

\* \* \*

В. Х. ГИЛЬМАНОВ

(Калининградский университет)

**Преодоление не-меня  
(О новой теории понимания под влиянием  
одного философа из старого Кенигсберга)**

*1. Philologus crucis*

И. Г. Гаманн является одной из самых загадочных и, видимо, влиятельных фигур в духовной истории Германии. Однако его воздействие на духовные поиски XVIII века и последующие поколения с трудом согласуются с реальностью его, на первый взгляд, заурядной и не богатой событиями жизни, большая часть которой связана с Кенигсбергом, где он родился и жил, зарабатывая на жизнь не гонорарами за свои необычные сочинения, а на посту среднего чиновника в конторе таможенного склада. Но этот прусский служащий считается отцом литературно-художественного движения “Буря и натиск” и одним из главных вдохновителей немецкого романтизма. Гете находился под сильнейшим влиянием этого странного и таинственного “автора”, которого кронпринц Веймарской классики называл “самой светлой головой” своего времени. Ему не было еще 33 лет, когда один из видных представителей немецкого Просвещения Ф. К. фон Мозер, занимавший высокий пост президента г. Дармштадт, “присвоил” ему прижизненный титул “маг с Севера”, который Гаманн с явным

удовольствием принял и с которым он вошел в посмертную традицию, связанную с его творчеством. Его верным и внимательным учеником был И. Г. Гердер, перенявший основные идеи своего учителя, однако, кажется, не постигнувший до конца всей глубины и высоты головокружительных полетов его мысли.

Он является одним из важных истоков христианского экзистенциализма, в первую очередь в связи с глубоким влиянием, оказанным на Серена Кьеркегора. Над его замысловатыми сочинениями ломал голову Гегель, посвятивший Гаманну большую статью и весьма критически оценивший его “несистематизированное авторство” с прохладных высот своей трансцендентальной феноменологии. Этот рыцарь бескомпромиссного духа отважно бросался в бой с такими великанами эпохи Просвещения, как И. Кант, М. Мендельсон, Г. Э. Лессинг и даже с “королем философов” Фридрихом Великим. Вряд ли он победил, но и не был побежден.

Ему приписывают “коперниканский переворот” в философии языка, что, без сомнения, не лишено оснований, поскольку он предвосхищает в своем творчестве идеи таких ученых, как Сепир, Уорф, Витгенштейн, Леви-Стросс и другие.

Парадокс Гаманна заключается в том, что, несмотря на бесспорное и весьма чувствительное воздействие на духовно-литературный и религиозно-философский процесс, он затерялся в сутолоке прошлого и оказался практически забытым в истории как философии, так и литературы. Его сочинения всегда были и остаются библиографической редкостью, к его наследию обращаются лишь весьма специально ориентированные исследователи или теологи. Это объясняется прежде всего невероятной трудностью понимания его текстов, что составляет замечательную особенность стиля кенигсбергского “мага”, его чрезвычайно своеобразного “авторства”. Найдется немного читателей, которым хватит терпения и интеллектуального мужества, чтобы пройти по нескончаемым лабиринтам гаманновских текстов, запутанных и усложненных многочисленными аллюзиями, требующих от читателя незаурядного горизонта знаний и высокого накала стремления понять. Но тем радостнее будет свет понимания для тех, кто одолеет трудный путь, найдя прежде всего “нить Ариадны” в блужданиях по “магическим” лабиринтам Гаманна - сущность его веры.

Гаманн не принадлежит к традиции регулярной, систематической философии. Он не поддается “погребению” в склепе одной из классифицирующих рубрик прошлого, он ускользает от классификаторского рвения систематизирующих аналитиков: его легко назвать теологом (как протестантская теология<sup>1</sup>), анти-рационалистом (как авторы Просвещения<sup>2</sup>), гностиком (как Й. Надлер<sup>3</sup>), экзистенциалистом (ср. влияние на Кьеркегора), номиналистом, каббалистом, “метакритическим философом”, смесью мистицизма и эмпиризма (И. Берлин<sup>4</sup>) и т. п. Но в этом как раз и беспокоящая гениальность Гаманна - что он как бы все и ничего в отдельности.

Гаманн стремится примирить философию и теологию, поэзию и науку, *ratio* и веру, однако условием примирения для него является понимание реальности Бога. Бог для него писатель, автор трех основных книг, в которых Он обращается к Человеку-Читателю: это книга Природы, книга Истории и книга Священного Писания. Научиться читать и понимать эти книги Бога - вот в чем, по Гаманну, заключается основной смысл жизни каждого отдельного человека.

Подобное понимание Бога как писателя обусловило то, что столицей примирения различных форм общественного сознания Гаманн избирает филологию в качестве базовой науки всех наук, поскольку, если Бог - автор основных текстов жизни, - то умение слышать и понимать язык этих текстов является ключом, альфой и омегой истинного познания. Себя самого Гаманн называл *philologus crucis*.

Филология Гаманна очень близка к тому, чем завершилась современная философия: имеется в виду ее трансформация в философскую герменевтику. Гаманн предвосхитил многие поиски новой герменевтики, исходя в своей теории понимания из необходимости соблюдать строгие и нежные правила понимающей морали в отношении познаваемого объекта, чтобы не поранить святое измерение его инобытийности, инаковости, особой единственности.

Герменевтические директивы Гаманна представляются чрезвычайно актуальными для преодоления интеллектуального “нар-

циссизма” радикально рационалистической и утилитарной Картины мира Нового времени, следствием которой является драматичная неспособность человека к коммуникации с историей, природой, с Другим, с Богом. Судьбы современной цивилизации доказывают то, насколько проницательным был этот кенигсбергский “маг” в своей критике приоритетных ориентаций Нового времени, завершающегося общим кризисом человеческой цивилизации на рубеже третьего тысячелетия, который многими учеными интерпретируется как “антропологическая катастрофа”, что выражается в нарушении равновесия между природой и развитием общества, в трансформации бытия из высшего дара в средство, в технический мир инструментальной активности, в отчуждении человека от человека, в отчуждении человека от мира и истории, что в целом предельно драматизирует проблему идентичности, проблему места человека в универсуме.

Фактически уже более 200 лет назад он выступал за то, что начинают узнавать нынешние светлые головы через мучительные и медленные прозрения в необходимость воспринимать раздробленные узкорационалистическим подходом сферы духовно-материального поля жизни как комплексные системы, для понимания которых неизбежно применение принципов кооперативности и нелинейной многофакторной динамики. Гаманн стремился обручить друг с другом, казалось бы, противоположные грани бытия, противопоставляя “бракоразводному искусству” философии и науки Нового времени “венчальное искусство” единого интегративного восприятия жизни. Он диагностирует неизбежность болезни техноморфного мышления, основанного на линейной логике причинно-следственных связей и чреватого историческими тупиками. Он стремится пережить и познать единство сущего как творения и предстает в этом смысле как удивительный феномен интегративного мышления, для которого сущее означает единство чувственного и рационального, эстетики и логики, языка и разума, природы и истории.

Взгляды Гаманна отличались поразительной устойчивостью: с 30-летнего возраста до самой его смерти они остались фактически неизменными, будто его душа и сознание были озарены све-

том единственной и вечной истины. Это “озарение” случилось в самой середине жизненного пути Гаманна во время его так называемого “путешествия в ад самопознания” весной 1758 года в Лондоне: он пережил встречу с Богом, которая по глубине его личностного духовного преображения сравнима с обращением Савла в апостола Павла, или с мгновением преображения М. Лютера в Черной башне Эрфуртского монастыря, или с “воскресением” Л. Н. Толстого. Однако самое поразительное в “озарении” Гаманна то, что это было не мистическое видение (как, например, у Сведенборга), не какое-то особенное апокалиптическое Откровение, а, скорее, внутреннее преображение, основанное на проникновенном понимании - понимании Писания, текста, значения и смыслы которого открылись Гаманну как перво-значения и как перво-смыслы, необходимые для понимания истории и для самоидентификации каждого отдельного человека. При этом речь идет не только о вере и доверии Богу, как часто думают многие авторы при оценке этого “Лондонского поворота” в жизни Гаманна: скорее об интеллектуальном и моральном мужестве, которое основано на непредвзятом, свободном от предрассудков мышлении.

Гаманн очень хорошо понимал, что в конечном итоге все пути всех философий и теологий ведут к очень конкретному человеку, к каждому из нас с его единственностью и свободой, с его искушаемостью и захваченностью самим собой, с его тоской по собственной самости и защищенности. Однако он понимал также, что человек один, без Зеркала, без света истины космического Первотекста, без Перво-грамматики жизни не сможет превозмочь внутреннюю и внешнюю немоту мира и гармонизировать пространство и время, о чем свидетельствует вся история Нового времени, итогом которой может быть печально знаменитое суждение-вопрос М. Бубера: “Разве можно жить в мире, в котором возможен Освенцим?”

Предчувствуя и предполагая тупиковое развитие узкорационалистической логики Нового времени, озаменованного попыткой фаустовского духа полностью изгнать Логос, Гаманн стремился совершить радикальный прорыв к особому неотчужденно-

му переживанию и пониманию действительности, которую он воспринимал исходя из уравнения “истина есть сущее”, а не “артефакт”. И именно эта действительность в своей онтологической экзистенциальности (а не как гносеологическая категория) как конкретное чувственно-историческое бытие человека является для Гаманна единственно возможным местом встречи с Богом.

Гаманн все время думает о человеке и о его экзистенциально решающем диалоге с Богом, предвосхищая тенденции, которые уже наметились на современном научном ландшафте: наука, философия и религия начинают робкие поиски совместных решений, в том числе - задачи единого инварианта бытия, перво-текста жизни, о котором размышлял “северный маг”.

Именно поэтому в последние годы наметилось оживление интереса к его творчеству, которое все еще воспринимается большинством интерпретаторов как темный лабиринт таинственных и герметичных построений. В одной из последних книг о Гаманне, написанной видным мыслителем и писателем И. Берлином (см. ссылку 4), фактически повторяется оценка, данная Гаманну в русле традиционной философии, упрекающей “мага” в несистематичности, обостренном субъективизме и претенциозности. Однако Берлин с самого начала был “приговорен” к подобной оценке, поскольку пытается понять и интерпретировать Гаманна в “герменевтическом круге” той картины мира, которая основана на идеалах Просвещения и которая в силу своего антропоцентризма отказывается от богоцентризма, исключая понятие Бога из своего вокабуляра.

Понимание Гаманна в парадигмах такого мышления исключено: Гаманн - не для самоуверенных времен. Смыслы Гаманна начинают проявлять свою силу и глубину в те периоды, когда традиционные картины мира чувствуют себя неуверенно и их, казалось бы, самоочевидные истины открываются как проективные иллюзии самоуверенных строителей новой Вавилонской башни.

Понять Гаманна можно только при условии серьезного и всегда продолжающегося отношения к Богу, независимо от того, какую семантику с Ним связывают. Этим поэтому объясняется тот факт, что время, объявившее словами Ф. Ницше о том, что “Бог умер!”, не хотело и не могло понять Гаманна. Это время завершается острейшим кризисом духовности и обостре-

нием всех проблем, известных как глобальные. Поэтому, наверное, стоит попытаться понять этого кенигсбергского “мага”, который, без всякого сомнения, был одним из самых оригинальных мыслителей XVIII века и пророческим образом пытался сдерживать стремительный натиск воинствующего рационализма и антропоцентризма. Кто знает, может быть, светоносная сила этого “северного магического сияния” по имени И. Г. Гаманн озарит культурный ландшафт не только современного человека, но и будущее.

## *2. О новом подходе к пониманию*

“И я забыл все мои книги об этом, я стыдился того, что когда-то сравнивал их с Книгой Бога, что иногда даже какую-нибудь из них предпочитал ей. Я узнавал мои собственные преступления в истории еврейского народа, я читал свою собственную биографию и благодарил Бога за его терпение с этим его народом, потому что ничто не давало мне повода для такой же надежды, как такой пример. С этими размышлениями я читал 31 марта вечером 5 главу 5 книги Моисея и впал в глубокую задумчивость, думая об Авеле, о котором Бог сказал: “Земля отвергла уста свои принять кровь брата своего”. Я чувствовал, как бьется мое сердце, я слышал голос его, вздыхающий и жалующийся в глубине, как голос крови, как голос убитого брата, и почувствовал, как переполняется мое сердце. Оно обливалось слезами; я дольше уже не мог, я не мог скрывать от Бога, что я был тот убийца, братоубийца его кровного сына. Дух Божий продолжал, несмотря на мою большую слабость, несмотря на долгое сопротивление, которое я до этого оказывал Его свидетельству, Его прикосновению, в Его желании открывать мне все больше и больше тайну Божественной любви и благоденствия веры нашего Спасителя. Среди стонів, издаваемых перед Богом толкователем, который дорог Ему, я продолжал читать Божественное Слово и чувствовал поддержку Того, Кем Оно было написано как единственный путь понять смысл этого Писания”<sup>5</sup>. Это - выдержка из исповеди Гаманна о жизненном повороте в судьбе, который случился в Лондоне 31 марта 1758 года. Через чтение истории народа Израиля в библейском изложении он узнает свой собственный

грех и вину по отношению к Богу. В прочтении библейской истории ему встречается Слово Бога как ведущее к преодолению самого себя обращение, которое ведет к перелому, определившему всю его дальнейшую жизнь. Герменевтически важным является положение о том, что понимание этой истории осуществляется Гаманном на пути самоидентификации. “Я читал свою собственную биографию”, - пишет он. При таком подходе происходит обратное модели “Я - Оно”, “Я - Не-Я” = той модели, которая основана на картезианской дихотомии “Субъекта - Объекта”. При таком подходе не Слово Писания экстраполируется в сегодня, а наоборот, читатель видит себя перемещенным в библейскую историю. Субъектом толкования является не человек, а Автор Писания.

И в этом пункте подход Гаманна совпадает с подходом Умберто Эко, одного из самых глубоких семиотиков XX века, в его известном принципе диалектики формы и открытости, суть которого заключается в том, что не человек Нового времени постоянно заново деятельно творит смысл текста в силу своей активистской позиции по отношению к “Оно”, а Дух Святой, который вступает в действие через самоидентификацию читателя-интерпретатора и через раскрытие им самого себя<sup>6</sup>. Эволюция при таком понимании предстает просто как способность ощущать значения, которые уже присутствуют как обусловленные архетипными основаниями бытия в соответствии с прото-грамматикой всех жизненных явлений, а не продуцируются субъектом.

Гаманн создает совершенно удивительную в своей актуальности модель понимания, основанную на трех принципах, которые он формулирует следующим образом - “немое внимание”, “смирение” и “глубокое благоговение”. Поскольку для Гаманна Бог - это суть автор текста, поскольку Его сказывание в Библейском Откровении становится текстом, то этому тексту выпадает судьба всех текстов, а именно: то значение, которое мы приписываем тексту, не всегда совпадает с тем, что хотел сказать автор. Это как раз то, что П. Рикер описывает как “автономное бытие текста”<sup>7</sup>, по отношению к интенции автора: автор бессилен повлиять на дальнейшее восприятие и историю воздействия своих высказываний. Поскольку Бог выговорился через пророков и Сына, поскольку Его речения и свидетельства стали текстом, то книги Бога оказываются во власти определенной “эстетики усвоения”.



Классификаторское рвение интерпретаторов нередко приводит к тому, что при выявлении значений содержания текста они рационализируются до определенной значимости посредством уже известного, то есть посредством пред-знания, пред-расположенностей интерпретатора. Это - одна из наиболее распространенных моделей классического восприятия текстов, когда они сводятся к уже имеющимся уровням отношений в фоновых знаниях читателя.

В этом плане любой текст так же, как текст Библии, как писательство Бога, означает беззащитность по отношению ко всем возможным формам его интерпретационного завладения, поскольку понимание как конституирование значений текста сильно зависит от рамок собственного горизонта интерпретатора, который, как полагает Гаманн, отказывается от понятийного “смирения” и “немого внимания” по отношению к тексту и который не хочет отказаться от своего быстрого уже-знания и не хочет тексту позволить “поучать” себя. У Гаманна “смирение” по отношению к познаваемому объекту выступает как основополагающая предпосылка познания.

Эта гаманновская герменевтическая директива, ориентированная на текст Откровения, оказывается релевантной для толкования не только Библейских, но и всех остальных текстов. Неудивительно поэтому, что известный французский историк А. Морро требует устойчивого и глубокого смирения в обращении с историей, даже своеобразного подчинения объекту<sup>8</sup>. Другие авторы постулируют особого рода специальную научную мораль, выступающую в качестве требования особой этической корректности по отношению к объекту, которое предписывает познание, свободное от предварительных духовно-исторических, литературно-эстетических, политических и других предустановлений.

Рикер указывает на необходимость поворота традиционных герменевтических способов восприятия. “Понимание, - пишет Рикер, - это прежде всего самопонимание перед текстом”<sup>9</sup>. Это означает не навязывание тексту собственной ограниченной способности интерпретации, а подставление себя тексту, своеобразное “разрушение” перед текстом с тем, чтобы получить от него более широкое и более точное знание о себе как о “проекте Бытия”, выступающего действительной формой соответствия” проекту мира”.

Таким образом, не субъект конституирует понимание, а наоборот, сама личность, лучшая сторона субъекта, конституируется делом текста.

Положенный в основу современного научного мышления принцип "Я - Не-Я", по сути, лишает ученого адекватного восприятия. Результатом его высокомерного и презрительного отношения является неспособность к коммуникации с историей: восприятие истории осуществляется как "встреча с другим", а не с самой собой, когда вся драматичная коллизия исторической эволюции воспринимается "Я" анонимно. При таком положении дел в истории не угадывается, не узнается сам человек, пытающийся ее интерпретировать. Вследствие этого он оказывается не способным пережить исторические смыслы, все более отчуждаясь от истории.

Как у Морро, так и у Рикера предстает требование своеобразной интеллектуальной капитуляции перед предметом, которое Рикер формулирует следующим образом с явным намеком на Евангелие от Марка: "Я, читатель, найду меня только тогда, когда потеряю себя"<sup>10</sup>. У Марка: "Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее. А кто потеряет душу свою ради меня и Евангелия, тот сбережет ее"<sup>11</sup>. Поэтому то, что у Гаманна выступает в качестве герменевтического принципа теологического толкования текста Святого Писания - "смирение", - является директивой и нормой герменевтической открытости субъекта в рамках теории интерпретации в целом.

Познание - суть понимание - осуществляется как встреча, как встреча познающего субъекта с теми смыслами, спрессованными на семантической оси истории, которые он может раскодировать, понять при наличии стыкующихся семантических структур на этой оси и в сознании познающего интерпретатора. Подготовленная работами Гадамера<sup>12</sup>, современная философская и литературоведческая герменевтика признает прежде всего этот принцип, именно - принцип познания-понимания как встречи, который, видимо, можно дополнить принципом, имеющим свои корни в метампсихозе, а также в анамнесисе Платона - познание-понимание как воспоминание.

Отмеченные герменевтические принципы конвергируют и с подходами современной естественной науки (в первую очередь ядерной физики) о том, что понимающая модель "Я - Не-Я",

“Субъект - Объект” уже не адекватна и должна быть замещена другой моделью познания и понимания: достаточно вспомнить принцип неопределенности В. Гейзенберга. Идет процесс сближения различных научных дисциплин в плане создания одной семантики познания - создание такой модели познания, которая будет учитывать факт включенности, “впутанности” наблюдателя, исследователя, интерпретатора в наблюдаемое, исследуемое, интерпретируемое им положение вещей. Однако при всей, казалось бы, очевидности необходимости создания новой модели следует указать на довольно драматичную ситуацию, отраженную в дебатах между Гадамером и Деррида по поводу так называемой “доброй воли” к пониманию, которую Гадамер считает предпосылкой к адекватному взаимоотношению между субъектом и объектом, условием для “взаимопонимания” между ними<sup>13</sup>. Деррида ставит под сомнение аксиоматику “доброй воли”, вскрывая за доброй волей к пониманию в первую очередь ницшеанскую “волю к власти”. Гадамер представляет герменевтическую традицию Дильтея и Шлейермахера, а Деррида - Ницше. Согласно последней традиции, “добрая воля” к пониманию исходит от субъекта, который на онтологическом, а не на моральном уровне обусловлен тем, что он суть “воля к власти”. Действующая в субъекте интерпретации “воля к власти” проявляется также в стремлении подчинить собственным категориям “другое”, “чужое”, подчинить “чужое” собственному понятийно-смысловому полю, что неизбежно стирает и затемняет исходный смысл любого текста. По Деррида, герменевтическим следствием этой “искривленности в себя” через “волю к власти” является антропоцентрическая абсолютизация себя, своих понятий и представлений о действительности в гибридно-искривленной форме.

Каждая интерпретация, каждое понимание является в конечном итоге функцией “воли к власти”.

Представляется, однако, что есть принцип, который мог бы снять это напряженное противоречие при всей драматичности ситуации в конфликте подходов Деррида и Гадамера. Это - антропный принцип мироздания, который гласит, что Вселенная на всех уровнях согласована с человеком. Во вселенском теле человека закодирован метакод = световой код мироздания, который нашептал человечеству

Упанишады, Бхагават-гиту, Библию, теорию относительности, всю мировую поэзию. Этот метакод в значительной мере соотносим с таинственным феноменом пред-знания, с феноменом преформистского понимания, затемненного, замороженного, забываемого сознанием Нового времени. Этот таинственный феномен предстает как явление со-ведения = совести, которое больше, чем сознание, и относится к метафизике творения, в то время как сознание самого себя есть эмпирическое переживание собственной отделенности. Изгнание из рая есть отделение от общего блага созидания жизни, а совесть определяется в первую очередь как естественная устремленность воли к общему благу. Данное положение является одним из ключевых в христианской этике Фомы Аквинского.

Человек стал богоравен, получив индивидуальную свободу воли с этим светоносным осколком памяти об устремленности общей воли, представленном в коде индивидуальной совести. С этим метакодом соотносима и душа как своеобразный сгусток потустороннего, нездешнего света, предполагающего пребывание в ином временном измерении, своеобразном тридевятом царстве-государстве, в пан-хроническом пространстве, на своего рода "том свете", где действует логика высокой духовной метафизики. Эта надвременная ипостась соотносима с миром платоновских чистых идей, эйдосов.

И в этом случае данный метакод, данная субстанция суть совесть, со-ведение, что предполагает согласованность моих внутренних понимающих структур со структурами мира, который, на первый взгляд, противопоставлен мне, но лишь на первый взгляд, ибо истина может быть достигнута, ее познание оказывается возможным: истина предстает как модальность, то есть как отношение, когда логика отношения субъекта, логика моего "Я" оказывается равной логике объекта. При этом объект переживается мною через мою собственную самоидентификацию, или, точнее говоря, логика объекта оказывает на меня воздействие, которое приводит меня как познающего субъекта к самоидентификации. Личное и неличное, свое и чужое, "Я" и "Не-Я" - эти бинарные оппозиции снимаются, растворяются, теряют свою отчуждающую силу. В современной литературе уже отмечены ссылки на этот имманентный человеку мета-код, выступающий под различными

именами, как, например, “историческая память” - своеобразная таинственная способность, потенциально присущая каждому человеку переживать историю как собственную биографию, и эта способность реализуется в двуедином акте - сознание истории в себе и одновременно себя в истории. Историческая память есть необходимое условие духовного самоопределения, без которого невозможна или, по меньшей мере, ущербна жизнь в культуре. Если лишить человека этой исторической памяти, этого кармического осознания, этого кармического приобщения, этой изначально вложенной в него мета-способности понимать, то в таком случае человек оказывается приговоренным к отторжению от культуры (в смысле качественного бытия), от своей духовной определенности и в конечном итоге - от всякой возможности идентифицироваться, что неизбежно ведет к гибели в человеке личности и превращению его в слепое, больное, роботизированное, программируемое, легко манипулируемое существо.

Таким образом, вполне правомерно ставить вопрос о новой модели понимания, которая в значительной мере предвосхищена в мучительных поисках Гаманна, филолога и философа из старого Кенигсберга, не принятого духом времени Просвещения, отторгнутого от активного духовно-творческого созидательного процесса этого времени, но предвосхитившего эту, по всей видимости, единственно возможную модель понимания, основанную на ценностном отношении “Я - Я” и предполагающую преодоление “Не-Меня”, преодоление “Оно”, анонимности, объектности мира, истории и другого человека.

---

<sup>1</sup> См.: *Seils M.* Theologische Aspekte zur gegenwartigen Hamanndeutung: Theol. Dissertation. Rostock, 1953.

<sup>2</sup> См. оценку Гегеля по этому поводу: *Hegel G. W. F.* Hamanns Schriften. Hrsg. v. F. Roth. Berlin, 1821-1825. (Jahrb. f. wiss. Kritik 1828. Nr. 77 - 80. Sp. 620 - 640).

<sup>3</sup> См.: *Nadler J.* Johann Georg Hamann. Der Zeuge des Corpus mysticum. Salzburg, 1949.

<sup>4</sup> См.: *Berlin I.* Der Magus in Norden. J.G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus. Berlin, 1995.

<sup>5</sup> *Hamann J.G.* Samtliche Werke. Bd. 1 - 6 . Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. Wien, 1949 - 1957. Bd. 2. S. 40.

<sup>6</sup> *Eco U.* Streit der Interpretationen. Muenchen, Wien, 1987. V. a. 15 - 29.

<sup>7</sup> *Ricoeur P.* Philosophische und theologische Hermeneutik // E. Juengel. Metapher. Zur Hermeneutik religioeser Sprache. 1974. S.28.

<sup>8</sup> Marrou H.-I. Ueber die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt? 1973. S. 119.

<sup>9</sup> Ricoeur P.S. 33.

<sup>10</sup> Ricoeur P. S. 119.

<sup>11</sup> Евангелие от Марка. 8, 35.

<sup>12</sup> См.: Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М., 1988.

<sup>13</sup> См.: Forgette Ph. (Hg.). Text und Interpretation. Bonn, 1984.

В. ЕРМОЛАЕВ

### Использует ли Кант “обусловливающий аргумент”?

*К интерпретации кантовской критики онтологического доказательства (B621-623)*

Распространенным возражением против онтологического доказательства является утверждение, что аналитическое высказывание “Бог есть необходимое существо”, или “Бог необходимо существует”, равносильно условному высказыванию “Если Бог существует, то он существует необходимо”. Дж. Беннетт называет этот аргумент “обусловливающим” и выражает его в такой форме: “Для любого предиката F, из необходимости, что Бог есть F, следует лишь, что если есть Бог, то он есть F”<sup>1</sup>.

В применении к “метафизическому богу”, который определяется как всереальнойнейшая сущность, или *ens realissimum*, обусловливающий аргумент формулируется таким образом: “Понятие *ens realissimum* включает понятие необходимого существования, но все, что следует из этого концептуального факта, состоит в том, что если *ens realissimum* существует, то оно существует необходимо”<sup>2</sup>.

По мнению Дж. Беннетта, Кант использует этот аргумент в КЧР\* наряду со своим главным возражением: “существование - не предикат”. Той же точки зрения придерживаются Н. Малькольм, Дж. Хик, У. Уолш и многие другие<sup>3</sup>. Для подтверждения

---

\* Используемые сокращения кантовских работ в данной статье:

КЧР - И. Кант. Критика чистого разума (Сочинения. Т. 3).

ЕВО - И. Кант. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога (Сочинения. Т. 1).

GS - Kant's Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1902-1955, 1966 ff.