

Алексей Лызлов

Созерцание или чтение? Ф.Г. Якоби и И.Г. Гаман
о путях познания «сверхчувственного»

ALEXEY LYZLOV
CONTEMPLATION OR READING?

F.H. JACOBI AND J.G. HAMANN ON THE WAYS OF KNOWING THE “SUPERSENSIBLE”
ABSTRACT. In the 18th century, a process of secularization of thought and life took place. Philosophers expressed this through abandoning any religious and metaphysical concepts and relying solely on experience, in addition to affirming reason as the exclusive means of acquiring knowledge and the only way for a person to orientate themselves in life. Consequently, one of the most significant challenges was substantiating the compelling need for cognitive models and regulators proposed by reason. It became apparent that any possible grounds for this could not originate from “sensory” data but must rather be derived from something “supersensible” (*Übersinnlich*). Therefore, the feasibility of cognizing the “supersensible” was ardently discussed by eighteenth-century thinkers. On the one hand, Enlightenment-leaning thinkers contended that the “supersensible” can be conceptualized, but not be perceived. Some of them, like M. Mendelssohn, maintained that supersensible objects could be proven to exist and that one could cognize them through rational speculations, while others, like I. Kant, denied this possibility, arguing that the “supersensible” meets the needs of reason (*Vernunft*) but cannot be rationally understood. On the other hand, opponents of Enlightenment held strong to their belief that “supersensibles” can be perceived. In this paper, I discuss two approaches to this endeavour. F.H. Jacobi argued that the “supersensible” is passed on to us via an inherent receptivity within our reason — akin to Plato; meanwhile J.G. Hamann’s line-of-thought interpreted such perception as “reading” both the “book of creation” (*Buch der Schöpfung*) and the “book of history” (*Buch der Geschichte*) in order to “read” material factuality with its corresponding supersensible sense — as if reading words off a page.

KEYWORDS: J.G. Hamann, F.H. Jacobi, reason, supersensible, perception, reading.

© А.В. Лызлов (Москва). a_lyzlov@mail.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/Pl.18.1.07

xviii век — век Просвещения — время, когда происходит активный процесс секуляризации мысли и жизни. В философии этот процесс выразился, согласно Э. Кассиреру, в стремлении отказаться от любого рода религиозных и метафизических предпосылок мысли, с тем чтобы опираться только на «опыт», понимаемый прежде всего как опыт сенсорного, «чувственного», восприятия¹. Такая опора на опыт сочетается у просветителей с утверждением разума в качестве не только «органа» познания, но и единственной инстанции, способной по праву ориентировать человека в жизни. При этом разум мыслится как способность единая для всех людей и в качестве таковой — *надындивидуальная* (хотя, разумеется, не субстантивированная в некотором надындивидуальном единстве «мирового ума», как это было, например, у Аристотеля).

Познавательная и ориентирующая функции разума для просветителей неразрывно связаны: чем полнее разум познаёт природу и общество, тем лучше он способен ориентировать человека, предписывая ему сообразующиеся с познанными принципы и правила, которыми человек должен руководствоваться. Важная проблемная точка при этом обнаруживается, если мы задаемся вопросом о том, чем руководствуется сам разум. Ответ просветителей состоит в том, что разум должен руководствоваться только самим собой, отказавшись от любого внешнего руководства со стороны любых «авторитетов». Звучащая в этом ответе общая для мыслителей Просвещения установка на автономию разума уже в xviii веке становится предметом философской рефлексии и полемики. Одним из важнейших проблемных моментов становится при этом вопрос о том, возможно ли — и если да, то как — обосновать *необходимость* предлагаемых разумом познавательных моделей и регулятивов человеческой жизни. Хотя эти модели познания и регулятивы поведения могут иметь обоснование в качестве *возможных* в смысле их непротиворечия с эмпирически данным, основания для утверждения их как чего-то *общеобязательного* и *должного* оказываются под вопросом.

¹ Кассирер 2004: 168.

Понятно, что основания, о которых идет выше речь, если и существуют, не могут принадлежать области сенсорных, «чувственных» данных, но представляют собой нечто «сверхчувственное» (*Übersinnlich*). Можем ли мы познавать «сверхчувственное», есть ли у человека средства для его познания? — этот вопрос активно обсуждался мыслителями XVIII века².

Просветительски ориентированные мыслители сходятся в утверждении, что «сверхчувственное» не может *восприниматься*, но может лишь *мыслиться*. При этом одни из них, как это делает берлинский просветитель М. Мендельсон, полагают, что мы способны *доказать* действительное существование сверхчувственных предметов и *познавать* их посредством рассудочных умозаключений³, другие же полагают это невозможным, как делает И. Кант, утверждая, что сверхчувственное отвечает *потребности* разума, но не может быть предметом разумного познания⁴.

Напротив, оппоненты Просвещения сходятся в утверждении возможности *восприятия* сверхчувственного. И здесь мы также видим как минимум два варианта понимания того, как сверхчувственное *воспринимается* человеком.

Первый вариант явным образом отсылает к Платону и, если использовать понятийный тезаурус эпохи, основывается на положении о том, что сверхчувственное *дается* нам посредством особого рода *рецептивности*, присущей разуму (сверхчувственное — предмет «умозрения»). Этот вариант последовательно развивает Ф.Г. Якоби.

Второй вариант, разработанный И.Г. Гаманом, связан с представлением о языковом характере человеческого восприятия. Восприятие человеком всякой вещи и всякого события понимается при этом как своего рода «чтение» *книги мира* (*Buch der Shöpfung*) и *книги истории* (*Buch der Geschichte*), в которых чувственно-материальная фактичность всегда «прочитывается» и понимается в ее «сверхчувственном» смысле подобно тому, как это про-

² См., например, Reitemeyer 2018.

³ Mendelssohn 1785.

⁴ Кант 1993: 205.

исходит при чтении слов книжного текста. Рассмотрим эти два варианта подробнее.

Ф.Г. Якоби — мыслитель, в философии которого важнейшее значение имеет вопрос о способе данности воспринимаемых нами вещей. В этом отношении он проблематизирует кантовское понимание восприятия, предполагающее, что «вещь в себе», аффицирующая нашу чувственность, как таковая непостижима, а многообразное чувственных ощущений, возникающих в результате воздействия «вещи в себе» на наши органы чувств, представляет собой лишь «грубый материал» для деятельности рассудка, подводящего это многообразное под понятия. Якоби видит недостаток такого понимания восприятия в том, что у Канта результат восприятия по существу определяется субъективностью (пусть даже и трансцендентальной) воспринимающего, тогда как реальности воспринимаемого отводится роль некоего *x*, о котором мы ничего не можем знать. При всей уязвимости философских средств, используемых Якоби, неверным будет отрицать значимость его попытки обосновать необходимость понимания восприятия как такого двуполярного процесса, собственная устроенность которого не позволяет говорить об определяющей роли ни воспринимающего, ни воспринимаемого, но требует признания их своеобразного дифференцированного единства, весьма трудного для описания⁵.

Другая важная линия в философии Якоби связана с утверждением им возможности восприятия сверхчувственного. Эта линия мысли звучит уже в его работах 1880-х гг., в частности в сочинении «Об учении Спинозы, в письмах к г-ну Моисею Мендельсону» (1786)⁶. В этой работе Якоби, обращаясь к учению Спинозы,

⁵ Задача философской экспликации указанного единства воспринимающего и воспринимаемого будет ставиться и философами, более близкими нам по времени, чем Ф.Г. Якоби. В качестве «модернизирующей» параллели тому, о чем мы говорим, можно привести феноменологическое раскрытие отношения воспринимающего и воспринимаемого в работе М. Мерло-Понти «Феноменологии восприятия» (см. Мерло-Понти 1999).

⁶ Jacobi 2000.

полемизирует с мыслью Мендельсона о том, что Бог может быть познан и познается спекулятивно, апеллируя к *чувству* (Gefühl), прежде всего — к *любви*, как к тому, что дает человеку возможность *воспринимать* присутствие Бога в жизни и божественное в человеке. Однако эта работа, как и другая, близкая к ней по времени, «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм. Беседа» (1787)⁷, грешит тем, что позже Якоби сочтет недостатком, нуждающимся в исправлении: недостаточно четко проводимым различием между рассудком (Verstand) и разумом (Vernunft). В более поздних трудах мыслителя этот недостаток отсутствует.

Мы обратимся здесь к работе Якоби «Предисловие, одновременно Введение в собрание философских сочинений автора» (написанной им в 1815 году как предисловие ко второму тому его «Собрания сочинений», предварявшее опубликованную в этом томе работу «Давид Юм, или идеализм и реализм»), с тем чтобы проследить своего рода итог разработки мыслителем темы восприятия сверхчувственного.

В этой работе Якоби говорит о разуме как о способности, отличающей человека от животного. При этом разум понимается Якоби как орган для восприятия сверхчувственного: «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 он *видит*, своим *глазом*»⁸. При этом *рассудок*, согласно Якоби, служит органом сознания как того, что открывается чувствам (Sinne), так и того, что открывается разуму. Благодаря способности разума воспринимать сверхчувственное «появляется превосходящий животный *человеческий* рассудок, *знающий* о Боге, свободе и добродетели, об истинном, прекрасном и добром»⁹.

При этом и применительно к чувственным вещам, и применительно к сверхчувственному Якоби настаивает на необходимости понимания *восприятия* как «откровения» воспринимаемого.

⁷ Якоби 2006.

⁸ Якоби 2010: 399.

⁹ *Ibid.*: 399.

Согласно Якоби, воспринимаемое (будь то чувственное или сверхчувственное) открывается воспринимающему *одновременно* и как то, что схватывает в нем рассудок, и как то, что трансцендирует и одновременно фундирует уже схваченное и познанное в нем так, что рассудок имеет в познаваемых вещах горизонт еще не известного и оказывается способен бесконечно продолжать процесс познания, не будучи никогда в состоянии исчерпать познаваемое как оно «реально» есть. Приоритет знания вещей как открывающих себя в их «реальности» («знания из первых рук») по отношению к *обусловленному* им конечному человеческому знанию (к каковому относится и *наука*) — одно из важнейших положений, отстаиваемых Якоби. Попытка перевернуть это отношение, подчинив «непосредственное познание вообще опосредствованному, *способность восприятия* (первоначально все обосновывающую) — способности рефлексии (обусловленной абстрагированием), прообраз — отображению, сущность — слову, разум — рассудку»¹⁰, ведет, по мысли Якоби, к потере познания «в чистейшем Ничто»¹¹. Такое «переворачивание» делает, по мысли Якоби безосновательными и научное познание, и практическую жизнь человека.

Способность разума воспринимать «сверхчувственное» (*Übersinnlich*) известна нам, согласно Якоби, как чувство (*Gefühl*). Чувство он описывает как источник особого рода знания — знания не только *не менее объективного*, нежели знание, основанное на сенсорном восприятии, но и такое, *только через укорененность в котором* основанное на сенсорном восприятии знание может обрести надежность и достоверность:

Если кто-нибудь говорит, что он *знает*, то мы по праву спрашиваем, *откуда* он знает? Неизбежно он должен сослаться в конце концов на одно из двух: либо на чувственное *ощущение* (*Sinnes-Empfindung*), либо на *духовное* чувство (*Geistes-Gefühl*). О том, что мы знаем из духовного чувства, мы говорим, что мы в него верим (*glauben*). Так мы все говорим. Можно лишь быть уверенным

¹⁰ *Ibid.*: 400.

¹¹ *Ibid.*: 403.

(geglaubt werden) в существовании и возможности добродетели, а тем самым — в свободе, и тем самым — в духе и Боге. Но ощущение, которое обосновывает знание чувственным (sinnlich) созерцанием (названным *подлинным* знанием), столь же мало вышшеается над чувством (Gefühl), которое укореняет *знание в вере*, сколь мало род животных превосходит человеческий род, материальный мир — интеллектуальный, природа — своего Творца¹².

Прежде чем подробнее показать, что имеет ввиду Якоби, когда говорит об *укоренении знания в вере*, кратко прокомментируем его понимание веры, которое мы видим, в частности, в приведенной выше цитате. Вера для Якоби — это своего рода *знание*, знание того, что открывается посредством чувства. Такое понимание веры не является «изобретением» Якоби, но согласуется с тем, что говорит о вере апостол Павел: Ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (Евр. 11:1). Слово ἔλεγχος, которое употребляет здесь апостол, в греческом языке имеет такие значения: 1) доказательство, уличение кого-либо, 2) исследование, судебное следствие. Приведенные слова апостола Павла раскрывают веру как *исследование* невидимых вещей, ищущее узнать эти вещи с не меньшей объективностью, чем та, которую стремится достичь судебное разбирательство, расследующее преступление. Соответственно, понятие веры у Якоби может быть понято как отвечающее смыслу веры в ее изначальном христианском понимании.

Но вернемся к рассмотрению того, как Якоби показывает необходимость укоренения *знания в вере*. Здесь уместно вспомнить, что согласно Якоби всё то, что открывается как чувственным ощущениям, так и духовному чувству, сознается и мыслится рассудком. Когда Якоби говорит о знании, которое должно иметь укорененность в вере, под этим знанием он имеет ввиду научное знание своего времени. Это знание он рассматривает как приобретаемое благодаря рефлексии рассудка над данными чувственных ощущений, представляющей собой «обособление и повторное соединение» данного в ощущении «в понятиях, суждениях

¹² Ibid.: 419.

и умозаключениях». Занимаясь таким познанием, рассудок вырабатывает понятия (ноумены), одновременно переворачивая отношение между тем, что дано в ощущениях, и тем, что мыслится как абстрагированное из *данностей*. В результате такого «переворачивания» «в рефлексии, или в рассудке, до отдельных существ появляются *виды*, как порождающие их, перед видами — *роды*; в рефлексии вообще всё особенное происходит из недр некоего творческого всеобщего, так что действительность, само *реальное*, лишь следует за вещью как привходящее свойство, *complementum possibilitatis*, как бессодержательное понятие, как пустое слово»¹³.

Если такая рефлексия в своем действии движется к всё более высоким абстракциям, она, по мысли Якоби, оказывается способна получить лишь чисто рассудочное понятие о всеединстве — «бессмысленное понятие некоторой совершенно неопределенной, одновременно единой и двойной, бесконечной *сущности*», представляющей собой тождество «совершенно неопределенной и бесконечной материи» и «в своей бесконечности ничего о себе не знающего мышления»¹⁴. Путь к получению такого понятия о всеединстве Якоби рисует, напрямую обращаясь к платоновскому диалогу «Теэтет». Апеллируя к Платону, он указывает на то, что если рассудок размышляет над видимым и ощущаемым, ограничиваясь лишь таковым, он обнаруживает, что «воспринимаемое посредством чувств телесное *не есть* сущее, но есть лишь движение, и ничто иное *сверх этого*». Раскрывая эту мысль, он приводит далее следующее место из «Теэтета» (соответствует *Tht.* 152de):

«Именно, что абсолютно ничто (из воспринимаемого внешними чувствами) не есть нечто определенное само по себе, и что ты не можешь по праву приписать ни одной вещи ни одного свойства; напротив, если ты нечто называешь большим, оно окажется и маленьким, и, если назовешь тяжелым, окажется и легким, и так во всём, поэтому ничто не является *одним*, ни чем-то определенным,

¹³ *Ibid.*: 421.

¹⁴ *Ibid.*: 422.

ни имеющим известное качество, но всё непрерывно лишь *становится* таковым»¹⁵.

Отсюда, продолжает Якоби, парафразируя Платона, происходит учение о текучести всего сущего — учение, которое разделяли философы Протагор, Гераклит и Эмпедокл и поэты Эпихарм и Гомер. Однако если действительно всё течет, тогда «текут, вместе со всем текучим, и слова о нем, существительные, его обозначающие, и остаются глаголы, теряющие, однако, настоящее время, а вместе с ними и всякое „есть“ или бытие. Но там, где ничего не было и не будет, там нет и никакого познания, и всякому учению приходит конец»¹⁶.

В ответ на недостаточность учения о текучести всего, появляющегося в результате рефлексии над данными в ощущении явлениями, возникает учение о «неподвижном, единственно сущем Едином». Это учение становится возможным благодаря тому, что от материальных явлений мышление определенным образом обращается к самому себе. В результате, «как прежние мудрецы принимали вечное становление без бытия, так нынешние приняли, наоборот, вечное бытие без становления; как прежде речь теряла сама себя, и учение само собою должно было умолкнуть из-за отсутствия названий, так и теперь речь снова теряется из-за отсутствия глаголов, для которых остается одно лишь настоящее время, следовательно — поистине никакого»¹⁷.

Учение о всеединстве появляется тогда в качестве выхода из тупика. «Оно женит становление без бытия и бытие без становления и говорит: готово! Смотри, оно идет и стоит!»¹⁸

Согласно Якоби, того, что для рассудка, обращенного к ощущаемому миру, это учение о всеединстве представляется верным, «не отрицает и Платон; его неистинность, — говорит он»¹⁹, —

¹⁵ Цитату из «Тезетета» Якоби приводит по переводу Шлейермахера. Мы приводим здесь эту цитату по русскому переводу цитируемой работы Якоби (*Ibid.*: 422).

¹⁶ *Ibid.*: 423.

¹⁷ *Ibid.*: 423.

¹⁸ *Ibid.*: 323.

¹⁹ В подтверждение произносимого здесь о Платоне Якоби приводит цитату

усматривается лишь при помощи более высокой познавательной способности, при помощи глаза, созданного исключительно для созерцания сверхчувственного и обращенного лишь к нему»²⁰. Такой «глаз», то есть чувство (Gefühl), познавая сверхчувственное как самодовлеющее, открывает присутствие самодовлеющего и в изменчивых вещах. Вместо пустого и абстрактного рассудочного всеединства этому «глазу» открывается тогда «сверхчувственное» единство мира в свете Блага.

Если вспомнить теперь о том, что Якоби ведет всё это рассуждение, стремясь в том числе дать критику научного познания своего времени как опирающегося лишь на данные чувственных ощущений и отрицающее значимость воспринимаемого разумом сверхчувственного, может возникнуть вопрос о том, не уходит ли он от решения этой задачи, подставляя на место современной ему науки античные контексты. Несмотря на то, что Якоби дает повод задуматься над этим, по-видимому это не так. На наш взгляд, смысл этой критики становится понятнее, если обратить внимание на то, что «укоренение знания в вере», открывающей в изменчивых явлениях их самодовлеющую сверхчувственную основу, изменяет сам характер этого знания. Из знания, которое в своей «объективности» являет собой что-то словно отдельное от человеческой жизни, оно становится знанием о мире, открывающемся в свете Блага и потому способным быть неотчужденно, личностно воспринятым нами; о мире, в котором мы узнаем данную нам свободу и Божие провидение²¹, о мире, в котором мы *живем*, а не который лишь «объективно изучаем».

из 7-й книги диалога «Государство» в переводе Шлейермахера (*ibid.*: 424): «Подобно тому, как телесный глаз, если бы он не мог двигаться сам по себе, должен был бы со всем телом повернуться от тьмы к свету, так и эта познавательная способность должна *вместе со всей душой* до тех пор отворачиваться от изменчивых вещей, пока она не сможет подняться к созерцанию самодовлеющего, и к возвышенному свету самодовлеющего, названного нами благом» (соответствует R. 518cd).

²⁰ *Ibid.*: 323–324.

²¹ Ср. *Ibid.*: 414.

Говоря о недостаточности и «пустоте» науки, не укорененной в вере, Якоби подступает к проблеме, над которой двумя с лишним столетиями позже будет размышлять Э. Гуссерль, — проблеме жизненной значимости науки и возможности утраты ее наукой. Вопросы, тревожащие его, созвучны тому, что мы читаем в Гуссерлевым «Кризисе европейских наук»:

Науки всего лишь о фактах формируют людей, заботящихся лишь о фактах. (...) Эта наука, говорят нам, ничем не может нам помочь в наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает как раз те вопросы, которые являются животрепещущими для человека, подверженного в наши злосчастные времена крайне судьбоносным превратностям: вопросы о смысле или бессмысленности всего этого человеческого вот-бытия. Разве в силу своей всеобщности и необходимости для всех людей они не требуют также и всеобщего осмысления и ответа, основанного на усмотрении разума? В конце концов, они затрагивают человека как существо, свободно определяющее себя в своем отношении к человеческому и внечеловеческому миру, свободное в своих возможностях придавать себе разумную форму. Что может сказать наука о разуме и неразумии [Unvernunft], что может она сказать о нас, людях, как субъектах этой свободы?²²

Разумеется, философская позиция Якоби сталкивалась с критикой со стороны мыслителей, отрицавших возможность восприятия сверхчувственного. Здесь мы кратко скажем о критике его взглядов со стороны Канта — мыслителя, принципиально отрицавшего возможность восприятия сверхчувственных вещей, о чем он пишет, в частности в своем известном письме 1772 г. к М. Герцу:

Платон признавал первоисточником чистых понятий и принципов некоторое духовное, ранее имевшееся созерцание Божества. Мальбранш признавал некоторое всё еще продолжающееся постоянное созерцание этого Первосущества. Разные моралисты признавали это же созерцание в отношении первых моральных законов. Крузий — некоторые внушенные нам правила, суждения и понятия, которые Бог внедрил в человеческие души уже

²² Гуссерль 2004: 20.

в том их виде, какими они должны быть, чтобы быть в соответствии с вещами. <...> Однако *deus ex machina* в определении источника и значимости наших познаний есть самое нелепое, что только вообще можно избрать и что помимо порочного круга в логической цепи выводов наших познаний вредно еще и тем, что поощряет всякую пустую мечту, как и всякую богобоязненную и фантастическую химеру²³.

Именно мечтательностью является, согласно Канту, претензия знать сверхчувственное; опасность такой мечтательности стремится он показать в статье «Что значит ориентироваться в мышлении?», полемически адресуясь к М. Мендельсону и Ф.Г. Якоби. Не претендуя в рамках данной публикации полно разобрать рассуждения Канта в указанной статье, укажем лишь на то, что по Канту любая претензия на знание сверхчувственного посредством особого восприятия должна быть признана неправомерной, поскольку *проверить*, действительно ли тот или иной человек воспринимает нечто сверхчувственное или же он лишь выдает за нечто воспринимаемое им свои мечты или грезы, не представляется возможным.

Если подойти немного с другой стороны, можно также сказать, что то, что Кант готов признать действительным, способно быть передано путем прямого сообщения; Якоби же отстаивает действительность «внутреннего» опыта, но этот опыт посредством прямого сообщения не передается. Вопрос о коммуницируемости «внутреннего» у Якоби остается не разработанным и получит разработку лишь у более поздних авторов, первым из которых следует назвать С. Кьеркегора с его проблематикой «непрямого сообщения»²⁴. Соответственно, в точке, где Якоби и Кант расходятся друг с другом, не возникает и предметно-аргументативной полемики между ними.

Впрочем, уже в контексте дискуссий второй половины XVIII века мы находим мыслителя, который, давая иное, нежели Якоби, понимание того, как мы можем знать «сверхчувственное», затрагивает вопрос о его коммуницируемости. Это И.Г. Гаман.

²³ Кант 1964: 431–432.

²⁴ См. Кьеркегор 2005: 88 ff.

В философском становлении Гамана решающую роль сыграло событие, которое он сам называл «схождением во ад самопознания». В 27 лет Гаман, будучи в Лондоне, куда он приехал с поручением от своего друга, крупного предпринимателя Кристофа Беренса, легкомысленно потратив все деньги, на съемной квартире ждет от Беренса средств на обратную дорогу. Будучи в тяжелом расположении духа, он думает перечитать Библию, оказавшуюся у него под рукой. С первого раза чтение не пошло, но когда он второй раз пробует приступить к чтению, он вдруг чувствует, что с его сердца словно спала лежавшая на нем пелена, и каждое читаемое слово читается им как обращенное лично к нему. Продолжая дальше чтение, Гаман начинает писать. Сначала он записывает возникающие по ходу чтения размышления, потом пишет и несколько отдельных работ²⁵. Лондонское чтение Библии не только дает ему «ключ от его сердца»²⁶, но и помогает найти тот способ понимания мира, который будет основополагающим для всей его последующей философской работы. Читая Библию, Гаман задумывается над тем, что мир в самой сути своей *словесен*: всё сущее творится словом Божиим и является словно бы оплотненным словом Творца. Так, Бог говорит: Да будет свет! — и стал свет (*Быт.* 1:4). Мир — словно книга, написанная словом Божиим. И эту книгу Бог пишет для нас, сотворенных Им по своему образу и подобию *словесных* существ. Мы — творение Божие, к которому Бог обращается посредством прочего своего творения. Слово Божие творит всё сущее, слово человеческое сущее раскрывает; человеческий язык — это способ, каким для носителя языка первично раскрыт и артикулирован мир — как мир природы, так и мир человеческих отношений.

Само восприятие, по мысли Гамана, носит языковой характер. В этом отношении Гаман предвосхищает то философское понимание языка, которое в XX веке будут развивать М. Хайдеггер

²⁵ Эти тексты, не предназначавшиеся самим Гаманом для публикации, впоследствии (уже после его смерти) были опубликованы. Сегодня они доступны по-немецки в качественном академическом издании, подготовленном О. Байером и Б. Вайссенборном (Hamann 1993).

²⁶ *Ibid.*: 342.

гер и Г.-Г. Гадамер. То, что Гадамер пишет о языке, говоря, что язык «есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира», и что «мир всегда уже есть для нас мир, истолкованный в языке»²⁷, является более поздним философским раскрытием того понимания языка, которое присутствует уже у Гамана.

Само наше восприятие, по мысли Гамана, носит языковой характер. Эту мысль Гаман отстаивает, в частности, в «Метакритике пуризма разума» — работе, в которой он дает полемическое осмысление «Критики чистого разума» Канта. В том, что Кант, рисуя исторический ход развития философии, видит как путь, ведущий от «древнего варварства» к «зрелой способности суждения»: путь, который, проходя через этапы 1) «догматизма» и 2) скептического «безразличия», приходит, наконец, к 3) критической философии, которую открывает Кант, — Гаман усматривает процесс всё большей «пурификации» разума, создающей иллюзию освобождения разума от необходимых предпосылок человеческой разумности. Согласно Гаману, рисуемые Кантом этапы развития философии на деле состоят в 1) «отчасти сбивающей с толку, отчасти безуспешной попытке сделать разум независимым от любого предания, традиции и веры»²⁸; 2) стремлении утвердить независимость разума от «опыта и сопряженной с ним повседневной индукции»²⁹; и, наконец, 3) попытке осуществить «*третий*, высший и словно бы *парящий в эмпириях* пуризм», сделав разум независимым от «языка, не имеющего иной верительной грамоты, нежели предание (Überlieferung), и наоборот»³⁰.

При этом, по мысли Гамана, в триаде «предание — опыт — язык» именно *язык* является тем, в чем укоренены как *предание* в его исторической диахронии, так и *опыт* познания мира. Гаман настаивает на том, что разум и разумность имеют по сути языковой, *коммуникативный* характер, и их неправомерно рассматривать так, словно они *внеисторичны* и *внеиндивидуальны* и в каче-

²⁷ Гадамер 1991: 29.

²⁸ Цит. по: Bayer 2002: 252.

²⁹ *Ibid.*: 254.

³⁰ *Ibid.*: 264.

стве таковых недостижима ни для какой внешней критики. Канту удастся утвердить разум в его надындивидуальной монологической *автономии*, при которой правомерной критикой разума представляется лишь его самокритика, только благодаря неправомерному отделению разума от языка. Это отделение Кант оказывается способен совершить, представив чувственность как якобы имеющую внеязыковой характер и способную доставить рассудку лишь «материал». Опыт тогда представляется Кантом как «первый продукт, производимый рассудком, когда он обрабатывает грубый материал чувственных ощущений»³¹, и в понимаемом так опыте становится возможным провести различия того, что познается лишь *a posteriori*, и *априорных* познаний, объявив поиск последних подлинной задачей разума. Поставленную так задачу разум оказывается способен решать один, вне всякой коммуникации.

Гаман же, в противовес Канту, настаивает на языковом характере чувственности. На место кантовских чувственности и рассудка он считает нужным поставить *рецептивность языка и спонтанность понятий*, или *рецептивный* и *спонтанный* язык, которые, в свою очередь, следует признать не двумя стволами познания, а скорее двумя корнями познания, образующими питаемый этими корнями единый «ствол». Гаман настаивает на том, что наше восприятие *не начинается* с элементарных ощущений, которые служили бы нам материалом для конструирования опыта, как это представляет Кант, но *сразу* раскрывает данную нам фактическую ситуацию в ее дифференцированном единстве, и в основе своей эта ситуация раскрыта сообразно устроенности языка, на котором мы говорим. Если, к примеру, я вижу кошку, лежащую на коврике, в комнате моего дома, где я нахожусь, — то все воспринимаемые мной единицы и все связи между ними (кошка, коврик, комната, лежать-на, быть-в и т.д.) предразмечены языком. Это делает ситуацию восприятия открытой для возможной коммуникации в отношении воспринятого. Восприятие при этом является *понимающим* восприятием; воспринимаемое нами *сразу*

³¹ Кант 2006: 29.

имеет для нас определенный смысл и, как это уже в XX веке выразит М. Мерло-Понти, всегда «является на горизонте смысла»³². Понимающе воспринимаемая мир, мы оказываемся, по мысли Гамана, уже читающими *книгу мира*.

При этом мы не только *рецептивно* воспринимаем встречаемое в мире, но и *спонтанно* раскрываем воспринимаемое нами. Так, например, мы можем не только смотреть и видеть, но и всматриваться, разглядывать, искать новые оптики и способы видения «вещей»; мы читаем *книгу мира*, открывая в ней смыслы не только общие для всех, кто говорит с нами на одном языке, но и смыслы, раскрываемые собственно нами — лично, творчески, «спонтанно». И это наше единственное, незаместимое прочтение *книги мира*, согласно Гаману, также совершается в языке и может быть раскрыто в коммуникации.

Подобно тому как мы, читая книгу, созданную человеком, *видим* материальный, *чувственно* данный текст и *понимаем* нематериальный, «*сверхчувственный*» смысл написанного, при чтении *книги мира вещей* в их чувственно данной материальности и *смысл*, постигаемый нами, присутствуют в нашем восприятии в нерасторжимом единстве. И так же, как материально данный текст фундирует все возможные варианты его «прочтения», так и разные прочтения *книги мира* фундированы в материальной данности самих вещей. (Добавим здесь также то, что, если следовать Гаману, то и при чтении *книги истории* все варианты ее прочтения фундированы в материально-чувственной данности событий или свидетельств о них.)

Таким образом, по Гаману «сверхчувственное» присутствует для нас как смысл, понимаемый нами при «чтении» вещей и событий. Прочтений существует столько же, сколько людей, однако адекватность каждого из них может быть проверена лишь при обращении к самому читаемому материалу.

Чтение *книги мира* и *книги истории* может иметь разную «глубину». Можно читать «поверхностно», прослеживая «внешнюю» канву событий, а можно открывать в читаемом глубокие смыслы.

³² Мерло-Понти 1999: 40.

В пределе эти две книги могут быть раскрыты как написанные Богом для каждого из нас. Такому их «чтению», по мысли Гама-на, может нас научить Писание — Божие откровение, в котором Бог, смиренно становясь писателем³³, обращается к нам, чтобы *открыть нам глаза* на вещи. «Вера — от слышания, а слышание — от слова Божия», — говорит апостол Павел (Рим. 10:17); и вера, по Гаману, учит, читая книгу мира и книгу истории, видеть и понимать такие смыслы, которые без нее не могли бы быть обнаружены. Он пишет:

Какое значение может иметь различие между естественной религией и религией откровения? Если я верно его понимаю, то первая и вторая отличаются не больше, чем глаз человека, видящего картину и не понимающего ничего ни в живописи, ни в изображенном сюжете или истории, и глаз художника; чем природный слух и музыкальный слух³⁴.

Такое понимание веры предполагает и ее коммуникативную открытость; более того, вере даже *следует* быть благовестуемой.

Гаман, таким образом, преодолевает и оспаривает представление, будто созерцание сверхчувственного *безвыходно заключено* в недоступных извне глубинах человеческой субъективности — представление, дающее возможность Канту отвергнуть реальность такого созерцания и объявить его мечтательством. Сверхчувственное, по мысли Гама-на, раскрывается через чувственные вещи как их смысл; и люди, по-разному «читающие» одни и те же чувственные вещи и события, способны искать понимания друг друга и испытывать свой вариант чтения в разговоре друг с другом. Разумеется, поиск понимания не означает в данном случае того, что оно непременно будет найдено: понимание становится здесь *задачей*. Однако то, как эта задача решается Гаманом и более поздними авторами, представляет собой особый крайне интересный сюжет, заслуживающий отдельных публикаций.

³³ Hamann 1993: 59–61.

³⁴ *Ibid.*: 411.

Литература

- Гадамер, Г.-Г. (1991), “История понятий как философия” (пер. В.В. Библихина), in М.П. Стафецкая et al. (ред.), *Г.-Г. Гадамер. Актуальность прекрасного*. М.: «Искусство».
- Гуссерль, Э. (2004), *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. Перевод Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль.
- Кант, И. (1964), “Письмо к Марку Герцу”, in А.В. Гулыга (ред.), *И. Кант. Сочинения в шести томах*. Т. 2, 427–436. М.: Мысль.
- Кант, И. (1993), “Что значит ориентироваться в мышлении?”, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (ред.), *И. Кант. Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 1, 192–237. М.: Издательская Фирма АО «Ками».
- Кант, И. (2006), “Критика чистого разума”, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (ред.), *И. Кант. Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2, 3–506. М.: Наука.
- Кассирер, Э. (2004), *Философия Просвещения*. Перевод В.Л. Махлина. М.: РОССПЭН.
- Кьеркегор, С. (2005). *Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам*. Пер. Н. Исаевой и С. Исаева. Издательство С.-Петербургского университета.
- Мерло-Понти, М. (1999), *Феноменология восприятия*. Перевод под ред. И.С. Вдовиной и С.Л. Фокина. М.: Ювента; Наука.
- Якоби, Ф.Г. (2006), “Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме”, in С.В. Волжин (пер.), *И.Г. Гаман, Ф.Г. Якоби. Философия чувства и веры*, 91–169. СПб.: s.n.
- Якоби, Ф.Г. (2010), “Предисловие, одновременно Введение в собрание философских сочинений автора”, in С.А. Чернов, И.В. Шевченко, *Фридрих Якоби: вера, чувство, разум*, 397–450. М.: Прогресс-Традиция.
- Bayer, O. (2002), *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*. Stuttgart; Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Hamann, J.G. (1993), *Londoner Schriften*. München: C.H. Beck.
- Jacobi, F.H. (2000), *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Mendelssohn, M. (1785), *Morgenstunden, oder Vorlesungen über Dasein Gottes. Erster Theil*. Berlin: C.F. Voß und Cohn.
- Reitemeyer, U. (2018), “Zur praktischen Funktion der Metaphysik im Zeitalter der Vernunft: Mendelssohn und Kant im Schnittpunkt der Berliner Aufklärung”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 70.3: 205–223.