

И. В. Шевченко

КРИТИКА СПЕКУЛЯТИВНОЙ ТЕОЛОГИИ: ЯКОБИ И ШЕЛЛИНГ

Дискуссия между Якоби и Шеллингом касалась центрального для метафизики вопроса о возможности философской теологии, т. е. научного, теоретического познания Бога. Для Якоби Бог — абсолютная личность, следовательно, — существо внемирное, трансцендентное, абсолютно совершенное и поэтому неизменное. Шеллинг, как и многие другие его современники, исходит из идеи развития субстанции-субъекта, тождества мышления и бытия, самоопосредования Бога, который должен «стать» самим собой. Для Якоби такой «Бог» — не Бог; это не «он», а «оно»¹ — нечто всего лишь «божественное». Такое понимание Бога, по мнению Якоби, ведет от теизма к атеизму, причем посредствующим звеном здесь выступает пантеизм.

Шеллинг и Якоби познакомились в 1806 г., их отношения сначала были вполне дружескими. Однако после того как Шеллинг выступил в конце 1807 г. с речью «Об отношении изобразительных искусств к природе», Якоби высказался решительно против. Шеллинг видел в искусстве проявление той вечной творческой божественной силы, которая порождает и все вещи природы, также, по его мнению, эта божественная сила обнаруживается и в человеке. Это обожествление природы, или натурализация Бога, и вызвало возмущение Якоби. В письме к Гёте от 28 февраля 1808 г. он утверждает, что Шеллинг пытается соединить «платонизм и Спинозизм» (дуализм и монизм), т. е. две единственно возможные позиции в философии, которые взаимно исключают друг друга. Объединить их, полагает Якоби, невозможно, более того, там, где возникает видимость такого «союза», скрывается обман. Против этого обмана, «пленительного для рассудка», и выступил со всей непримиримостью Якоби².

Для того чтобы понять возмущение Якоби, надо подробнее рассмотреть позицию Шеллинга. Известно, что совсем еще юный Шеллинг был воодушевлен философией Фихте, который в своем «наукоучении» 1794–1795 гг., отталкиваясь от кантовской идеи «первоначального синтетического единства апперцепции», провозгласил «Я» высшим принципом философии. Из этого «Я», которое молодой Шеллинг понимает как «человеческое»³, должна быть выведена вся остальная действительность. Именно в человеческом «я» философия нашла истинное «единое». В процессе трансцендентального само-конституирования «я» возникает самосознание и сознание «внешнего» мира. Поскольку «я» ни от чего иного не зависит, Шеллинг приписывает ему «абсолютность». Размышления над этой безосновной абсолютностью чистого «я» выводят его постепенно за пределы «человеческого». Предметом этих размышлений становится уже не абсолютность человеческого «я», а само Абсолютное в «я», в человеческом мышлении, познании и самосознании. Шеллинг переходит к «сверхчувственному в нас». «Внутреннейшее» в человеке есть «нечто вечное в нас». Это вечное и абсолютное в нас не может быть представлено средствами обычного мышления, поскольку оно ему предшествует и всегда лежит в его основании. Уже в ранний период творчества Шеллинг приходит к признанию особой, «таинственной и чудесной» способности в человеке к «абсолютному познанию», а именно — к интеллектуальному

© И. В. Шевченко, 2009

созерцанию» абсолютного⁴. Вглядываясь, благодаря этой способности, в свою собственную сущность, мы созерцаем «вечное в нас». Ясно, что это открытие «вечного» в человеческом «я» неизбежно выводит за его пределы и направляет дерзкий взгляд Шеллинга на само «вечное и абсолютное». Абсолютное знание есть знание об абсолютном, «созерцание вечного». Необходимо выясняется, что и соответствующая «чудесная» способность человека к созерцанию абсолютного должна быть, собственно, не человеческой способностью, но обнаружением в человеке и через человеческое познание самосозерцания Абсолюта.

Это абсолютное Шеллинг называет «Богом». Бог — «непосредственный предмет интеллектуального созерцания»⁵. Предмет и задача философии, таким образом, изменяются. Философия возможна только «с точки зрения абсолютного». Она есть «наука божественного»⁶, она «живет и дышит» Богом и в Боге, находясь «целиком и непосредственно в самом абсолютном»⁷. Взгляд, брошенный гениально одаренным философом на абсолютное, является взглядом Бога, брошенным на самого себя. Природа и человеческий дух для Шеллинга — «откровение» Бога самому себе. Ни вне нас, ни внутри нас нет ничего действительного, кроме «божественного»⁸. Поэтому философия по своей сути — богопознание, философская теология, а точнее — самопознание Бога, или еще точнее — *завершение* самопознания Бога, благодаря которому и в котором Бог и становится в полной мере самим собой.

Неудивительно, что Якоби был до глубины души потрясен такой дерзостью: Бог, видите ли, без Шеллинга не может стать самим собой! Простой смертный выдает себя за глаз Божий, которым Бог себя созерцает, а свою «систему» (которую он так и не построил) — не только за окончательную истину в последней инстанции, но и за завершение мировой истории, да и всего процесса теогонии, самостановления Бога.

Возможно, что еще больше возмутила Якоби попытка Шеллинга укоренить в самом Боге все злое, темное, иррациональное, низкое, отвратительное, что есть в природе, истории, человеческой жизни. Спекулятивный монизм заставляет его «вложить в Бога отрицательное»⁹, сделать Бога внутренне раздвоенным, признать в нем «два равно вечных начала», хуже того — говорить об «основании его существования», которое правда есть сам Бог, но еще «лишенный сознания»¹⁰, находящийся, так сказать, «в бессознательном состоянии», «неразвитый» или «имплицитный»¹¹. Этот *Deus implicitus* должен еще развиться, чтобы стать *Deus explicitus*, он еще должен стать действительным, «сделать самого себя»¹². Для этого он «нисходит» в мир, который имеет свое основание в том же самом «еще не» Боге, который после «нисхождения» (*Herablassung*) в природу, т. е. «овнешнения», самоотчуждения (*Entäußerung*), и последующего возвращения в себя через историю человечества становится, наконец, собственно Богом. Бог выходит из себя лишь для того, чтобы вернуться к себе, становится иным, чтобы стать собой¹³. Бог, таким образом, имеет свою «судьбу», должен пройти «многострадальный путь»¹⁴, чтобы в конце отпраздновать триумф своего освобождения. Лишь в конце пути, когда «Бог действительно есть все во всем», он становится «актуально совершенным». И крайнее отпадение Бога от самого себя, и его возвращение к себе осуществляется в человеческом «я». Весь этот процесс самостановления Бога есть лишь его «движение к самопознанию»¹⁵. Философия и должна описать это движение Бога к завершению своей персонализации¹⁶. Философия, таким образом, — «божественное сознание», самосознание и самопознание Бога¹⁷. В философе, человеке, достигшем абсолютного знания и ступени абсолютной науки, умирает все «свое», все особенное: «в высшей науке смертный глаз закрывается, и здесь уже видит не человек, но само вечное видение стало видящим в нем»¹⁸.

Возмущение Якоби было столь сильным и глубоким, что он почувствовал «непреодолимую» тягу к обстоятельному разбору взглядов Шеллинга. Результатом интенсивных занятий шеллинговской философией стала работа «О божественных вещах и их откровении» 1811 г.

В своей критике Якоби исходит из того, что Шеллинг хочет преодолеть дуализм чувственно воспринимаемого и сверхчувственного: философия должна отталкиваться от той предпосылки, что есть лишь Единое, и вне этого Единого нет ничего¹⁹. Эту исходную позицию Якоби называет «учением о всеединстве», или «перевернутым спинозизмом»²⁰. Характерно, что Шеллинг называет этот первопринцип единства «*природой*». С его точки зрения, по мнению Якоби, «все есть природа, а вне природы или над природой нет ничего»²¹. Лозунгом этой «новой мудрости» стало освобождение природы от всего сверхъестественного, освобождение мира от его причины, находящейся вне его и стоящей выше его — «одним словом, самостоятельность природы»²². Иначе говоря, учение Шеллинга для Якоби — чистый «натурализм». Для Якоби абсолютное — трансцендентная причина мира, для Шеллинга оно — его имманентная основа.

Якоби выдвигает против этой основной позиции Шеллинга ряд аргументов. Прежде всего, Шеллинг выводит более совершенное, дух, из менее совершенного — природы. «Может существовать лишь два главных класса философов, — пишет Якоби, — первые полагают, что более совершенное может происходить и постепенно развиваться из менее совершенного; вторые же утверждают, что наилучшее — первично, с него и из него начинается все»²³. К первому «классу» Якоби причисляет и Шеллинга. «Его позиция представляет собой результат искусственного умствования, которое воображает, что мрак может породить свет, что из неживого может возникнуть живое, что слепой случай и бессмысленная материя могут быть причиной появления души, ума, чувства, любви, самопожертвования, справедливости... Всякому здоровому, неизвращенному и доверяющему самому себе рассудку ясно, что «мироздание... есть создание Провидения, творение Божье»²⁴.

Натурализм, полагает Якоби, — всегда атеизм. «Тот, кто исходит из природы... не найдет Бога»²⁵. Сколько бы рассудок ни углублялся в природу, он не найдет в ней то, чего в ней нет — ее Творца²⁶. Обожествление природы равнозначно отрицанию Бога²⁷. Поэтому все разговоры о «божественности» природы, ее «божественной творящей силе», которая и есть «истинный Бог», и т. п. — «бессовестное лицемерие». Якоби требует честности, искренности, точности в выражениях. Если уж вы стали натуралистом и атеистом, будьте любезны — не заимствуйте те слова, в которых люди выразили свою веру в Бога²⁸. Либо вы считаете первоначалом природу, и тогда атеизм и нигилизм неизбежны, либо вы верите в Бога. Нет другого выбора у человека — либо ничто, либо Бог. Если вы не хотите выбрать пустоту, то не можете считать, что природа — все, и что кроме нее ничего нет. Выбрав природу, т. е. ничто, вы хотите самого себя сделать Богом, но это значит сделать своим Богом *призрак*, потому что если Бога нет, то и человек, и все, что его окружает — призрак, ничто²⁹.

«Душа» человека «свободно выбирает» между Богом и Ничто, между теизмом и натурализмом³⁰. Этот выбор человеком Бога есть одновременно и выбор им самого себя, выбор свободы. Сознание свободы и сознание бытия Бога у Якоби неотделимы друг от друга. Как только я узнаю, что свободен и, стало быть, есть во мне то, что не связано природой и возвышает меня над ней (разум), в тот же момент я узнаю и то, что над природой и надо мной самим возвышается Всевышний. И наоборот: пока я не сознаю своей

свободы, своей разумной сущности, не зависящей от природы, до тех пор я и не вижу вокруг себя ничего, кроме природы³¹. Именно в силу неразрывной взаимной связи понятий свободы и Бога натурализм отрицает свободу. В природе нет «свободы». Суть самой идеи «природы» — «из ничего ничего не бывает», поэтому в ней невозможно свободно «начать» что-нибудь. Якоби вполне солидарен здесь с кантовским пониманием свободы, само понятие которой противопоставляется идее природы. Слово «природа» не выражает ничего иного, кроме идеи закономерной связи, бесконечной последовательности событий, каждое из которых с необходимостью порождается предыдущим и с такой же необходимостью вызывает последующее. Именно поэтому в природе нет ничего «первого» и ничего «последнего». В природе «везде и повсюду есть одна лишь судьба, непрерывная цепь одних лишь действующих причин, без начала и без конца...»³². Понятие же «свободы», по Канту и Якоби, и означает способность человека как разумного существа, наделенного волей, «начать» причинный ряд событий. Кант и Якоби выводят свободу за пределы сферы природы: если бы в природе случился акт свободы, он «разорвал» бы природу, разрушил связь событий, а тем самым — единство природы, единство времени, т. е. уничтожил бы природу как таковую. Натурализм — «система необходимости», как это и представлено у Спинозы. Поэтому, полагает Якоби, когда Шеллинг говорит о свободе, он либо непоследователен, либо лицемерит.

Вместе с понятием свободы, однако, утверждается или уничтожается и понятие моральности. «Истинная свобода» и «добродетель» — одно и то же³³. Не признавая свободу, натурализм утрачивает различие между добром и злом, и «натуралист» должен стать индифферентным к этому различию. В природе они отсутствуют точно так же, как и свобода. С натуралистической точки зрения было бы нелепо осуждать зло и говорить, что «так не должно быть», если все, что происходит, имеет причину и происходит вполне «закономерно». Натурализм с необходимостью приходит к отождествлению добра и зла, порока и добродетели³⁴. И если Шеллинг на словах признает это различие, то он либо противоречит сам себе, либо лицемерит.

Реакция Шеллинга не заставила себя ждать и была не менее эмоциональной, чем критика Якоби. Впрочем, последний и не ждал ничего иного. «Натурфилософы крепко за меня возьмутся и намылят мне голову», — писал он Фрису 7 ноября 1811 г.³⁵ Шеллинг в частной переписке, чувствуя себя не только уязвленным, но и глубочайшим образом непонятым, не скупится на бранные эпитеты в адрес Якоби. Давая выход своей ярости, он немедленно засел за «очень воинственную книгу»³⁶ («Памятник сочинению г-на Фридриха Генриха Якоби о божественных вещах и т. д. ...»), написанную и напечатанную за два месяца в 1812 г. Эта «головомойка» представляет собой одно из самых острых полемических произведений за всю историю философских споров. Впрочем, Шеллинг стремится не только сокрушить и литературно уничтожить своего противника, но и лучше уяснить себе свою собственную позицию.

Прежде всего Шеллинг возмущен тем, что его оппонент подставляет на место его научных убеждений «ничем не обоснованные дерзкие вымыслы» самого Якоби³⁷. Он находит «массу» всевозможных «искажений», «передергиваний», «ложных обвинений», вызванных стремлением критика «опорочить» его. Одним словом, обвинения Якоби — «подлая клевета»³⁸. Больше всего раздражает Шеллинга обвинение в неискренности. Он, по мнению Якоби, «не хочет ничего знать об истинном Боге», но боится открыто это признать, и тем самым сознательно обманывает читателя, попросту говоря — лжет. Здесь даже красноречие Шеллинга отказывает ему: «невозможно найти эпитеты и слова»,

которые могли бы как-то обозначить такой сорт полемики³⁹. Ее автор не заслуживает ни сочувствия, ни пощады. И Шеллинг начинает свое беспощадное разоблачение этого «дилетанта» и вождя «полужнаек» в философии.

Шеллинг не принимает обвинения в скрытом «атеизме», который он, по Якоби, хочет представить под видом нового, философски углубленного представления о Боге. Против этого пункта Шеллинг выступает со всей страстью. Он понимает, что речь тут идет о принципиальной и по-своему последовательной позиции Якоби: все модернизации веры в Бога, ее научного обоснования ведут на деле к атеизму. Чистая философия, основанная, как сейчас говорят, на одном только дискурсе, — необходимо атеизм. Научное познание Бога невозможно. Это «фанатическое основоположение» и составляет «средоточие образа мыслей Якоби»⁴⁰. Шеллинг противопоставляет ему свое понимание отношения между философией и вопросом о Боге. Он не согласен с тем, что научное мышление по сути своей направлено на отрицание бытия Бога и что таким образом философская теология невозможна. Напротив, вопрошание о Боге — существеннейшая задача философии как науки. Каким образом можно и должно говорить о Боге, причем именно о личном Боге, на языке философии — это для Шеллинга главная проблема, о которой он неустанно размышлял вплоть до последних набросков своего учения. Бытие Бога как абсолютной личности есть «высший, последний предмет» науки и конечная «цель» всех ее устремлений⁴¹. В отличие от Якоби, Шеллинг не противопоставляет науку и традиционную религиозную веру. Философское прояснение вероучения — это та насущная задача времени, которую ставит перед новейшей философией вся религиозная традиция, вся история предшествующей веры в Бога. Научная философия представляет собой продолжение и завершение этой традиции. То, что было только верой, должно проясниться в научно-философском познании. Свою систему Шеллинг считает «подлинным учением о Боге». Якоби не понял, что эта цель философии была, наконец, достигнута именно в тех учениях, которые он обвинил в атеизме. Стремление Якоби не пускать науку в сферу богопознания Шеллинг считает страхом перед разумом, ненавистью к нему, «учением добровольной слепоты»⁴². Это учение приводит человека к неустранимому противоречию со своей собственной разумной природой. Если Бог действительно существует, то как наисовершеннейшее существо он может быть познан лишь посредством «наисовершеннейшего рассудка», а не благодаря его полному отсутствию⁴³. Совершенству предмета должно соответствовать совершенство познания.

Шеллинг высмеивает утверждение Якоби, что одна лишь вера, «недоступное рассудку место», может дать человеку знание о Боге. Благодаря этому неосмотрительному заявлению «герой неразумной веры» впадает в противоречие с самим собой. С одной стороны, он убежден в том, что непосредственное знание о Боге, именно в силу своей непосредственности, в принципе не может принять форму науки. С другой стороны, не желая, естественно, стать религиозным ортодоксом и фанатиком и будучи все же философом, он хочет сохранить права разума, а потому утверждает, что нефилософская вера в Бога должна стать также в самом строгом смысле слова философской. С одной стороны, никакое собственно *знание* о божественных вещах невозможно, с другой — это «знание о Боге» есть «самое достоверное в человеческом духе».

Нельзя доверять такое важнейшее дело, как познание Бога, «двусмысленному чувству», за которым могут крыться всякие бессмыслицы. Верно, что такое «предчувствие» истинного, или «метафизический инстинкт», у человека есть, но дело и заключается в том, чтобы развить его до ясного понимания, до степени философского сознания. Шеллинг не отрицает, что Бог есть личность, обладающая разумом и волей. Но если эту мысль

оставить без всякого развития, то она приводит к непреодолимым трудностям. Ведь задача состоит в том, чтобы понять, каким образом от высшего и всесовершенного существа может произойти такая «тварь», как наш мир, который, как известно, «во зле лежит». С позиций ортодоксального теизма ответить на этот вопрос невозможно. Такой Бог остается наедине с самим собой и «парит в пустоте». Но если теизм не может понять происхождение мира, то это не теизм, ведь Бог без сотворенного им мира и без отношения к нему не будет Богом. «Творец», «Господь» — его главнейшие определения, которые утрачивают всякий смысл вне его отношения к миру⁴⁴.

Недоразвитому и непродуманному, по его мнению, теизму Шеллинг противопоставляет свой собственный «научный теизм», который не упускает из виду факт наличия конечного и полного зла мира в его внутреннем соотношении с Богом. Эта соотнесенность заставляет признать в самом Боге двойственность, произрастающую из «бездны» (Ungrund). Эта двойственность делает Бога «становящимся», «развивающимся» от темной «основы», «природы» в нем, до «божественного самосознания». Лишь такое понятие Бога, уверяет Шеллинг, может сделать постижимым происхождение мира из Бога и в Боге.

В общем и целом Шеллинг противопоставляет «статическому» мышлению Якоби свою «эволюционную» методу: предмет истинной науки есть нечто живое, движущееся и развивающееся, развитие мыслей в этой науке есть развитие самого ее предмета. Метод истинной науки — восходящий, а не нисходящий, как в дедуктивно-силлогистических доказательствах, которые Якоби ошибочно принимает за единственно научный метод. Истинная наука не «доказывает» Бога, исходя из каких-то более высоких оснований, чем Бог, что было бы, разумеется, совершенно нелепо. Но в самом Боге есть его основание, из которого он развивается и которое по мере становления самосознания Бога остается в нем как нечто подчиненное, преодоленное, но и сохраненное. Поэтому и философия может «вывести» и постепенно развернуть определения Бога, исходя из некоторого основания, которое не будет находиться «вне» Бога или «выше» его. Такова единственная возможность научного представления теизма. Точка зрения Якоби, напротив, «делает невозможным всякий научный теизм»⁴⁵.

Якоби неправ даже в своем, казалось бы, неоспоримом противопоставлении теизма и натурализма. Напротив, возражает Шеллинг, нет никакого теизма без натурализма. «Природа» — то «отрицательное начало» в Боге, лишь благодаря которому он, возвышаясь над ней, становится личностью. Не будучи природой, он не мог бы быть и личностью, поэтому теизм включает в себя натурализм, но не сводится к нему. Природа — еще не весь Бог, и натурализм — не завершенная еще философия. Бог как субъект, личность «выше природы». Натурализм вполне «проясняется» лишь в теизме, а теизм предполагает натурализм. Так что, утверждает Шеллинг, теизм Якоби неистинный. Противопоставляя свой теизм натурализму, Якоби тем самым выхолащивает его и не может составить верное понятие о «личности» Бога⁴⁶. Натурфилософия как подчиненный «момент» системы должна войти в систему «подлинного теизма». Другими словами, спинозизм — неотъемлемая сторона всякой истинной философии, но лишь одна ее сторона. Этого Якоби не понял. Если бы он увидел, что «спинозизм» нужен Шеллингу именно для того, чтобы через него перешагнуть к идее личного Бога (а другого пути тут нет), то он не стал бы утверждать, что система Шеллинга есть «не что иное, как голый спинозизм»⁴⁷.

Якоби, заключает Шеллинг, не знает истинного теизма и истинного Бога именно потому, что отнимает у Бога всю природу⁴⁸. Какой же это теизм, если он исключает понятие Бога из всякого объяснения бесконечной полноты природного существования, а также

«темной» стороны человеческого бытия? Изъятый из жизни универсума, Бог становится «мертвым, безжизненным»⁴⁹. Такой «мертвенный теизм» — это уже наполовину атеизм. Возвращая Якоби упрек в «лживости», Шеллинг указывает, что такого рода «теизм» требует от научной искренности отрицать существование личного Бога, а признание такого существования свидетельствует о недостатке откровенности⁵⁰.

Якоби жаловался друзьям на «терроризм Шеллинга», но не счел нужным отвечать на его «свирепую выходку», полагая, что невозможно продолжать полемику без ущерба своему достоинству. Шеллинг впоследствии не испытывал серьезных угрызений совести, хотя, видимо, чувствовал, что вложил в полемику слишком много страсти и, как говорится, хватил через край, на что указывали уже первые рецензенты его «Памятника». Все же он был уверен, что боролся за правое дело. Позднее, когда Якоби давно уже не было на свете, он высказывался о нем мягче, признавая его правоту в полемике против «рационалистических систем», но усматривал существенный недостаток его работ в том, что они не идут дальше полемики⁵¹. Якоби фактически уступил поле боя рационализму, противопоставив рационалистическому пониманию знания и науки свое «незнание» и «чувство», а не другое, более высокое и истинное понимание философии как науки. Тем самым он и себя лишил возможности достичь «более высокой науки». Такая позиция и привела его учение к «духовному истощению», которое и составляет «истинный характер философии Якоби»⁵².

Таким образом, историческое значение философии Якоби, полагает Шеллинг, состоит в том, что она стоит на границе двух эпох. «Рассудок» Якоби целиком принадлежал ушедшей эпохе классического рационализма, но «чувство» влекло его дальше, в ту духовную страну, контуры которой уже вырисовывались вдали. В этом смысле, писал Шеллинг о Якоби в 1833–1834 гг., следует признать его «самой поучительной личностью во всей истории Новой философии»⁵³ и «почтить... как невольного пророка»⁵⁴, открывшего путь к истинно научной философии.

¹ См.: *Friedrich Heinrich Jacobis Werke*. 6 Bände / hrsg. von F. Köppen u. Roth. Leipzig, 1812–1825 (перепечатка: Darmstadt, 1968 und 1976). Bd 2. S. 83–88.

² См.: *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*. Leipzig, 1846. S. 244.

³ *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, 1856–1861 // *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (Darstellung der rein rationalen Philosophie). Место изд., год. Bd 11. S. 371.

⁴ *Ibid* // *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*. Bd 4. S. 347 f.

⁵ *Ibid* // *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Bd 4. S. 163.

⁶ *Ibid*. Bd 4. S. 115. *Ibid*. // *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre*. Bd 7. S. 29.

⁷ *Ibid* // *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*. Bd 4. S. 348.

⁸ *Ibid* // *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre*. Bd 7. S. 97.

⁹ *Ibid* // *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi*. Bd 8. S. 73.

¹⁰ *Ibid* // *Aufsätze und Rezensionen aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem Morgenblatt*. Bd 7. S. 435. *Ibid* // *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi* // Bd 8. S. 62.

¹¹ *Ibid*. Bd 8. S. 81.

¹² *Ibid* // *Kleinere Aufsätze aus dem handschriftlichen Nachlaß*. Bd 8. S. 432.

¹³ *Ibid* // *Stuttgarter Privatvorlesungen* // Bd 7. S. 432.

¹⁴ *Ibid* // *Darstellung des philosophischen Empirismus* // Bd. 10. S. 266.

¹⁵ *Ibid* // *Erlanger Vorträge (Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft, Ueber den Wert und die Bedeutung der Bibelgesellschaften)* // Bd 9. S. 226.

¹⁶ *Ibid* // *Stuttgarter Privatvorlesungen* // Bd 7. S. 433.

¹⁷ Ibid // System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (Würzburger Vorlesungen) // Bd 6. S. 172.

¹⁸ Ibid. // Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft // Bd. 7. S. 248.

¹⁹ *Friedrich Heinrich Jacobis Werke*. 6 Bände / hrsg. von F. Köppen u. Roth. Leipzig, 1812–1825 (перепечатка: Darmstadt, 1968 und 1976). Место изд., год издания тома. Bd 3. S. 348.

²⁰ Ibid. Bd 3. S. 354.

²¹ Ibid. Bd 3. S. 386.

²² Ibid. Bd 3. S. 348.

²³ Ibid. Bd 3. S. 382.

²⁴ См.: Ibid. Bd 3. S. 382–384.

²⁵ Ibid. Bd 4/1. S. XLI.

²⁶ Ibid. Bd 2. S. 119.

²⁷ Ibid. Bd 4/1. S. XXV.

²⁸ Ibid. Bd 3. S. 386.

²⁹ Ibid. Bd 3. S. 49.

³⁰ Ibid. Bd 3. S. 449.

³¹ Ibid. Bd 3. S. 401.

³² Ibid. Bd 3. S. 425.

³³ Ibid. Bd 2. S. 369.

³⁴ Ibid. Bd 3. S. 394.

³⁵ *Henke E. L. Th. Jacob Friedrich Fries*, aus seinem handschriftlichem Nachlaß dargestellt. Berlin, 1937. S. 319.

³⁶ *Plitt G. L.* Aus Schellings Leben in Briefen. Leipzig, 1869–1870. Bd 2. S. 283.

³⁷ *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke // Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi*. Место изд., год. Bd. 8. S. 32.

³⁸ Ibid. S. 34.

³⁹ Ibid. S. 31–33.

⁴⁰ Ibid. S. 42.

⁴¹ Ibid. S. 82.

⁴² Ibid. S. 51.

⁴³ Ibid. S. 96.

⁴⁴ Ibid. S. 67–70.

⁴⁵ Ibid. S. 62.

⁴⁶ Ibid. S. 74.

⁴⁷ Ibid. S. 53.

⁴⁸ Ibid. S. 114.

⁴⁹ Ibid. S. 72.

⁵⁰ Ibid. S. 73.

⁵¹ Ibid // Zur Geschichte der neueren Philosophie // Bd 10. S. 166–168.

⁵² Ibid. S. 176.

⁵³ Ibid. S. 168.

⁵⁴ Ibid. S. 182.