Августина – носитель теократического начала (в противоположность тео-антропическому у язычников), что в этическом значении говорит о его святости и недостижимости. Это начало у мыслителя настолько сильно, что “... вся жизнь мира поглощается волею Божества”. Становление внемирового Бога закрепляет устремленность человека ввысь – к небесному царству.

Очень важно отметить также и то, что по мере того как единый бог приобретает все большую возвышенность, отдаляясь от предметного, мир теряет божественное. Проявляется антагонизм мир – божество, выливающийся в антагонизм зло – добро, и вся история с появлением представления о двух градах превращается в побег из земного в небесный.

Для философии истории важно и понятие греха, так как нет греха там, где нет свободного воления. Если у неоплатоников зло являлось космически предустановленным через не зависящую от человека эманацию из единого и постольку понятие греха отсутствовало, то в христианстве (и у Августина) оно отождествлялось с актом свободной воли, которая может выбирать. Авгу-

стин стремился примирить возможность такого акта с необходимостью подчинения божественным силам.

В догматах христианства уже были указания на всеобщность человеческой истории, которая брала свое начало с сотворения человека и должна была окончиться судом над ним. Хотя в философии истории Аврелия Августина нет систематизма, так как он не задавался целью последовательно ее изложить, своей концепцией о двух градах ему удалось внести в те общечеловеческие исторические рамки, которые были заложены христианским канонem, содержание: "...между двумя половинами— языческой и библейской — не было никакой связи. Эту связь установил Августин своим представлением о двух царствах, и с помощью той же идеи Августин превратил простой, безжизненный перечень имен и событий в великую мировую драму." Будучи мыслителем с богатым воображением, он предпринял попытку философски соединить греко-римский мир с еврейско-христианским. Силу этому синтезу придавало и церковное положение, гласящее, что все люди произошли от одного человека. Это, по мысли Августина, скрепляло общечеловеческое сообщество узами родственной любви.

История, начавшаяся с сотворения человека, - история спасения человечества — должна была окончиться тогда, когда набралось бы нужное число людей (известное одному Богу), предназначенных к этому спасению. Через этот путь от греха к суду, управляемый Божеством, само Божество открывается человеку. Более того, сама история через церковных иерархов и пророков утверждает себя в качестве проявления воли Бога.

К идее о наличии Провидения Августин подходит как к продолжению идеи о сотворении. Оно разделяется на два вида: волевое и физическое, которые воздействуют на неодушевленные и одушевленные предметы соответственно. Полностью контролируя движения неразумных тел, Провидение не может похвастать тем же по отношению к разумным душам — душам ангелов и людей- которые управляются только во времени, но не в пространстве. Но, действуя по своей воле, они все-таки остаются всего лишь инструментами

Провидения, которое относится к ним как первая причина. Получается, что, даже когда злые поступают, казалось бы, против Божественной воли, их поступки ведут к такому концу, который держатель Небесного града считает благим: “Он уже по своему предвидению заранее подготавливал то, как воспользоваться им (змеем – прим. автора работы) и злым”. Говорить же о Провидении Августин призывает с большой осторожностью, ибо для Бога нет времени, а потому и говорить о его промысле, используя человеческие представления, невозможно.

Провидение ровно таким же образом ведет себя в истории, создавая земные царства, допуская их расширение, падение, приход в них к власти дурных людей с той же целью. С его помощью Св. Августин вносит в область случайного и хаотического порядок и закон, а вместе с конечной целью истории приходит понятие исторического прогресса.

Несмотря на то что в философии истории мыслителя нет понятия “прогресс” или его эквивалента, по его мнению, человечество, проходя долгий путь воспитания и спасения, проходит несколько периодов, самим Августином соотнесенных с различными возрастами человека. В раннем произведении «Об истинной религии» он приводит шесть этапов, переживаемых человеком:

Младенчество – эпоха чисто физического питания и отсутствия памяти у человечества;

Детство – рождение памяти;

Юность – созревание и возникновение возможности вступить в брак;

Мужество – период гражданской зрелости, на который приходятся основные труды;

Старший возраст – более спокойное время;

Возраст бессилия и болезней.

Этим этапам он противопоставляет семь отрезков жизни человека духовного, на последнем из которых тот пребывает в вечном покое.

За центральное событие истории всего человечества Августин полагает пришествие Христа; первые пять эпох истории приходятся на время до его рождения, шестая уже началась и продлится вплоть до суда. У мыслителя также была идея провести деление в соответствии с количеством дней, потребовавшихся на творение, - их тоже было шесть:

Первый век. Соответствует первому дню творения, когда был сотворен свет (от Адама до Ноя); заканчивается потопом, "...как и младенчество наше как бы затопляется забвением";

Второй век (от Ноя до Авраама). Сравним со вторым днем, когда произошло разделение вод на небесные и земные;

Третий век (от Авраама до Давида). Суша отделяется от моря, как народ Авраама отделяется от других народов; соотнесен с отрочеством – порой, когда появляется возможность завести семью.

Четвертый век (время Давида). Четвертый день, когда были созданы звезды. Сопоставляется с юностью.

Пятый век (ведет отсчет от Вавилонского плена). Время старости. На пятый день пришлось рождение птиц и рыб.

Шестой век (от евангельской проповеди). Умирание плотского человека и появление духовного. На шестой день Бог сотворил живых тварей.

Примечательно, как Августин поясняет то, что Творцу потребовалось именно это число дней для сотворения: он приводит свои размышления, "...чтобы показать совершенство числа шесть, которое первое, как я сказал, состоит из соединения частей своих в одну сумму" (он говорит о делителях шести, которые меньше целого). История завершается седьмым днем, которому суждено настать тогда, когда вновь придет Христос. У того дня не будет вечера.

Хотя некоторые не состыковки в этой схеме очевидны, основной посыл построения понятен: Провидением управляема не только жизнь человека, но и всего человечества в целом; они (жизни) являют собой процесс воспитания человека и человечества, предуготовливающий к жизни вечной.

Августин некоторое время сомневался, стоит ли обобщать единство истории до уровня всего человечества или остановиться на единстве её у еврейского народа, потому как первый подход, согласно которому и язычники подлежали Божественному воспитанию, шел вразрез с основным пафосом первых десяти книг «Града» - борьбой с язычеством. Это происходило вследствие вызываемого ослабления антагонизма между двумя градами и являло собой основное затруднение в его философии истории. Воспитывались, таким образом, только евреи, а руководимы были все народы.

Понятие воспитания Провидением имеет много общего с понятием откровения самого Августина, которое, будучи двигателем истории (приоткрывает завесу тайны над замыслом Бога), вносит в нее понятие планомерного развития. В этом и состоит отличие Августина от античных мыслителей и их христианских учеников, полагавших, что все находится в бесконечном круговращении. Если языческим идеалом было нечто прошлое, то у истории мыслителя была осмысленная задача в будущем: увеличивать количество воспитанников в граде Божиим.

Августин активно полемизировал со сторонниками исторического круговращения. Ему казалось невозможным, чтобы через определенные промежутки времени одни и те же фигуры выполняли одни и те же действия, ибо единожды умер Христос и воскрес. Точно так же ему было не понять круговорота душ, по вине которого даже самым праведным из них не было гарантировано посмертное блаженство, потому что им было суждено вновь быть заточенными в тела.

Прогресс истории у Августина имел ряд важных особенностей. Во-первых, как уже было написано, он понимал его сугубо теократически и теоцентрически: причиной его был Бог, направление задано Провидением и содержание даровано Богом. Во-вторых, очень малую роль в этом прогрессе Св. Августин отводит человеку: как было выяснено, воля человека подчинена Божьей, даже если он полагает обратное; истинная свобода ей была доступна только перед грехопадением и только затем, чтобы было возможно пасть.

Спасти смогут лишь те, кто по милости Божией будет допущен к его граду. В-третьих, развитию подлежало только Божье царство, что значительно сужало само понятие прогресса. У него отсутствуют какие бы то ни было упоминания об улучшениях в мирской жизни, которые можно было заметить, и не будучи глубоким мыслителем. Августину известна и пропасть в умственных возможностях между ему известными мыслителями и их далекими предками, но и этого прогресса он не замечает. В-четвертых, в определенной степени на его идею эволюции повлияла его теодицея. Признание присутствия зла в мире с одновременным признанием мировой гармонии делает зло необходимым; точно таким же образом оно становится необходимым и в истории, несмотря на это постепенно движущейся к Богом положенному завершению. Этот ход не был продиктован манихейством молодого Августина. Он, скорее, был навеян обстоятельствами его африканской юности, под влиянием которой он не мог по-другому ответить на вопрос об отношении Божьего промысла и зла в мире. В-пятых, каждый исторический период не оказывается инструментом для самого последнего из поколений, а являет собой отдельную страницу истории со своим значением, "... виновниками и выразителями которого являются отдельные личности".

Философия истории епископа из Гиппона посчитала существование человека и человечества инструментом для достижения цели, лежащей за пределами этого существования, и поэтому "Принцип отношения Августина к истории <...> есть внешняя телеология. Языческие царства служат внешней им цели обнаружения божественной правды...". Отсюда появился пессимизм относительно всего мирского. Но этот пессимизм не отрицает благости мира, и в конце «Града Божьего» Августин приводит примеры преподнесенных Богом граду мирскому даров: "...сила ума и разума даже и в такого рода излишних, даже опасных и губительных знаниях, которых она жаждет, показывает, какое великое благо имеет человек в своей природе". Мыслитель восторгается и благами человеческого тела – симметрией и целесообразностью. Однако эти красоты призваны не восхвалить человеческую природу, но превознести

ее Творца. Польза, в равной мере присутствующая и в природе, призвана послужить утешением для живущих по человеку. Противопоставление пессимизма его собственному оптимизму есть отражение устройства самого мира

Заключение

В данной работе были рассмотрены концепции философии истории Фихте и Августина с точки зрения теологии и философии.

Субъектом философии истории Фихте является человеческий род. Бог, или абсолют, выступает в качестве идеала и конечной цели для и субъекта. Критерием для разделения на исторические эпохи, согласно Фихте, выступает свобода, как степень удаленности от инстинкта. Исторический процесс носит телеологический характер, человеческий род, выступая как нравственно-деятельный субъект.

Субъектом исторического процесса у Августина также выступает человеческий род, а исторический процесс линеен. Августин дает три деления: и по шести дням творения, шести возрастам человеческой жизни и по эпохам. В качестве центрального события истории всего человечества полагается пришествие Христа; согласно разделению истории, предложенному Августином, первые пять эпох приходятся на время до рождения Христа, шестая же продлится вплоть до Страшного Суда.

Таким образом, нами были решены поставленные в рамках данной работы задачи.

Список литературы.

1. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. в 2 т. Т.1. – Спб.: Мифрил, 1993
2. Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение // Соч. в 2 т. Т.1. – Спб.: Мифрил, 1993
3. Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему // Соч. в 2 т. Т.1. – Спб.: Мифрил, 1993
4. Фихте И. Г. Несколько лекций о назначении ученого // Соч. в 2 т. Т.2. – Спб.: Мифрил, 1993
5. Фихте И. Г. Назначение человека // Соч. в 2 т. Т.2. – Спб.: Мифрил, 1993
6. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Соч. в 2 т. Т.2. – Спб.: Мифрил, 1993
7. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации / пер. с нем. А. А. Иваненко. Спб.: Наука, 2009.
8. К.С.Бакрадзе. Проблема диалектики в немецком идеализме // Избранные философские труды, т. I, Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета 1981 С. 27-241.
9. Вышеславцев Б.В. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М, 1914
10. Гайденок П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: Наука, 1990.
11. Гайденок П. П. Философия Фихте и современность. – М. : Мысль 1979.
12. Иваненко А. А. Идея «Я» у Иоганна Готлиба Фихте // Универсум платоновской мысли: Платонизм и античная психология: Матер. VIII Платоновской конференции 23 — 24 июня 2000 г. Спб.: Изд-во СПбГУ, 2000. С. 122-128
13. Иваненко А. А. «Речи к немецкой нации» спустя 200 лет // Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. Спб.: Наука, 2009. С. 5-42.
14. Иваненко А. А. Идея «Я» у Иоганна Готлиба Фихте // Универсум платоновской мысли: Платонизм и античная психология: Матер. VIII Платоновской конференции 23 — 24 июня 2000 г. Спб.: Изд-во СПбГУ, 2000. С. 122-128
15. Ойзерман Т. И. Философия Фихте. — М.: Знание, 1962.
16. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше — М.: Республика, 2004.
17. Ланц Г. Э. Бытие и знание в философии Фихте // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122. С. 227 - 282
18. Попов И.В. Труды по патрологии в 2 ч. Ч. 2. Личность и учение блаженного Августина./ Попов И. В.; - Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – 370 с
19. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 2000.
20. Фишер К. История новой философии, шестой том: Фихте, его жизнь, сочинения и учение. Спб.: РХГИ, 2004