

Ф. Г. Якоби

ПРЕДИСЛОВИЕ,
ОДНОВРЕМЕННО —
ВВЕДЕНИЕ В СОБРАНИЕ
ФИЛОСОФСКИХ
СОЧИНЕНИЙ АВТОРА¹

...Выдвинутое в моей работе об учении Спинозы² утверждение о том, что «всё человеческое познание исходит из откровения и веры» вызвало всеобщее негодование и раздражение в немецком философском мире. Утверждали, что это совершенно невозможно, чтобы существовало знание из первых рук, которое первоначально обуславливает знание из вторых рук (*науку*), чтобы было знание *без доказательств*, которое с необходимостью предшествует знанию *из доказательств*, обосновывает его и всегда целиком господствует над ним.

Для того чтобы оправдать это своё утверждение, вызвавшее столько нападок, и представить во всей наготу, лживости и нелепости сделанные мне из-за него упрёки — что я враг разума, проповедник слепой веры, презиратель науки, а тем более — философии, что я мечтатель, папист — и была написана нижеследующая «Беседа»³...

То, что автор в настоящее время считает недостатком этой беседы об идеализме и реализме, как ранней работы, состоит в том, что в ней различие между *рассудком* [Verstand] и *разумом* [Vernunft] ещё не проводится с такой же остротой

¹ Jacobi F. H. Vorrede, zugleich **Einleitung** in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften // Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände. Leipzig: Fleischer, 1812—1825. Bd.2, S.3—123. Предисловие автора к публикации работы «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм. Беседа» (David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, первое издание — 1787 г.) во втором томе собрания сочинений Якоби (1815 г.). Перевод избранных фрагментов и примечания С. А. Чернова. Из достаточно пространныго введения выбраны те места, в которых содержится критика философии Канта либо излагаются собственные взгляды Якоби, и опущена полемика против спинозизма и немецкого идеализма. Многоочия обозначают купюры переводчика. Вставки переводчика в текст автора даны в квадратных скобках. Примечания Якоби дополнительно отмечены звёздочкой. О жизни и творчестве Фридриха Генриха Якоби и о значении публикуемой работы читатель может узнать из статьи, напечатанной в предыдущем выпуске «Кантовского сборника»: Чернов С. А., Шевченко И. В. Привилегированный еретик // Кантовский сборник. 2008. 1 (27). Калининград, 2008. С. 40—59.

² Первое издание этой работы Якоби: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau, bey Gottl. Löwe, 1785.

³ Важно отметить, что она вышла в свет за несколько месяцев до публикации второго издания «Критики чистого разума» Канта (1787) и годом раньше «Критики практического разума» (1788).

и определённой, как в более поздних его сочинениях. До тех пор, пока этого не произошло, автор сам был скован двусмысленностью слова «разум», которую он непременно должен был устранить, чтобы достичь своей цели, а до тех пор он не мог придать истинно философской формы и прочности своему основному учению о силе веры, возвышающейся над способностью демонстрирующей науки.

На первый взгляд кажется, что точно определённое различие между рассудком и разумом не представляет никакой трудности, так как мы ведь его постоянно проводим, никогда при этом не заблуждаясь, когда различаем в общем между животным и человеком. Никто и никогда не говорил о животном *разуме*; но чисто животный *рассудок* все мы знаем и так его и называем...

Почему же возможен чисто животный *рассудок*, который, как кажется, может даже иногда превосходить человеческий, но не существует никакого животного *разума*?

...Животное внимает [vernimmt] лишь чувственному; человек, одаренный разумом, внимает и сверхчувственному, и он называет то, чем он внимает сверхчувственному, своим *разумом*, как он называет то, чем видит, своим *глазом*. Орган восприятия [Vernehmung] сверхчувственного отсутствует у животных, и вследствие этого недостатка понятие чисто животного разума — невозможное понятие. Человек обладает этим органом и лишь с ним и благодаря ему одному он есть разумное существо. Если бы то, что мы называем разумом, было всего лишь продуктом способности рефлексии, опирающейся на один только чувственный опыт, то любой разговор о сверхчувственных вещах был бы пустой болтовнёй; разум как таковой был бы *бесточивным* — поэтическим вымыслом. Если же разум является поистине открывающим [offenbarend], то благодаря ему появляется *человеческий* рассудок, превосходящий животный, *знающий* о Боге, свободе и добродетели, об истинном, прекрасном и добром.

Сверх просветлённых разумом рассудка и воли *в человеке* нет ничего, в том числе и самого разума; так как сознание разума и его откровений *возможно* лишь в некотором *рассудке*. Посредством этого сознания душа живая становится *разумным, человеческим существом*.

Богу мы приписываем разум столь же мало, сколь и чувственность. Он, вседостаточный, не нуждается ни в каких органах. Ему присущи совершенно *независимое* *В себе бытие* и *знание о себе*; чистый всевышний рассудок, чистая всемогущая воля.

Эти взгляды, которые стали у автора совершенно ясными и определёнными лишь в более позднее время, в разнообразной борьбе вокруг них, ещё смутно виделись ему сквозь туман господствующих представлений в то время, когда он издал свой разговор об идеализме и реализме. Вместе со всеми современными ему философами он называл разумом то, что вовсе не является разумом: парящую над чувственностью простую способность понятий, суждений и умозаключений, которая непосредственно, сама по себе и из себя, не может открыть абсолютно ничего. То, чем разум является в действительности и поистине: способностью предполагания истинного, доброго и прекрасного самих по себе, с полной уверенностью в объективной значимости этого предполагания — он выставил под именем *силы веры* [Glaubenskraft] как способности *выше* разума; что и должно было дать повод к зlostным недоразумениям, да и самого автора запутать в непреодолимых трудностях способа выражения и представления его истинного мнения.

Несмотря на этот недостаток, сочинение, им отягощённое, было принято; некоторые из лучших умов убедились благодаря собственному дальнейшему

размышлению, что новое учение, далёкое от желания умалить престиж разума, в действительности имело своим намерением лишь восстановление разума в полной мере.

А именно со времени Аристотеля в философских школах возникло всё более усиливающееся стремление подчинить непосредственное познание вообще — опосредствованному, *способность восприятия* (первичную и лежащую в основе всего остального) — *способности рефлексии* (обусловленной абстрагированием), прообраз — отображению, сущность — слову, разум — рассудку, и даже позволить первому полностью умереть во втором и исчезнуть. Отныне не должно было более считаться истинным ничто, кроме того, что могло себя доказать, *дважды указать*: двояким взаимозаменяемым образом в созерцании и в понятии, в вещи и в её образе или слове; и *лишь в нём, в слове, вещь должна была (как отныне полагали) пребывать поистине и действительно быть познанной*. И так как это двоякое указывание, с *преимуществом второго указания над первым*, оказалось соразмерным рассудку, а разуму — несоразмерным, то разум был объявлен неподходящим для того, чтобы править в царстве истинной науки; эту власть отдали рассудку, оставив всё же разуму — что в высшей степени примечательно — королевский титул и украсив его короной. Для несогласных с этим *реал-рационалистов, лоялистов* подлинного, первоначального разума, сторонниками новой династии, *номинал-рационалистами*, было придумано насмешливое имя философов *чувства*, или *душевных философов* [Gemüths-philosophen]...

Так власть меровингских королей перешла постепенно в старые времена в руки их высших экономов-домоуправителей (*majores domus*)...; слово «разум», как царское имя, не было, правда, изгнано из философского языка; его сохраняют и за ним внешне даже оставляют значение *отличной от рассудка и возвышающейся над ним способности*; однако внутренне это значение исчезло, поскольку мыслящие умы предупреждают: разум будет направлен против разума, если он захочет непосредственно (это называют *слепотой*) доверять самому себе, возьмёт на себя смелость знать без доказательств (скажут — *беспочвенно*) и возвыситься над рассудком как безусловный авторитет.

Это заблуждение, от своего начала у Аристотеля, принимало различные формы в последующих философских школах, вплоть до Канта, который наконец сковал Протея и вынул из его появившегося в своем истинном облике⁴.

⁴* «Аристотель впервые полностью отделил *формы рефлексии* от всего остального *материального познания* и предоставил способность рефлексии самой себе, чтобы посмотреть, на что она способна. Этим и было положено начало заблуждению, которое ищет закон истины в одной лишь отчётливости рассудочного познания. С тех пор постоянно, с большей или меньшей самостоятельностью, и предпринимаются попытки *сделать философию при помощи одной лишь способности рефлексии*. Логическая форма определения, вывода и доказательства, которая служит лишь *вторичному обзору* нашего знания, считалась достаточной для того, чтобы с её помощью прийти к философии — попытка, аналогичная стремлению построить астрономию при помощи одного лишь телескопа, *не наблюдая небо*. Если не считать немногих философов, ославленных вплоть до самого недавнего времени как мечтатели и дураки, то можно сказать, что такова общая ошибка *всех философов этого длительного периода*: они пытались при помощи одной лишь логической формы построить систему метафизики из логики; и тем самым весь период аристотелевской, схоластической и новой философии, вплоть до Вольфа, есть не что иное, как подготовка вольфианства в качестве *законченной логической метафизики*. Даже самые знаменитые новые имена, как Лейбниц и Спиноза, стоят в этом ряду. А именно, если мы не останавливаемся на содержании установленных ими догм, но присмотримся в самих их сочинениях к их методу, мы найдём повсюду

Непостижим упрек, который с недавних пор снова и снова делается этому великому реформатору: он, дескать, возвысив впервые разум над рассудком, поставил всё в философии вверх дном и причинил в философии вавилонское смешение языков. Истинно, однако, прямо противоположное. Вавилонская путаница существовала раньше, и имела она своей причиной то, что рассудку в действительности положили в основу одну лишь чувственность, соответственно аристотелевскому изречению: *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*⁵; было разрешено, правда, достигать мнимого познания и сверхчувственных вещей посредством одного лишь продолжающегося абстрагирования и рефлексирования, то есть переворачивать всё с ног на голову. Способность поднимать таким образом чувственные познания до сверхчувственных, ничего к ним не прибавляя, назвали *разумом*... Кант ... показал: «...то, что выдавалось за познание сверхчувственного, есть на деле лишь созданные посредством отрицаний идеи, объективная значимость которых всегда будет оставаться недоказанной»⁶.

Но как же так? — Разве не должно было его учение, как и аристотелевское, — если согласно кантовским рассуждениям и доказательствам, совершенно невозможно получить истинное и действительное познание лежащего в основе явлений *самого по себе и в себе истинного*, — разве не должно оно было, при строгой последовательности, либо перейти в голый материализм, либо оставить для познания лишь *тень* чего-то существенного и истинного?

Она, конечно, должна была бы это сделать, если бы не проявила себя неизвестная до тех пор в философии сила, чтобы этому помешать. *Трансцендентальный* идеализм появился — и все устроил. Теоретически умерший в рассудке разум смог отныне воскреснуть практически, по ту сторону рассудка, и утвердить перевешивающую всякое знание *веру* в то, что выше чувств и рассудка, и даже выше самого разума.

Недостаток кантовского противоядия против необходимо цепляющегося к его рассуждениям и доказательствам материализма — его слишком большая крепость. Оно очищает чувственность до такой степени, что после этого очищения полностью теряет свойство *воспринимающей способности*. Мы узнаем, что посредством чувств не познаем вообще ничего истинного; следовательно, не познаём истинного и посредством рассудка, который должен (*согласно этому учению*) относиться *исключительно* к этой чувственности, и остался бы совершенно пустым и бездейственным без *материала*, доставляемого ему *одной лишь чувственностью*. Поэтому трансцендентальный идеализм, или кантовский критицизм, благодаря которому впервые должна была стать возможной истинная наука, напротив, позволяет исчезнуть и потеряться во всеобщей *бездне* [Ungrund] научному в науке, рассудочному в рассудке, и вообще

ту же самую надежду на успех строгого применения логического метода и регулярное построение теорем с определениями и аксиомами. Каждый надеялся обойтись этим логическим методом, который в конце концов назвали применением математического метода к философии». Фрис, новая критика разума, т. 1, с. 201, 202 [Якоби цит. работу: *Fries J. F. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Bd.1. Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1807].

⁵ Нет ничего в интеллекте, чего первоначально не было в чувствах (лат.).

⁶ Якоби даёт в кавычках собственное, вольное изложение мысли Канта.

всему и всякому познанию, — в *пропасти*, из которой не было бы никакого спасения, если бы разум, лишь по видимости умерший, не вырвался всей своей мощью из своей искусственной могилы, и, возвысившись над миром и надо всем, что в нём есть, с ещё большим, чем прежде, блеском не провозгласил всепобеждающим голосом: се, творю всё новое!⁷

Беседа об идеализме и реализме, которая появилась годом раньше, чем Кантова «Критика практического разума», имеет в виду лишь первую, чисто теоретическую часть системы. Мой диалог упрекает эту часть в том, что она ведет к нигилизму, причём ведет к нему с такой всеразрушающей силой, что уже никакое придуманное задним числом средство не сможет вернуть безвозвратно потерянное.

То, что *всякая философия*, отказывающая человеку в *более высокой* способности восприятия, не нуждающейся в *чувственном* созерцании, пытается тем не менее при помощи одного лишь прогрессирующего рефлексирования над чувственно созерцаемым и посредством *законов воображения этого созерцаемого в рассудке* подняться от чувственного к сверхчувственному, от конечного — к бесконечному, — то, что *любая философия* такого рода, следовательно, также и *философия бессмертного — Лейбница*, должна в конечном счёте, двигаясь вверх или вниз, потеряться в чистейшем Ничто: это понимание ещё не получило в авторе беседы об идеализме и реализме той ясности и полноты, которые позднее, после того, как они были достигнуты, дали ему мужество основать всю его философию на непосредственно проистекающей из знающего незнания, вернее, *тождественной с ним, твёрдой вере*, которая с такой достоверностью присуща каждому человеку, что любой человек, благодаря своему разуму, необходимо предполагает нечто в себе самом истинное, доброе и прекрасное, которое отнюдь не является никаким голым Не-Ничто, и лишь полагая его и благодаря этому полаганию он впервые становится человеком...

Но какая польза человеку в возвышении от ничтожного — к пустому, где нас вместо явлений обманывают вымыслы? Такого рода воспарение не является истинным возвышением, но подобно парению в мечтах, которое не сдвигает нас с места. Кант разрушил эти грёзы и возвысился благодаря этому деянию над Лейбницем и над всеми своими предшественниками, начиная с Аристотеля. Он разрушил эти грёзы, убедительнейшим образом доказав (мы должны повториться из-за чрезвычайной важности этого) против ложного, голого *номинал-рационализма*, считающего бодрствование сном, а сон — бодрствованием и действительно всё ставящего с ног на голову, что образующая одни лишь понятия, рефлексирующая *лишь над чувственным миром и над самой собой способность, рассудок*, если она пытается выйти за пределы области чувственности, может хватать лишь пустоту, гоняясь за своей собственной, вытягивающейся во все стороны до бесконечности, тенью⁸.

Но так как учить этому означает то же самое, что утверждать: «*не только всё сверхчувственное есть вымысел, и его понятие по содержанию пусто, но именно вследствие этого, в конечном счёте, также и всё чувственное таково*»⁹, то, будучи последовательным,

⁷ См. Откровение Святого Иоанна Богослова, 21, 5.

^{8*} См. Кр. ч. разума, с. 790, 791, далее с. 306, 309 [Якоби ссылается на второе издание «Критики чистого разума» 1787 г.].

^{9*} См. Кр. практ. разума, предисловие, с. 4, 8, 9 — и этого довольно.

надо либо признать это утверждение, отсекающее человека от всякого познания истинного, либо возразить против него, опираясь на *более высокую* способность, в которой непостижимым для чувственности и рассудка образом даёт о себе знать истинное в явлениях и *над* ними.

И кантовская философия действительно опирается на такую более высокую способность; и не только, как может показаться, лишь в конце, чтобы получить от неё необходимый, неодолимо встраивающийся „завершающий кирпич философского здания, без которого оно обрушилось бы в вырытую самим строителем яму скептицизма“¹⁰, но и с самого начала, где эта высшая способность действительно закладывает фундамент и краеугольный камень всего здания посредством абсолютного предположения *вещи* в себе, которая не открывается познавательной способности ни в явлениях, ни *через* них, но лишь вместе с ними, некоторым непостижимым для чувств и рассудка, *совершенно позитивным* или *мистическим* образом.

Уже в первой, чисто теоретической части кантовской критики разума явным образом мыслится «присущая человеку *способность познания*, которая чувствует гораздо более высокую потребность, чем просто складывать явления в синтетическое единство по буквам, чтобы суметь прочесть их как опыт; поэтому человеческий разум» (который и есть эта познавательная способность) «естественным образом взмывает к *познаниям*, которые идут гораздо дальше того, чтобы им когда-нибудь мог соответствовать какой-нибудь предмет, данный опытом, и *которые тем не менее имеют свою реальность* и вовсе не являются простыми химерами»¹¹.

Истинно так! — Однако столь же истинно и то, что кантовское учение в этом пункте находится в противоречии с самим собой, так как оно столь же неоспоримо *implicite* подчиняет рассудок разуму, насколько *explicit* подчиняет разум рассудку, из-за чего действительно возникает путаница, которую небезосновательно можно назвать «вавилонской»¹².

Как это могло произойти, что такой глубокий мыслитель, как Кант, заблуждался подобным образом и пришёл к противоречию с самим собой, не заметив этого: это было показано мною в сочинении *о божественных вещах и их откровении*¹³, и таким способом, который, несомненно, не умалил славы этого действительно великого человека. Отсылая здесь к этому сочинению, я хочу лишь прибавить следующие напоминания об отличительном для меня и разъединяющем меня с Кантом признании *качественного* отличия разума от рассудка...

^{10*} См. Кр. практ. разума, предисловие, с. 4 и посл.

^{11*} См. Кр. ч. разума, с. 370 и далее.

^{12*} Фрис замечает по этому поводу следующее: «Кант, правда, повсюду *предполагает* непосредственное, возвышающееся над всяким заблуждением собственное познание разума, но оно так и не стало ему ясным. — Его *спекулятивный* разум есть, очевидно, не что иное, как чистая *способность* умозаключения, или *рефлексии*, которая в качестве простого инструмента повторного обзора, естественно, совершенно не в состоянии сама по себе дать что-нибудь для познания. Но и в *практическом* разуме Кант видит *непосредственно* всегда лишь то, что принадлежит способности рефлексии. Поэтому и его практическая философия, и её «вера» останутся всё же чем-то весьма неясным; невозможно определить, почему этот практический разум может больше, чем спекулятивный» (См. Новая кр. разума, ч. 1. 203—206, и ранее с. 199 и сл.).

¹³ Friedrich Heinrich Jacobi von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig: Fleischsch, 1811.

Кант совершенно правильно замечает во введении к трансцендентальной логике, «что из обоих свойств нашей души, чувственности и рассудка, *нельзя одну предпочесть другой*, так как мысли без содержания пусты, а созерцания без понятий слепы; тем самым необходимо объединение обеих способностей для возникновения человеческого *познания*»¹⁴.

Я добавляю:

Как рассудок нельзя предпочесть чувственности, а чувственность — рассудку, так и разум нельзя предпочесть рассудку, а рассудок — разуму.

Без рассудка наши чувства ничего не давали бы нам; не было бы никакой объединяющей их в себе силы (необходимой даже самому низшему *животному* для его живого существования): *самого* чувствующего существа не было бы.

Равным образом без рассудка мы не имели бы ничего и в разуме: само разумное существо не существовало бы.

И всё же человек возвышается над чисто животным существом *одним-единственным свойством «разум»*. Если мы отвлечёмся от этого свойства, *существенно* отличающего человеческий род от животных, свойства, присущего ему *абсолютно и исключительно*, то можно вполне оправдать часто повторяемое утверждение о том, что различие между орангутангом, калифорнийцем или огнезельцем много меньше, чем различие между калифорнийцем или огнезельцем и Платоном, Лейбницем или Ньютоном...

Так и обстояло бы дело в действительности, и человек бы отличался от животных не по *роду* и *сущности*, а лишь по *степени*, если бы он не имел перед ними другого преимущества, кроме размышляющего рассмотрения, а именно — размышления над одним лишь многообразным чувственным материалом, тем же самым, который доставляют более совершенным животным их органы чувств. Преимущество человеческого рассудка перед животным было бы тогда лишь преимуществом глаза, вооруженного микроскопом или телескопом, перед невооружённым глазом¹⁵...

То, что человек отличается от животного, а разум от рассудка не по *роду*, а по *степени*, не *качественно*, а чисто *количественно* — это стало, по сути дела, мнением всех *не-платонических* философов, от Аристотеля до Канта, как бы ни отличались в остальном их учения друг от друга, как бы ни казались они по *видимости* до основания противоположными друг другу.

Кант в примечательной, в высшей степени достойной внимания последней главе «Критики чистого разума» кладёт на противоположные чаши весов аристотелевских *рационалистов* и *сенсуалистов* и находит, что они равны друг другу в своей односторонности и непоследовательности. Я полностью присоединяюсь к высказанному там суждению; отдаю преимущество вместе с Кантом чистому беспримесному сенсуализму Эпикура как *системе* не только перед половинчатым сенсуализмом Локка, но и перед испорченным плато-

¹⁴ См. Кр. ч. разума, с.75, 76 [Якоби вольно цитирует Канта, свободно обращаясь с его текстом, но мысль передаёт совершенно точно].

¹⁵* «Всё, что открывает глаз, вооружённый телескопом (на Луне, например), или микроскопом (в инфузориях) видно и невооружённым глазом, ведь эти оптические инструменты не приносят в глаз больше световых лучей и произведённых ими образов, чем изобразилось бы на сетчатке и без этих искусственных орудий, но лишь расширяют их, чтобы довести их до нашего сознания» Антропология Канта, с.17 (Якоби приводит точную цитату из работы Канта «Антропология с прагматической точки зрения». См. также: *Кант II*. Сочинения: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 366—367; AA, Bd. 7, S. 135—136).

низмом Лейбница, совпавшим, благодаря этому искажению (см. письма о учении Спинозы, прилож. VI¹⁶), со спинозизмом¹⁷.

Меня отделяет от кантовского учения единственно лишь то, что отличает его от него самого и делает не-единым с самим собой, а именно то, что оно одновременно и предполагает, и оспаривает существование двух специфически отличных друг от друга источников познания в человеческой душе, как только что было показано; причём предполагает молчаливо и не сознавая этого, а оспаривает — определённо, открыто и настоятельно.

Открыто и определённо кантовское учение исходит из утверждения — сохраняя его до конца и постоянно его подтверждая, — что кроме чувственного созерцания (эмпирического и чистого) не существует никакого другого источника познания, из которого рассудок мог бы черпать объективно значимые понятия, действительно расширяющие его познание.

Сам рассудок, хотя и названный вторым источником познания, в действительности таковым не является, поскольку посредством него предметы не *даются*, а лишь *мыслятся*. «Мыслить» значит «судить». Суждение, однако, предполагает понятие, а понятие — созерцание. Невозможно мыслить, не зная, что вне мышления есть некоторое нечто, которому мышление должно соответствовать, в отношении к которому оно должно себя *оправдать*. Если существуют априорные, обуславливающие сам действительный опыт созерцания, то могут существовать и априорные, независимые от действительного опыта, то есть предвосхищающие его, понятия и суждения. Но без всего *данного*, будь

¹⁶ См.: Jacobi's Werke, Bd. 4/2, S.97—126. Якоби отмечает здесь, что подобие взглядов Спинозы и Лейбница, прямо противоположных на первый взгляд (монизм субстанции и плюрализм индивидуумов), велико и глубоко, но для того, чтобы уяснить его вполне, нужно внимательно следить за ходом их мысли, что представляет собой нелёгкое дело. Решающий пункт состоит в следующем: «Оба философа рассматривали душу и тело как *unum per se*, которое может быть разделено лишь в представлении, но никоим образом не в действительности» (Ibid., S.113).

¹⁷ В длинном примечании к этому месту Якоби жалуется на предъявленные ему несправедливые обвинения в «мизологии» — самом сердитом из придуманных против философов. Этого прозвища, пишет он, меня удостоили потому, что я исповедую подлинное, «некастрированное» учение Платона. Однако дать это же имя самому Платону и обвинить его в том, что он дал простор мечтательности и суеверию — опасаются. Эту позорную кличку не дают и Канту, хотя он показал неспособность *науки* подняться из области чувственного опыта — в сферу сверхчувственного и достичь тем самым той *высшей* цели, в которой в конечном счете должны соединиться все усилия *разума*. Разве Кант не говорил, что его целью было ограничить знание, чтобы освободить место вере? Разве Кант не видел всю свою заслугу, свою философскую честь, свою славу в том, что он раз и навсегда положил конец дерзким попыткам разума, не понимающего своих границ и своего истинного назначения, действовать *со знанием и пониманием там, где, собственно, кончается всякое знание и понимание*? Разве он не указывал, что без такого ограничения *познания* мы не могли бы даже гипотетически *предполагать* Бога, свободу и бессмертие? И если Кант, несмотря на всё это, не заслужил горького упрека в том, что он «из мизологии объявил войну всякой спекуляции и теории», — то почему этот упрек достаётся мне (S. 29—31)? Заметим: Кант поясняет в лекциях по метафизике, что «мизология» означает не ненависть к *разуму*, а ненависть к *науке*, возникающую именно *из любви к мудрости* тогда, когда наука, которой отдавали все силы и в которой добились успехов, всё-таки не приносит удовлетворения и не приводит к желанной цели. Одна наука действительно к мудрости не приводит, но и без науки мудрость недостижима, поэтому мизология — ошибка разума (См.: *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*. Erfurt: in der Keyserischen Buchhandlung, 1821. S. 7).

то в чистом или эмпирическом созерцании, рассудок, возникающий из основной способности души, способности воображения (согласно Канту, см. Кр. чист. разума, с. 677), не может развиться и достичь действительного наличия. Вследствие этого он *обусловлен* чувственностью и относится к ней со всем своим мышлением *целиком и полностью лишь как сфедство* (Кр. чист. разума, с. 33).

Рассудок, однако, может, создавая из понятий понятия *о понятиях* и таким образом постепенно поднимаясь к идеям, легко впасть в иллюзию, что де он, благодаря этим *чисто логическим фантазмам*, поднимающим его над чувственным созерцанием, не только способен, но и самым решительным образом предназначен для того, чтобы действительно перелететь за пределы чувственно воспринимаемого мира и самого себя, и в этом полёте достичь независимой от созерцания высшей науки, науки сверхчувственного.

Это заблуждение рассудка, говорит Кант, «порождается посредством иллюзии, которая укоренена в устройстве человеческой познавательной способности таким образом, что даже самая острая критика разума не в состоянии её уничтожить, а может лишь препятствовать ей, чтобы она нас не обманывала» (Кр. чист. разума, с. 670).

Отсюда: вся *теоретическая* часть кантовской философии направлена на разоблачение *неподлинного* рационализма — обманывающего самого себя и искажающего науку.

Разоблачить этот самообман до основания — то же самое, что *разрушить* его до основания и навсегда.

Таким образом было пока что «то крайней мере получено пустое место» для *подлинного* рационализма. Это и есть действительно великое достижение Канта, его бессмертная заслуга.

Однако здравый смысл нашего мудреца не позволил ему скрыть от себя, что это пустое место должно было бы тотчас превратиться в бездну, поглощающую в себя всё познание истинного, если бы не пришел на помощь Бог, чтобы этому помешать¹⁸.

Здесь встречаются друг с другом учение Канта и моё, и кажется, что они должны были бы, поскольку они, начиная с этого пункта, получают сходные результаты, сойтись и в предьдущем, и могли бы объединиться в одно и то же учение. Это, однако, невозможно из-за непримиримости первых предпосылок, на которых основывается первое и второе: а именно моё учение покоится на той предпосылке, что *существует восприятие* — в самом строгом смысле этого слова и что его действительность и правдивость, — пусть это и непостижимое чудо, — должны быть тем не менее безусловно признаны; кантовское — на прямо противоположной, старейшей для философских *школ* предпосылке, что восприятие в собственном смысле *не существует*; что человек посредством своих *органов чувств* получает лишь представления, которые, пожалуй, *могут* относиться к предметам, существующим самостоятельно, независимо от этих представлений, но совершенно не содержат в себе ровно ничего из того, что присуще самим этим предметам, наличным назависимо от представлений: что *рассудок* сознаёт лишь эти представления, как и равным образом то, что называется *разумом*, есть на деле лишь тот же рассудок, и что тем самым постижение сверхчувственного, или истинного самого по себе и в самом себе, для него невозможно и навеки останется невозможным.

Исходя из *предпосылки*, что представления внешних чувств не только *могут* относиться к независимо от них наличному *нечто*, названному «вещью в се-

¹⁸* См. неоднократно уже приведённые ранее предисловия к Кр. чист. и практ. разума.

бе», но и несомненно к нему относятся, эти *представления* называются **явлениями**, и затем исходя из этого названия (*исключительно и единственно из него*) выводится необходимость самой предпосылки, поскольку ведь очевидно, что было бы нелепо говорить о явлениях, не предполагая, что существует то, что здесь является (Кр. чист. разума, предисл., с. XXVI, XXVII). И вместе с тем, однако, не должно быть нелепым говорить о явлениях и при этом утверждать, что познавательной способности в этих явлениях и посредством них не открывается совершенно ничего о скрытом за ними действительно истинном и истинно действительном; не нелепо давать наименование *явлений* этим лишь самих себя изображающим представлениям, этим чистейшим *призракам*, хотя в них на самом деле изображает себя лишь собственная душа, очень странная душа, создающая лишь этикие пустые призраки.

И действительно, согласно Канту, эта душа не может представить себе, поскольку мы остаёмся в неведении, даже то, почему мы должны с необходимостью порождать в себе чистые главные призраки, пространство и время, и почему мы, для того чтобы создать то, что мы называем *познаниями*, связаны именно двенадцатью родовыми понятиями, — и именно этими, и никакими иными (Кр. чист. разума, с. 145, 146).

Таким образом, путь кантовского учения ведёт с необходимостью к системе абсолютной субъективности, но именно поэтому он и нравится объясняющему рассудку, который называют философствующим и который в конечном счете, однако, не объясняет, а лишь истребляет и поглощает; и имеет *против* себя лишь воздерживающийся от этого пути, не объясняющий, а положительно открывающий и безусловно решающий разум, или *естественную веру разума*...

Если бы учение Канта прямо, лицом к лицу, противоречило естественной вере, как совершенно обманчивой, то оно осталось бы, по крайней мере, с этой стороны, свободным от противоречий и не нужно было бы с ним спорить. Однако оно неоспоримо *исходит* из естественной веры в существование материального мира независимо от наших представлений, а затем истребляет эту веру задним числом посредством учения об абсолютной идеальности всего пространственного и временного, причем таким образом, как я выразил это ранее¹⁹, что не исходя из естественной веры как твёрдого и неизменного основания, нельзя войти в систему, но и оставаться с этой верой в ней невозможно. Позднее Кант даже признал недостаточность этой естественной веры: «Было бы скандалом для философии и для общечеловеческого разума, — пишет он, — если бы мы должны были принимать лишь на веру существование вещей вне нас, от которых мы получаем ведь весь материал для познания, даже для нашего внутреннего чувства (которому мы обязаны сознанием своего Я), так что если бы кому-то вздумалось в этом сомневаться, мы бы не могли противопоставить ему никакого достаточно убедительного доказательства»²⁰. И для того чтобы вылечить философию от этой болезни, он придумал доказательство, которое — вот уж что поистине удивительно! — опровергло предшествующие неполные или половинчатые идеализмы Декарта, Мальб-

¹⁹ В приложении «(С) трансцендентальном идеализме» к диалогу «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм. Беседа» 1787 г. См.: Jacobi's Werke, Bd.2, S.304. В новом издании сочинений Якоби: Jacobi F. H. Werke: Gesamtausgabe / hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Bd.2,1. Schriften zum Transzendenten Idealismus / hrsg. von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske unter Mitarbeit von Catia Goretzki. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. S.109.

²⁰* Кр. чист. разума, второе издание, предисл., с. XXXIX, примечание.

ранша и Беркли посредством полного, завершённого, универсал-идеализма Канта. И однако, видите ли, этот полный универсал-идеализм, испаряющийся и улетающий в равной мере и духовный, и телесный мир, уже со времени *Прологомен* должен был называться никоим образом не *идеализмом*, но — «критической философией»²¹!

В основе всякого идеализма вообще лежит тот аргумент, что материей наших представлений может быть лишь *ощущение*, т. е. модификация нашей самости, так как ведь невозможно, чтобы существующие сами по себе вне нас предметы через глаза, уши и осязающую руку втянулись в нашу душу, подобно тому как имущество вносят в комнату, или чтобы их свойства могли переселиться в нашу способность представления. Мы, следовательно, — в предположении, что нашим представлениям действительно соответствуют предметы вне представления — лишь аффицируемся этими предметами, не получая, однако, вместе с этими аффекциями и через них хоть какое-нибудь знание о том, чем эти предметы могли бы быть сами по себе.

Кантовский идеализм, безусловно, предполагает соответствующие представлениям предметы и поэтому желает быть не-идеализмом; так как, говорит он, идеализм состоит в утверждении, что нет никаких сущностей кроме мыслящих, а прочие вещи, которые, как мы полагаем, мы воспринимаем в созерцании, есть лишь представления в мыслящих существах (образы), и им в действительности не соответствует никакой предмет, находящийся вне этих мыслящих существ²². Ничего подобного, продолжает Кант, я не утверждаю (как трансцендентальный не-идеалист), напротив, я утверждаю нечто прямо противоположное, а именно, что без **Ты** было бы невозможным и **Я**²³. — «Доказывая, что даже внутренний опыт *Я есть* возможен лишь в предположении внешнего опыта, я возвращаю идеализму его игру с ещё большим правом» (Кр. чист. разума, с.274 и сл., с.519)²⁴.

Хорошо! Но что мы получили на самом деле благодаря этому переворачиванию игры, посредством которого место картезианского *cogito ergo sum* занимает одинаково с ним устроенное *cogito ergo es*? Поистине ничего, кроме того, что уже было показано, и что мы охотно повторим ещё раз: вместо прежнего половинчатого, а потому непоследовательного идеализма — полный и поэтому совершенно последовательный, охватывающий оба мира *универсальный идеализм*.

²¹* См. «Прологомены», с. 71.

²²* Прологомены ко всякой будущей метафизике, с. 62 и сл.

²³* Это положение «Без Ты никакого Я», впервые ясно высказанное несколькими годами ранее автором писем об учении Спинозы и действительно для всех конечных существ, было превращено во втором издании «Критики чистого разума» в официальное опровержение идеализма. Позднее его перевернул для потребностей своего идеализма, выходящего за пределы кантовского, глубокий мыслитель Фихте и вполне основательно доказал, против Канта, что настолько же невозможно, чтобы внешнее воздействие на нас (*Eindruck*) стало представлением или так называемым *явлением*, насколько невозможно, чтобы представление или явление изображало сам предмет (независимое от представления «само по себе» и «в себе» этого предмета). Но тогда теория должна была перейти в положение: всякое Ты есть Я; или, что есть одно лишь абсолютное Я. Из этого, однако, в последнем итоге снова выходило: все, что есть, есть Ничто. — Ведь чем иным могла бы быть абсолютная субъективность или один лишь чистый и сплошной *субъект*? — Это не ускользнуло от пронизательного человека. Он доказал поэтому во второй части своей философии, в практической, что теоретическая философия, а именно её конечный результат, *не смеет* (*dürfe*) быть истинным (см. об этом преимущественно фихтевское «Назначение человека»).

²⁴ Якоби вольно цитирует место на с. 276 второго издания.

Но то, что здесь более всего должно поражать, — это само утверждение, что де было бы скандалом для философии и общечеловеческого разума, если бы не было дано доказательство существования предметов, корреспондирующих нашим чувственным созерцаниям и наличных вне и независимо от нашей способности представления; так как ведь нет и не должно быть — согласно тому же критицизму — никакого скандала для философии и общечеловеческого разума в том, что мы должны признать себя неспособными научно оправдать или *доказать* реальность предметов понятий разума, или объективную значимость *идей*: бытия Бога, свободы, субстанциальности и бессмертия собственной души. Следовательно, нет никакого скандала для философии и общечеловеческого разума в этом открытом признании нашей неспособности, понимание которой неотделимо от убеждения: философия как наука, действительно и поистине выводящая за пределы ничтожного в чувственно воспринимаемом мире, невозможна; невозможна, следовательно, та самая наука, ради которой, согласно собственным на разные лады повторяемым высказываниям критицизма, если бы она была создана, с радостью можно было бы пожертвовать всеми другими науками, поскольку все они ведь лишь о ней и пророчествуют, и которая должна прийти, чтобы «дать основание для наших величайших надежд и перспектив относительно конечных целей, в которых, наконец, должны объединиться все усилия разума (Кр. чист. разума, с. 491); невозможна та самая наука — чтобы наконец всё обобщить в одном, — от которой невозможно отказаться без того, чтобы тем самым не отказаться и от разума, как окончательно убедившегося в том, что он является способностью, не открывающей истину, а лишь пленяющей и очаровывающей, вечно заслоняющей дорогу науке призраками и мистификациями, неутомимо дразнящей и разыгрывающей рассудок.

Критицизм отвечает на это возмущение, предупреждая возникающее недоумение, тем, что он возмещает недостаток доказательств объективной значимости идей, который теоретическая часть системы выставляет в самом ярком свете, такой *верой* в практической части, которая не является *просто* верой, но — *разумной верой*, и в качестве таковой с полным правом возвышается над всяким знанием рассудка, относящегося (согласно критицизму) лишь к чувственному опыту. Но это вполне правомочное возвышение веры над знанием, а именно, над *прямо противоречащим* ей достоверным знанием, было бы невозможно, если бы всякое знание, как *объективное и истинное знание*, уже не было заранее упразднено [aufgehoben] посредством трансцендентального идеализма. Поэтому действительное положение вещей таково: критицизм сначала, ради науки, теоретически хоронит метафизику; а затем — поскольку теперь всё грозит утонуть в широко разверзшейся бездонной пропасти абсолютной субъективности — снова, ради метафизики, практически хоронит науку.

Но по своему духу учение о вере, которое Кант поставил на место разрушенных им прежних метафизик, столь же истинно, сколь и возвышенно. В человеке есть такие стремления и такой закон, которые неотступно повелевают ему *проявить в себе нечто более могущественное, чем вся окружающая его и пронизывающая его навсось природа*. В нём должна поэтому гореть искра всемогущества, как жизнь его жизни, иначе ложь есть корень его существа. Познавая самого себя, он должен был бы в последнем случае, отчаявшись, погибнуть в себе самом. Но в нём есть истина, а потому и свобода, и из его *воли* проистекает для него подлиннейшее *знание*. Его совесть открывает ему, что не природа, вечно преобразующая лишь саму себя по законам железной необходимости, есть всемогущее, но что над природой есть *Всемогущий*, образ и подобие которого — человек.

Внимая Богу, человек созидает в себе — чистое сердце и верный дух, вне себя — доброе и прекрасное: *творческая свобода* — не вымышленное понятие; это — понятие о *силе провидения и чуда*, какими человек постигает их через самого себя, в своей собственной разумной личности...

Всемогущество без провидения [Vorsehung] — слепая судьба, свобода и провидение — нераздельны; чем была бы свобода без знания и воли и чем была бы воля, которой бы действие предшествовало или которая лишь сопровождала бы это действие?

И хотя непреодолимое чувство — свидетельство восприятия посредством разума — вынуждает нас приписать человеку свободу и провидение²⁵, мы всё же с трудом избегаем того, чтобы в *рефлексии*, задним числом, отказывать ему в них или даже вообще их отрицать. Дело в том, что оба эти свойства человека непонятны его собственному рассудку, а потому кажутся невозможными. Понятно лишь предвидение на основании опыта, не отличающееся по существу от встречающегося и у животных ожидания сходных случаев, но никак не *провидение в собственном смысле* этого слова. Понятна лишь свобода, которая имеет над собой мировой закон причинной связи, понятна деятельность, механически воспроизводящая, следующая всеобщему сцеплению и движению (*безразлично, динамическому или атомистическому*), но никак не свобода, которая порождает сама, с *намерением и целью*, свобода, *первоначально начинающая дела и поступки*, а потому и единственно достойная своего имени.

Признание действительного и подлинного провидения и свободы не только в высшем, но и в каждом разумном существе, и утверждение, что эти два свойства взаимно предполагают друг друга, — это то, что отличает мою философию от всех других, возникших от Аристотеля и до сего дня...

Не наука, уничтожающая всякое чудо, но существующая наряду с наукой и непреодолеваемая ею вера в существо, которое может творить *только* чудеса, которое и человека создало наделённым этой чудесной силой, вера в Бога, свободу, добродетель и бессмертие — вот что составляет истинное сокровище нашего рода; она есть отличительный признак человечества; она и есть, можно сказать, сама разумная душа, и поэтому она не только древнее всех изобретённых человеком систем и учёных искусств, но и, как сила, идущая непосредственно из Бога, существенно выше их всех. Вера есть тень божественного знания и божественной воли в конечном духе человека. Если бы мы смогли превратить эту веру в знание, сбилось бы то, что змей обещал похотливой Еве в раю: мы стали бы как Бог.

В состоянии ещё неразвитого рассудка, в котором часто долго пребывают целые народы, знание и вера, т. е. доверие к тому, что человек видит, и ещё более прочная и глубокая уверенность в существовании того, что человек не видит, — обнаруживаются в таком смешении, что из этой смешанности вполне можно объяснить все эти вызывающие недоумение явления в истории человечества: грубый и более утончённый фетишизм, культ животных и звёзд, бесчисленные разновидности идолопоклонства и суеверия, множество нелепых и противоречивых систем. Животное, лишённое разума, неспособное тем самым к религии, неспособно и к суеверию и идолослужению.

²⁵ Якоби имеет в виду не божественное *предопределение*, но «причинность свободы», способность *предвидеть* то, что будет осуществлено собственным *свободным решением*, возникнет именно благодаря ему.

Как только в человеческом сознании восприятие [Wahrnehmung] чувственного начинает *ясно* отличаться от *внимания* [Vernehmung] сверхчувственного, так начинается *философия*...

Наука, обращённая к одной лишь природе, может, пожалуй, своими собственными средствами постепенно истребить суеверие, то есть — ложную веру, но ... истинная вера не теряется, напротив, стоя рядом с наукой и перед её лицом, лишь поднимается выше; возникает учение, поднимающееся над естествознанием, *ограничивающее понятие природы понятием свободы* и тем самым действительно расширяющее рассудок: *философия в смысле Платона*.

Как и любая другая система знаний, философия получает свою *форму* исключительно от рассудка, как способности к понятиям вообще... Напротив, *содержание философии*, своеобразное для неё, даёт один только разум, «а именно способность к независимому от чувственности и недостижимому для неё познанию»²⁶. Разум не создаёт понятий, не строит систем, он также не выносит суждений, но, *подобно внешним чувствам*, просто открывает, положительно возвещает.

Следует прежде всего твёрдо придерживаться следующего: как существует чувственное созерцание [Anschauung], *созерцание посредством органов чувств*, так существует и рациональное созерцание посредством *разума*. Оба противостоят друг другу как подлинные и самостоятельные источники познания, и так же невозможно последнее вывести из первого, как и первое — из последнего. Равным образом оба этих способа созерцания находятся в одинаковом отношении к рассудку, и тем самым также — к доказательству. Против *чувственного созерцания* никакое доказательство не имеет силы, поскольку всякое доказывание есть лишь сведение понятия к оправдывающему его (эмпирическому или чистому) *чувственному созерцанию*: оно есть в отношении к познанию природы первое и последнее, безусловно значимое, абсолютное. На том же самом основании недействительно и никакое доказательство, направленное против *рационального или разумного созерцания*, которое позволяет нам познать предметы, потусторонние природе, т. е. делает нас уверенными в их действительности и истине.

Мы вынуждены употребить выражение *созерцание разума*, поскольку язык не имеет никакого другого выражения для того, чтобы указать на вид и способ, каким рассудку дается возможность познать нечто недостижимое для телесных органов чувств [Sinnen], в одних лишь высших *чувствах* [Gefühlen], но тем не менее как нечто действительно объективное, — которое человек вовсе не выдумал.

Если кто-нибудь говорит, что он *знает*, то мы по праву спрашиваем, откуда он знает? Неизбежно он должен в конце концов сослаться на одно из двух: либо на чувственное *ощущение*, либо на *духовное чувство* [Geistes-Gefühl]. О том, что мы знаем из духовного чувства, мы говорим, что мы в него *верим*. Так мы *все* говорим. Можно лишь *быть уверенным* [geglaubt werden] в добродетели, а тем самым — в свободе, и тем самым — в духе и в Боге. Но ощущение, которое обосновывает знание чувственным созерцанием (названным *подлинным* знанием), столь же мало возвышается над чувством, которое укореняет *знание в вере*, сколь мало род животных превосходит человеческий род, материальный мир — интеллектуальный, природа — своего творца²⁷.

²⁶* Основоположения общей логики Шульце, §2, примеч. 12 [Якоби имеет в виду работу: G. E. Schulze. Grundsätze der allgemeinen Logik. Helmstädt: Fleckeisen, 1802].

²⁷* «Обыденный рассудок не видит, как высшее в человеке, разум, противостоит чувственности, и как подлинное *мышление* в глубине души начинается не с превращения чувственных представлений в понятия, а с *возвышения души над чувственным представлением*, и именно поэтому — с *чувства*, которое имеет совершенно иное происхождение,

Таким образом, мы признаём без всякой боязни, что наша философия исходит из чувства, а именно — *объективного* и *чистого*; что она признаёт это чувство высшим авторитетом и, как учение о сверхчувственном, опирается единственно на этот авторитет... Представления о том, на что указывает одно лишь это чувство, мы называем *идеями*...

Если мы говорим о каком-то человеке, что он лишён всякого чувства, то ставим его даже не *вровень* с животным, но несравненно ниже него, поскольку мы должны предполагать, что он, будучи от природы как человек одарённым этим чувством, мог лишь добровольно от него отказаться. Поэтому мы можем любить животных и вступать с ними в некий род дружественных отношений, хотя они совершенно неспособны к познанию истинного, доброго и прекрасного; но человека, способного к такому познанию, и тем не менее *противоестественным* образом чуждого ему, мы рассматриваем либо как урод, либо как сатанинское существо, испытывая лишь ужас и отвращение...

Мы начали с вопроса: является ли человеческий разум лишь *рассудком*, палящим над чувственными созерцаниями и относящимся в действительности лишь к ним одним; или же разум есть более высокая способность, *действительно* открывающая человеку само по себе истинное, доброе и прекрасное, а не *обманывающая* его пустыми, не имеющими объективного значения образами?...

Следовательно, заключаем мы далее, или «всё сверхчувственное есть вымысел и его понятие по содержанию пусто»²⁸, или же следует признать *действительное* существование сверхчувственного и его познания в человеке — посредством более высокой способности, которой непостижимым для чувственности и рассудка способом даёт о себе знать истинное в явлениях и *над* ними.

Опираясь на это «или — или», мы настаиваем на принятии двух различных способностей восприятия в человеке; способности восприятия посредством видимых и осязаемых, а тем самым телесных органов восприятия и некоторой другой способности, посредством невидимого органа, никоим образом не представляющегося внешним чувствам, о существовании которого мы знаем лишь благодаря чувствам. Этот орган, духовный глаз для духовных предметов, назван людьми — *в сущности, всеми* — *разумом*, так что они, в действительности, под словом *разум* никогда не разумели ничего иного, кроме именно этого органа. Лишь немногие из них, назвавшие себя философами, пытались обойтись без этого органа, второго глаза души, воображая, что *единое* истинное можно лучше рассмотреть *одним* глазом, чем двумя. Они действительно выкололи себе один глаз души, обращенный к сверхчувственному, и нашли, что и в самом деле всё предстало гораздо более ясным и отчетливым, чем прежде. И они сказали: то, что считалось вторым настоящим глазом, было лишь *кажущимся глазом*, лишь болезненным раздвоением зрения единственного *действительно* видящего глаза. Они являют собой поучительный пример того, как единственный якобы *истинный* глаз посредством операции ставится посреди лба, так что от другого, мнимого второго глаза, не остаётся и следа. Эти Полифемы были услышаны и вызвали доверие у слишком многих людей, которые захотели излечиться от болезненного раздвоения зрения и от

чем все телесно-чувственные представления. Двусмысленное слово *чувство* (Gefühl) является здесь временным вынужденным средством за неимением другого, которое мы безуспешно ищем в языке, созданном не философами» (Гёттингенские учёные записки, 1809, с. 207) [Göttingische gelehrte Anzeigen — старейший немецкий научный журнал, выходит до настоящего времени. В указанном Якоби месте приведённая им цитата не обнаружена].

^{28*} Слова Канта из «Критики практического разума», предисловие.

ложного глаза. Лишь Сократ и его ученик Платон противостояли этой одноглазой мудрости, показывая разнообразнейшими способами, что человеческая душа, чтобы достичь познания Единого Истинного, нуждается в обоих приданных ей глазах, и потому должна заботливо беречь их и всегда держать открытыми; а если она закроет или совершенно уничтожит глаз, направленный на сверхчувственное, то она получит при помощи другого глаза лишь беспочвенную науку, лишённую истинного понимания и конечной цели²⁹. Но речь Божественного была заглушена речами многих других, «поскольку так же невозможно в душу, лишённую единственно подходящего для этого органа, влить познание сверхчувственного, как невозможно слепому показать его лицо, держа перед ним зеркало»³⁰.

Это значит: кого чистые чувства прекрасного и доброго, восхищения и любви, уважения и благоговения не убеждают в том, что он в них и посредством них воспринимает нечто независимо от них существующее, которое недостижимо для внешних чувств и направленного лишь на их созерцания рассудка, — с тем не следует спорить...

Всякое философствование исходит из внутренне присущего человеку страстного стремления к такому познанию, которое он называет познанием Истинного, не будучи в состоянии удовлетворительно объяснить самому себе, что, собственно, означает для него это слово высшей значимости. Он знает это и не знает этого. То, чем он знает истинное, он называет своим разумом; то, чем не знает, но пытается исследовать, — своим рассудком.

Разум просто и безусловно предполагает это Истинное, подобно тому, как внешнее чувство предполагает пространство, а внутреннее — время, и существует лишь в качестве способности такого предполагания, так что там, где отсутствует это предполагание, там нет и никакого разума. Истинное, следовательно, поскольку человек обладает разумом, и поскольку то, что он называет истинным, не только лишь пленяет и обольщает его, должно быть каким-либо образом, пусть и сколь угодно глубоко сокрытым, но дано человеку, и должно быть познаваемо им...

«Есть» рассудка, всегда и везде лишь рефлектирующего, это всегда и везде также одно лишь относительное Есть, и говорит оно не более, чем быть одинаковым в понятии с *чем-то иным*, но не *субстанциальное* Есть, или *бытие*. Это последнее, реальное бытие, или просто бытие, даётся одному лишь чувству [Gefühl]; в нём открывается достоверный дух [der gewisse Geist³¹].

Каким именно образом этот достоверный в себе дух предстаёт человеку в его чувстве — объективном и чистом, — и как человек благодаря ему становится способным познавать *равное лишь себе самому* — истинное непосредственно лишь в истинном, прекрасное — непосредственно лишь в прекрасном, доброе — непосредственно лишь в добром, и тем самым сознавать в себе знание, которое является не только лишь зависимым знанием, *подчинённым* доказательствам, но — независимым знанием *выше* всяких доказательств, поистине наивысшим знанием; какого вида и облика, прежде всего, то глубочайшим

²⁹* См. всю шестую книгу платоновского «Государства».

³⁰ *Платон. Государство, кн. VII. Опр. Вир. Т. VII, р.35 [Якоби ссылается на издание: Plato. Quae extant graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa... Biponti, 1781—1787. Ср.: Платон. Государство // Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 326].

³¹ Одно из излюбленных выражений Гегеля в характеристике его «духа». См., напр., в «Феноменологии духа»: Hegel G. W. F. Werke in 20 Bänden. — Suhrkamp Verlag, 1970. Bd. 3, S. 327, 441, 464—466, 472, 476, 478, 491, 497, 500, 514, 578.

образом присущее нам знание о свободе и провидении, которые правят в нас и над нами, как превосходящие природу силы, — объяснить всё это мы, признаться, не в состоянии. Мы лишь выставляем на свет факты, и, опираясь на эти факты, обосновываем наше учение с научной строгостью...

Подобно тому, как открывающаяся внешним чувствам [Sinnen] действительность не нуждается ни в каком поручителе, поскольку она сама является сильнейшим представителем своей истинности, так не нуждается ни в каком ином поручителе действительность, открывающаяся тому глубоко внутреннему чувству [Sinne], которое мы называем разумом: эта действительность равным образом сама по себе есть сильнейшее свидетельство своей истинности. Человек необходимо верит своим чувствам, необходимо верит он своему разуму, и нет достоверности выше достоверности этой веры.

Когда пытались научно вывести истинность наших представлений из материального мира, существующего по ту сторону этих представлений и независимо от них, тогда для этих «доказателей» [Demonstratoren] исчезал сам предмет, в который они хотели проникнуть; им оставалась одна лишь субъективность, ощущение: они находили идеализм.

Когда хотели научно доказать истинность наших представлений, исходя из наличного по ту сторону этих представлений нематериального мира, из субстанциальности человеческой души и из отличного от самой Вселенной свободного Творца этой Вселенной, из разумно властвующего, то есть — лично-го, то есть — единственно подлинного Провидения, — тогда точно так же исчезал для демонстраторов сам их предмет; им оставались одни логические фантазмы: они находили — нигилизм.

Всякая действительность, как телесная, открывающаяся органам чувств [Sinnen], так и духовная, открывающаяся разуму, на деле показывает и доказывает себя человеку единственно посредством чувства [Gefühl]; нет никакого подтверждения истинности помимо него и выше него³²...

Внутренний провидец и судья, пророчествующий разум, творческий, уверенный в себе и достоверный для себя дух не только предшествует всем научным теориям и философским системам, но и остаётся господствующим над ними всеми. Никакое произведение логического искусства не способно заменить этот дух и сделать излишним его непосредственное действительное присутствие в свидетельствующем о нём чувстве. Давно уже и неоднократно замечено, что всевозможные теории и философии истинного, доброго и прекрасного — все эти этики, эстетики и метафизики — появляются во всё возрастающем количестве лишь тогда, когда ослабевает живое понимание истинного, доброго и прекрасного, когда потеряна верность вкуса и наступил упадок в искусстве, когда добродетель и нравственность испорчены превратными примесями. Кажется, что могучий, достоверный дух исчез из живой

^{32*} «Высший источник всякого признания истинности есть непосредственное доверие к свидетельствам нашего сознания. Если бы было потеряно второе, то полностью было бы упразднено и первое». См.: основоположения общ. логики Г. Ф. Шюльце, §108, и до него, и далее [Якоби имеет в виду указанную выше работу: G. E. Schulze. Grundsätze der allgemeinen Logik. Helmstädt: Fleckeisen, 1802]. «Убеждение всегда занимает место последнего аргумента в качестве *чувства*». См. Идея аподиктики, том 1, стр. 31 [Якоби цитирует работу: Bouterwek F. Idee einer Apodictik. Ein Beytrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skeptizismus. 2 Bde. Halle: Rengersche Buchhandlung, 1799]. То же — у Шюльце: «При простом выведении одного суждения из другого абстрагируются от его истинности, но действительный **ВЫВОД** сознаётся как истинный». См. Гётт. уч. зап., 1802, с. 142.

действительности — и тогда спрашивают у *мёртвых*. Трупы разрезают для того, чтобы понять, откуда пришла в них жизнь. Тщетные попытки! Там, где перестало биться и гнать кровь сердце, где молчат чувства, там рассудок, со всем своим искусством, безуспешно старается вновь вызвать из склепа одарённого чудесной силой провидца. Появляется даже не тень, но одно лишь наваждение, морочит голову и открывает обман...

Как я спорил на протяжении тридцати лет с этим обманом, введённым, впрочем, столь правдивым человеком³³, и становящимся в наши дни всё более ужасным, неустанно разоблачая его, так буду и далее, до последнего вздоха, спорить с ним, не обращая внимания на гнев его сторонников, которые чем сильнее свирепеют, тем более и более сами выдают, благодаря нелепейшим оправданиям и увёрткам, подлинное содержание своего деяния.

Как я давно уже объяснил самым определённым образом, и с тех пор неоднократно повторил на разные лады, какую войну я веду, а какую — нет, так и сейчас объясняю это снова. Я не веду войны с совершенным и чистым натурализмом *спинозовского типа*, прямым и *неприкрытым* фатализмом, который знает, чем он является, и свободно признаёт себя таковым, безоговорочно отбрасывая, как противное разуму, понятие свободы; напротив, я поддерживаю с ним открытый и честный мир. Этот прямой, откровенный фатализм, или законченный натурализм, может дать отпор всякому нападению философии, утверждающей свободу и провидение, если только он, в согласии с самим собой, бесстрашно принимает все свои неизбежные следствия; он непобедим внутри своей границы — *понятия природы*. Я веду войну лишь с фатализмом, либо не понимающим самого себя, либо же не признающим себя таковым честно и открыто, смешивающим необходимость и свободу, провидение и фатум, находящемся в полном разладе с самим собой, с фатализмом, который теперь хочет знать — удивительная помесь! — и о сверхъестественных вещах, и даже о Боге, милостивом, сострадающем, спасающем, подобно Богу христиан. Я готов даже выступить в качестве союзника справедливого, порядочного, правомерного в своих границах, честного, чистого фатализма Спинозы против этого неправомерно расширенного фатализма; союзника последовательного фатализма, способного устоять перед лицом науки, против непоследовательного, совершенно фантастического фатализма *Ни-Ни*³⁴...

Если человек рассматривает представляющуюся его внешним чувствам природу, опираясь на своё внутреннее чувство, и стремится своим рассудком схватить, понять, *проникнуть до конца* в её бесконечную сущность, то в итоге всех своих усилий он находит не основу [Grund], объясняющую ему эту природу и всю Вселенную, но лишь некую тёмную бездну. Детский ещё рассудок представляет себе эту бездну как хаос, которому гермафродит необходимости и случайности позволяет постепенно породить элементарные вещества, затем — их соединения, богов и миры, животных и человека. Рассудок, достигший зрелости, отбрасывает бездну и хаос, поскольку он поднимается до ясного уразумения совершенной нелепости идеи мироздания, которое развивается вечно, но постепенно; этой мыслью любого, кто её выскажет, можно вытеснить обратно в абсолютное Ничто. Тут и выступает учение о вечно неизменном совершенстве Вселенной, о круговращающейся в самой себе из вечности

³³ Имеется в виду Спиноза.

³⁴ Якоби подразумевает спекулятивную диалектику немецкого идеализма, преимущественно — Шеллинга.

в вечность бесконечной сущности, которая позволяет по одной лишь необходимости собственной природы бесцельно возникать и исчезать там и сям бесконечному из бесконечного и бесконечно разнообразными способами, без того, чтобы где-нибудь или когда-нибудь имело место настоящее возникновение или уничтожение: — учение о природе как всего лишь вечной силе изменения, но не мощи творения.

Рассудок, углубляющийся в одну лишь природу, не может достичь более высокого понятия, чем указанное и не нуждающееся здесь в дальнейшей детализации понятие *Εν και παρ*³⁵; он не может найти в ней то, чего в ней нет — её Творца, и потому изрекает: природа самостоятельна, самодостаточна в себе самой, вся живая, вернее даже — сама жизнь и есть природа; *существует лишь она одна, вне неё и над ней нет ничего.*

Дальше этой мысли дело бы и не пошло, если бы человек был лишь чувством [Sinn] и рассудком. Но в нём живёт дух [Geist] непосредственно от Бога, который и составляет своеобразную, свойственную человеку сущность, и лишь благодаря которому его рассудок впервые становится разумеющим, то есть *человеческим* рассудком. Как этот дух действителен для человека в его высшем, глубочайшем и интимнейшем сознании, так действителен для него и сам податель этого духа, *Бог*; он более действителен для человека через его сердце, чем природа действительна для него через внешние чувства. Никакой предмет чувственного восприятия не может так захватить душу и столь недолжимо представляться душе в качестве подлинного предмета, как те сверхчувственные предметы — истинное, доброе, возвышенное и прекрасное, — которые видимы лишь глазом духа, и которые обнаруживают себя в той же самой душе и оправдывают себя на деле. Мы можем поэтому отважиться на смелое утверждение, что мы верим в Бога потому, что видим его, хотя его и невозможно увидеть телесным глазом: он всё же является нам в каждом возвышенном человеке. Правда, явление — не Бог, и оно может часто нас обманывать, но чувство, вызванное в нас явлением, не обмануло нас, и то, что мы внутренне увидели, было ликом истинного. «Нет ничего более богоподобного, — говорит Сократ у Платона, — чем справедливейший среди нас»³⁶.

Каждый чисто нравственный, истинно добродетельный поступок есть истинное чудо в отношении к природе, он открывает нам *Его*, творящего *только* чудо, Создателя, всемогущего властелина природы, правителя Вселенной.

То же и с каждым истинно гениальным творением. Рассудок, обращённый к одной лишь природе, по праву не допуская в своей области никакого чуда, должен отрицать действительность подлинных, истинно гениальных творений с той же необходимостью, с которой он должен отрицать действительность подлинно добродетельных поступков. О действительности того и

³⁵ Одно и всё (греч.). Можно перевести, имея в виду философский смысл, «одно как всё», «всё как одно», «единое как всеобъемлющее», «всё — из одного», «одно — во всём» и т. д. Формула, которая во времена Якоби служила своеобразным «паролем» монизма, натурализма, пантеизма вообще и спинозизма в частности.

³⁶ Платон. Тезет, Цит. соч., с. 122. В переводе Шлейермахера с. 263 [Якоби ссылается на следующие издания текстов Платона: *Plato. Quae extant graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa...* Biponti: Ex typographia Societatis, 1781—1787; *Platons Werke* von F. Schleiermacher. Th. 2, Bd. 1. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1809. В русском издании: «Истина же гласит так: бог никоим образом не бывает несправедлив, напротив, он как нельзя более справедлив, и ни у кого из нас нет иного способа уподобиться ему, нежели стать как можно более справедливым». См.: Платон. Тезет // Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 232—233].

другого свидетельствует один лишь дух, внутренне нам присущий, открывающий нам повсюду лишь *неисследимые тайны*; стало быть, не *наука*. Эта последняя прекращается там, где даёт о себе знать действие свободы.

Если нас спрашивают, следовательно, понимаем ли мы лучше существование движущейся перед нами Вселенной тогда, когда предполагаем в начале свободу и провидение, интеллигенцию, одним словом, творящего *Бога*, чем тогда, когда мы тот же самый мир мыслим не как творение, но как вечную, крутовращающуюся в самой себе без начала и конца сущность, которая в качестве *natura naturans* не имеет ни самосознания, ни рассудка, ни воли, но в качестве *natura naturata* полна самосознательных, понимающих, определяющих самих себя согласно понятиям существ, из которых ни одно, однако, не является и не может стать когда-нибудь абсолютно высшим духом...: то мы отвечаем решительным Нет. Но мы прекрасно понимаем вот что: если провидение и свобода не были в начале, то они невозможны и потом, и тем самым человек был бы лишь обманут своим собственным духом, своим сердцем и своей совестью, которые внушают ему эти понятия как истиннейшие и достовернейшие. Человек был бы тогда выдумкой и ложью; сказкой и ложью человека был бы Бог — Бог Сократа и Платона, Бог христиан.

Таковыми были мои первые слова: я заканчиваю тем, с чего начал.