

В. Х. Гильманов

КЕНИГСБЕРГСКИЕ ВЛИЯНИЯ  
НА ВЕЙМАРСКУЮ  
КЛАССИКУ  
(ГАМАН И КАНТ  
В ТВОРЧЕСКОЙ СУДЬБЕ  
ГЕТЕ И ШИЛЛЕРА)

*Статья посвящена амбивалентной судьбе идей И. Г. Гамана и И. Канта в творчестве И. В. Гете и Ф. Шиллера: с одной стороны, влияние этих идей на веймарских классиков необычайно продуктивно (в некотором смысле даже основополагающее); с другой стороны, войдя во взаимодействие с «герменевтическими горизонтами» Гете и Шиллера, эти идеи стали жертвой драмы непонимания и даже определенной инструментализации.*

*Der Beitrag ist der ambivalenten Wirkungsgeschichte der Ideen J. G. Hamanns und I. Kants in Werke Goethes und Schillers gewidmet: Einerseits ist diese Wirkung auf die Weimarer Klassiker äußerst produktiv, in gewissem Sinn sogar grundlegend; andererseits sind die Königsberger Ideen zum Opfer des verborgenen Missverständnisses und einer Instrumentalisierung innerhalb der „hermeneutischen Kreise“ von Goethe und Schiller gefallen.*

**Ключевые слова:** «кенигсбергский логос», «онтологический разлом», субъектоцентрическая онтология.

## 1. Кенигсбергский текст

В семиотике искусства понятие «текст» — если даже несколько упрощенно — вполне сводимо к диалектике «опредмечивания» / «распредмечивания» в феноменологии Гегеля: текст есть «опредмеченность» идеальной картины мира, объективация идеальной субъективности, образ понятой или непонятой истины, которая в своем отражении оказывается во «власти» решающей для этого отражения силы, «медиума», а именно во «власти» эстетической и эпистемологической способности авторского «гения». Эта способность является главным «устроителем» смысловой и стилиевой архитектуры текста. Важно учитывать, однако, что в этой способности участвуют другие «устроители»: текст представляет собой «опредмеченный» диалог (А. Ф. Лосев), «разговор» между автором и традицией (Х.-Г. Гадамер), осуществляющийся посредством взаимодействия «терменевтических горизонтов» текста и «пред-текстов», творческого настоящего и «памяти культуры» прошлого. То есть текст, как

правило, проникнут прямой или косвенной интертекстуальностью, диалогичностью в отношении тех «пред-текстов», которые прямо или косвенно оказали влияние на его автора.

В этом смысле в творчестве двух великих немецких классиков — как в полифонии поэзии Гете, так и в «сотериологической» симфонии произведений Шиллера — ясно слышна «мелодия», ясно узнается «голос» одного, в чем-то по-особенному уникального, феномена мировой истории, по-своему единственного в своей пророческой знаковости — *Кенигсберг*. Этот *Кенигсберг*, субстанциально стигнувший в трагических перипетиях истории, по истине уникален в своей знаковой эмблематике, отражающей перманентный катастрофизм человеческой истории, в которой все яснее просматриваются признаки какой-то трагической — как герменевтической, так и праксиологической — неспособности человека разрешить основополагающие экзистенциальные вопросы. Это так, поскольку в европейской истории Нового времени вряд ли найдутся места со столь напряженным и драматичным духовно-историческим хронотопом, «локусь» со столь сгущенной трагичностью антропологической проблематики, где так отчетливо просматривается провал всех европоцентрических «проектов истории», будь то проект «*civitas Dei*» средневекового христианства, или проект «преображенной чувственности» пиетизма, или кантовский проект «вечного мира». Реально мыслящее сознание обречено на «проклятие» понимания того, что настойчиво вытесняется из «герменевтического круга» постсовременной цивилизации, охваченной «нарциссической» страстью по отношению к собственным «симулятивным гиперреальностям» (Ж. Деррида): человечество достигло решающего перекрестка своего пути, того «эсхатологического горизонта» пост-истории, на фоне которого все, что «случилось» в истории, будь это в политической или истории искусства, приобретает особую указательность, обостренную пророческую «дейкитичность», будь то Освенцим и Хиросима или «Черный квадрат» Малевича, или трагедия гетевского Вертера и Фауста с их неспособностью соединить оконченное с бесконечным (Э. Трунц), или «высвобождение» из «здесь-бытия» Марии Стюарт в драме Шиллера, или гибель рода в «Невесте из Мессины»...

На этом фоне заявленная в работе тема может быть несколько переформулирована — «Трагедия «кенигсбергского логоса» в творчестве Гете и Шиллера». В обобщенном смысле речь идет о двух «типах» логоса, формирующих своеобразный «кенигсбергский субтекст» в их произведениях:

- 1) онтологический христоцентрический логос христианства, который представлен в «несистематическом» творчестве Н. Г. Гамана;
- 2) эпистемологический субъектоцентрический логос Просвещения, «чистый разум» И. Канта.

При этом представляется, что в определенном смысле «кенигсбергский субтекст» у Гете и Шиллера достигает высоты эсхатологического метатекста в поле напряжения двух полярных систем мысли с «кенигсбергским клеймом»: с одной стороны, Гаман, которым «клеймен» Гете; с другой — Кант, оказавший парадигматическое влияние на Шиллера.

Что касается Гете и Канта, то вряд ли следует согласиться с мнением Гадамера, высказанным в 1942 году в его докладе «Гете и философия»: «Мы расстаемся с желанием, которое было столь важным для наших отцов, а именно — с их стремлением свести Гете и Канта к согласованности друг с другом...» [11, S. 28]. Представляется, что само явление Канта, его творчество было весьма значимым для Гете, что подтверждается также рядом исследований на

эту тему [18; 21; 24]. Важно отметить, однако, что в отношении Гете речь идет совсем не о его «согласованности», а скорее о его диалоге с Кантом, который легко угадывается и в его лирике:

В дороге жизни, на краю падения  
 Два рычага в беде нам помогали:  
 Спасемся по земному мы условью,  
 Во-первых, *долгом*, но верней — *любовью* [1, с. 247]

Освещение деталей этого диалога выходит за рамки данной работы. Несмотря на это, по нашему мнению, представляется возможным предварительное утверждение о том, что именно «герменевтический круг» кантовского учения — по меньшей мере, в его нескольких методологически важных аспектах — является достопримечательным «местом встречи» двух, на первый взгляд, абсолютно противоположных гениев немецкой поэзии. К своему «месту встречи» в июле 1794 года в Йене Гете и Шиллер «пришли» с двух различных «кантовских сторон», которые можно обнаружить в кантовской «Критике способности суждения»: Гете, всю жизнь занимавшийся изучением тайн природы, «пришел» со стороны кантовской «физикотеологии», то есть по той дороге, которая ведет от природы к «высшей причине», с той стороны кантовского учения, где он хотя бы косвенно получил подтверждение своих взглядов о телеологическом принципе природных процессов и тем самым хотя бы немного утолил свою жажду по «целостности»; Шиллер «пришел» со стороны кантовской «этикотеологии», то есть по дороге «способности идей», на которой он мечтал обрести истинную «свободу». Необходимо иметь в виду, что оба кантовских понятия значительно «преломлены» в индивидуальных картинах мира Гете и Шиллера, основываясь на их собственном понимании.

Судьба «кенигсбергского субтекста» в творчестве двух немецких классиков амбивалентна: с одной стороны, его влияние необычайно продуктивно (в некотором смысле даже основополагающе, особенно в отношении влияния Канта на Шиллера); с другой стороны, войдя во взаимодействие с «герменевтическими горизонтами» Гете и Шиллера, этот «субтекст» стал жертвой скрытой драмы непонимания и даже определенной инструментализации в модусе, который можно определить как «классическая секуляризация» «кенигсбергского логоса». Гете и Шиллер с их скрытыми тенденциями к пансофизму и пантеизму оказались не способны (или не захотели) выйти за пределы своих классически ориентированных «герменевтических кругов» и не смогли адекватно понять особую специфику двух его основных представителей: это касается Гете в его отношении к «магу с Севера»<sup>1</sup>, как называли Гамана его современники, и Шиллера в его отношении к «маленькому магу», как называли невысокого ростом Канта любившие его кенигсбержцы. Несмотря на принципиальное различие, оба «мага» из Кенигсберга имеют нечто общее, что по праву можно назвать вершиной героического порыва всего Просвещения, а именно порыва к новому, «честному» «проекту мира». Это нечто можно определить следующим образом: Канта и Гамана объединяет особое понимание

<sup>1</sup> Прижизненный титул «маг с Севера» Гаману присвоил видный представитель немецкого Просвещения Фридрих Карл фон Мозер, занимавший пост президента г. Дармштадта. Гаман принял этот титул, иронично именуя себя, однако, чаще как «*magus ex telonio*» = «маг с таможни», поскольку, живя в Кенигсберге, он с трудом зарабатывал на жизнь на посту среднего чиновника в конторе таможенного склада.

того, что Кант в предисловии к «Критике чистого разума» назвал «коперниканским поворотом» во всей мировой истории, несмотря на то, что это понимание у них совершенно различно и что каждый из них предлагает принципиально разные рецепты для радикального просвещения. У Канта это понимание основывается на субъектоцентрической основательности автономного принципа реальности в осознании почти непреодолимого разрыва между субъектом и объективной онтологией, однако в просветительской надежде на этого субъекта, который, согласно Канту, обладает «способностью возвышенных желаний», то есть волей к новой, автономной, но при этом моральной онтологии. У Гамаана это понимание основывается на исторической герменевтике с ее христоцентрическим принципом реальности. Гамаан, вся система которого есть попытка концептуализации его опыта «встречи с Богом» [4, с. 124—131], убежден в неспособности автономной способности разума и исходит из необходимости диалектики «апофеоза» и «антропоморфоза» в онтологическом взаимоотношении между Богом и человеком, заложенной в языковой компетенции человека [3, с. 14—26.]. Однако, несмотря на различие их герменевтик, Канта и Гамаана объединяет подчеркнутое осознание «онтологического разрыва»: у Канта — между субъектом и объектом, ставшим «вещью в себе»; у Гамаана — между Богом и человеком по вине человека, ибо Бог не хочет этого «разрыва», поскольку «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 16) и поэтому все время близко. «Каждый феномен природной и гражданской жизни, каждое явление видимого мира есть не что иное, как стена, за которой Он стоит, окно, в которое Он заглядывает, решетка, сквозь которую Он смотрит» (в письме Гамаана к И. Г. Линднеру от 22 июня 1759 г.) [14, Bd. I, S. 352].

Ни Гете, ни Шиллер не могли допустить и признать абсолютности этого «разрыва». Так, например, юный Шиллер надеется на связующую миссию любви, возведенную им в его опубликованных в 1786 году в журнале «Талия», «Философских письмах» в ранг «идеального органа идентичности» между субъектом и объектом. Его гимн любви как «прекраснейшему феномену в одушевленном творении» в разделе «Жертвенность» достигает накала политического памфлета: «Любовь нацелена на единство; эгоизм — это одиночество. Любовь есть равноправная соуправительница гражданского сообщества цветущего государства свободы, эгоизм же — деспот в опустошенном творении» [21, Bd. V, S. 351]. Позднее, под влиянием «Критики способности суждения» Канта, «средством» субъектно-объектной связи Шиллер выбирает «красоту», преодолевающую пропасть «онтологического разрыва». Гете ищет единства в сложной комбинации неоплатонических идей и пантеизма Спинозы.

То, что ни Гете, ни Шиллер не разделяли «кенигсбергского осознания» «онтологического разрыва», объясняется, прежде всего, их «классическим мышлением» с его скрытым космизмом и представлением о гармонии объективной онтологии, не подвластной разрушению ни по причине «эдиповой винь», ни в результате грехопадения. Эта «классическая доминанта» в творчестве Гете проявляется более всего в его героическом поиске «целостности», а в творчестве Шиллера — в его мучительной борьбе за истинную «свободу». Именно эти два понятия — целостность и свобода — знаменательнее всего характеризуют агентивное участие кенигсбергских «магов» в творчестве Гете и Шиллера.

## 2. Целостность

Совсем непросто однозначно представить то, как складывалась и развивалась герменевтическая позиция Гете в отношении Гамана, что было отмечено также такими известными германистами, как Артур Хенкель [16, S. 453—469] и Ханс Дитрих Ирмшер [17, S. 13—29]. Хенкель честно охарактеризовал свои размышления на эту тему как «поиск следов», как попытку «возможного расследования все еще не воспринятых ответов Гете на *вызовы* со стороны Гамана» [16, S. 454]. Важным представляется замечание Хенкеля о «вызове» Гамана, однако оно справедливо не только по отношению к Гете, но и в отношении всего принципа реальности Нового времени.

Личность и «духовная геометрия» Гамана всегда были в круте внимания и интереса Гете, о чем имеются многочисленные свидетельства. Среди них:

— записанные современниками суждения Гете о Гамане, например, в разговоре с канцлером Фридрихом фон Мюллером о том, что Гаман был «самой светлой головой своего времени» [19, S. 109];

— письма Гете, например, его письмо к Ф. Г. Якоби от 21 июля 1788 в связи с кончиной Гамана: «Утрата Гамана тяжела; я никогда не рассчитывал его увидеть, но всегда ощущал близость его духовного присутствия» [12, Vd. IV, 3, S. 15]. Или его письмо из Неаполя от 5 марта 1787, в котором он демонстрирует свое видение Гамана как пророческого автора, чьи воззрения будут поняты до конца лишь в будущем. В этом письме, включенном в «Итальянское путешествие» (1816), Гете сообщает об итальянском правоведе Филанджиери (он упомянут также в 6-й главе 1-й книги романа «Годы странствий Вильгельма Мейстера»), который ознакомил его с вышедшим в 1725 году сочинением «La scienza poeva» Джованни Батиста Вико, и добавляет: «При беглом знакомстве с книгой, которую они вручили мне как святыню, я отметил, что в ней содержатся сивилловы прорицания добра и справедливости, которые когда-нибудь свершатся или должны были свершиться, основанные на преданиях и житейском опыте. Хорошо, если у народа есть такой прародитель и наставник; для немцев подобным законоучителем со временем станет Гаман» [2, т. 9, с. 94].

Самая известная и обширная характеристика Гамана в 12-й книге автобиографии Гете «Поэзия и правда», в которой Гете признается в том, что он был под большим впечатлением от произведений Гамана, «хорошо знакомого с «явным миром» и литературой, но знавшего еще что-то сокрытое, непостижимое, о чем он возвещал на свой, совсем особый лад» [2, т. 3, с. 432]. Речь идет о первых сочинениях Гамана «Достопримечательные мысли Сократа», «Облака» и «Крестовые походы филолога», которые, по оценке Гете, заслуживают названия «сивиллиных листов» [2, т. 3, с. 432] и с которыми он познакомился еще в Страсбургские годы через посредничество И. Г. Гердера, самого известного из учеников Гамана.

Находясь под чувствительным впечатлением от гамановского сочинения о Сократе, Гете собирался создать собственную драму об афинском философе, о чем он возвещает в своем письме к Гердеру, написанному в конце 1771/начале 1772 года в легко узнаваемой риторике надвигающейся «Бури и натиска»: «Мне нужно еще время, чтобы развить это *в чувствах*» [12, Vd. IV, 2, S. 11]. Представляется, что Гете это не удалось и не только в отношении его плана драмы о Сократе, но и в отношении всего «герменевтического проекта»

Гамана. В отличие от Канта Гаман развивает не философию разума, а совершенно своеобразную «теологию чувства», которая, однако, не имеет ничего общего с прославлением иррациональных, анонимных чувственно-страстных состояний, которые в христианской традиции узнаются как силы треховности. «Чувственно-страстное отношение» в понимании Гамана — это высшая степень экзистенциально-личного, интимного отношения человека к Богу, природе, истории, Священному Писанию, другому человеку. В основе этого «чувственного отношения» — тайна Любви, которой человек как «образ и подобие» владеет как совместным с Богом даром. Чудо в том, что при всей огромной субстанциальной разности между Богом и человеком они могут свободно любить. И именно в Любви Бог, согласно Гаману, нисходит к человеку в слове природы, истории и Писания. Бог обращается к человеку в тексте Библии, но также и в каждом явлении действительного мира, в исторических событиях, в текстах литературы и философии, в самих природных явлениях. И поэтому, считает Гаман, «мы все способны стать пророками. Все явления природы суть сны, лики, загадки, имеющие свое значение, свой тайный смысл. Книги природы и истории суть ничто иное, как шифры, сокрытые знаки, для которых необходим ключ, излагаемый Священным Писанием и являющийся целью его вдохновенного воздействия» [15, В. I, S 308]. Таким ключом, таким эпицентром в герменевтике Гамана является Христос как предельное Откровение Бога в живом Логосе, в Слове: «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин 1, 14).

Эту христоцентрическую герменевтику Гамана Гете не смог (или не захотел) «развить *в чувствах*» и поэтому постигнуть гамановское представление об экзистенциальной, эпистемологической и эстетической «целостности», или «единстве». Но, несмотря на это, нет сомнения в том, что Гете находился под сильным впечатлением от Гамана, прежде всего, от его стиля, в котором он предчувствовал то, о чем так страстно мечтал — литературно-художественное осуществление идеи «цельности». В своей характеристике Гамана в «Поэзии и правде» Гете пишет: «Принцип, к которому восходят все высказывания Гамана, сводится к следующему: «Что бы человек не задумал совершить — в действиях, в словах или как-нибудь еще, — должно проистекать из объединения всех сил; разрозненное — порочно». Великолепная максима, но руководствоваться ею нелегко. К жизни и к искусству она, конечно, применима, но при обращении к слову, не относящемуся к поэзии, вряд ли пригодна, ибо слово должно освободиться, обособиться, чтобы что-нибудь говорить и значить. Человек, желающий утвердить то или иное положение, в этот миг волей-неволей односторонен; нельзя что-либо утверждать, не расчленив. Но раз и навсегда восстав против такого расчленения, Гаман решил, что если его чувства и мысли слиты воедино, то так надлежит ему и говорить; это же требование он предъявлял и к другим, и в конце концов вступил в противоречие с собственным стилем» [2, т. 3, с. 433—434]. В своем суждении Гете уделяет внимание прежде всего стилю сочинений Гамана, в котором он в его «криптологической таинственности» и герметичности усматривает стремление Гамана передать в обособленном слове всю цельность и полноту пророческого сознания, полагая, однако, что Гаман обречен на неразрешимое противоречие. Уже в этих рассуждениях проглядывает инспирированная Гаманом проблема, которая уже со страсбургских времен неотступно преследует Гете: каким образом может быть выражена и передана другим полнота и цельность божественного, которая доступна пророческому духу поэта? Именно в ранних

сочинениях Гамана эта проблема — проблема пророческого гения, которому открылась истина и который ищет способа ее языкового выражения — образует смысловой центр их аргументации. И именно Гаман прежде всего через посредничество Гердера, перенявшего многие идеи своего кенигсбергского учителя, был тем мощным импульсом, который вдохновил не только молодого Гете, но все движение «Бури и натиска». Эта проблема образует идейно-тематическое ядро романа «Страдания юного Вертера», драматических произведений Гете «Гец фон Берлихинген» и «Эгмонт», других его творений, в основе которых неразрешимое противоречие между предчувствием необходимой бытийной целостности и гетерономным устройством действительного мира.

Вопрос о том, как в конкретной объективации поэтического текста может быть сохранена цельность поэтического вдохновения, побудил Гете обратиться к образу Магомета. Позже, вспоминая в 14-й книге «Поэзии и правды» о своем замысле драмы о Магомете, Гете рассуждает о неизбежности «падения», девальвации пророческой истины в акте ее текстовой репрезентации, провозглашения, «сообщения». Написанный примерно в 1772 году фрагмент драмы посвящен именно этой идее о трагической неизбежности «падения», деформации цельности истины в «сообщении» и посредством «сообщения»: «Земное растет и расширяется, божественное отступает и замутняется» [13, Bd. 10, S. 40].

Уже в этих коротких рассуждениях Гете четко просматриваются герменевтические тенденции, фатальные для герменевтической системы Гамана, прежде всего, в отношении тайны слова, поскольку, согласно Гаману, нет и не может быть «земного» и «божественного» отдельно друг от друга; они «бытийствуют» только друг в друге и благодаря друг другу, даже если на самом дне грехопадения в том состоянии, которое М. Хайдеггер называет, например, «небытийствующее бытие Бога». Это от того, что главное дело Бога — это Его постоянное нисхождение к человеку, прежде всего, нисхождение в языке, в слове, тайна которого, согласно Гаману, заключена в «коинциденции» божественного и человеческого = «совпадении противоположностей» = «*coincidentia oppositorum*» [5, с. 54—64], предельным Откровением чего является «событие Христа». Язык есть средство непрерывной коммуникации между Богом и человеком как «*communicatio idiomatum*», и в каждом предложении «случается» или приближение, или удаление человека от Бога. Согласно Гаману, языка в собственном смысле нет и не может быть, язык «происходит», «случается», и в каждом произнесенном слове происходит или распятие Христа, или Его воскресение. Гамановские прозрения в парадоксальную природу языка предвосхитили многие идеи последующих ученых, например идеи философии языка В. фон Гумбольдта или герменевтической системы Гадамера. В русской духовной традиции взгляды Гамана близки к православному учению об «имяславии».

Однако, несмотря на герменевтический «разлад» с Гаманом, объясняемый хотя бы отчасти тем, что Гете, по собственному признанию, поставил «крест на том, что принято именовать пониманием» его сочинений, он вновь и вновь возвращался к «магу с Севера», которому он был «так много должен» (в письме к Николовиусу от 7 января 1815) [12, IV, 25, S. 133] и под влиянием которого он время от времени пытался «гаманизировать», стремясь раскрыть загадку его пророческого стиля. Иначе чем можно еще объяснить тот факт, что Гете, например, берется за разработку специального вопроса библейской

теологии, которым также занимался и Гаман, а именно вопроса о чуде Пятидесятницы. Этому вопросу он посвятил небольшое сочинение под названием «Что значит говорить на иных языках?» (1773). В то время как «чувствительные души», размышляет Гете, слышали учеников Христа, говорящих их наречием, слух других людей с «холодными сердцами» оставался затворенным. На этом месте Гете цитирует Библию, будто подражая Гаману, сочинения которого пронизаны мириадами библейских цитат и реминисценций: «Они стояли, насмехаясь, и говорили: они напились сладкого вина» [12, I, 37, S. 187]. Гете высказывает предположение о том, что существует особый язык Откровения, «язык духа». «Полнота самого святого, самого глубокого ощущения подвигла человека на какое-то мгновение до высоты сверхъестественного существа; он заговорил на языке духа, и из глубин божества огненный язык явил жизнь и свет» [12, I, 37, S. 188]. За «вдуванием» полноты духа, ставшего «первым и необходимым дыханием удостоенного им сердца», следует утрата первоначальной полноты в его рассеивании: «Подобно тому, как каждый родник, все дальше удаляясь от своего чистого истока и перемешиваясь с частицами почвы, предстает взору человека все более мутным, пусть даже сохраняя при этом свою внутреннюю чистоту, и, в конце концов, совсем терется, так было и в Пятидесятницу» [12, I, 37, S. 188]. «Язык духа» не удержать; тот, кто пытается сделать это «силой», начинает говорить языком невнятных, «темных предположений».

Важно обратить внимание на то, как Гете позже в «Поэзии и правде» обобщает эти проникнутые духом неоплатонизма мысли в контексте своих размышлений о противоречивых суждениях в библейских текстах. Пытаясь объяснить эти противоречия, Гете приходит к выводу, который, по его убеждению, значим для всего «до нас дошедшего, тем более в письменном виде». Он отделяет в тексте то, что он называет «основа, смысл, внутреннее содержание, общая направленность» произведения, от его «телесной болезни», которая есть его «язык, диалект, своеобразие, стиль и, наконец, письмена». Это «внутреннее» есть «исконное, божественное, действительное, неприкосновенное, неистребимое; и никакое время, никакие внешние влияния или причины не могут изменить внутреннюю прасущность» в противоположность к ее внешнему телу, подверженному «порче и гибели» [2, т. 3, с. 429]. Следствием этого является то, что все те, кто ориентирован на «внешнее», на «букву» (толкователи, филологи!), никогда не смогут постичь «первосуть» духа.

Эти размышления Гете находятся в принципиальном противоречии к герменевтической диалектике Гамана и, наверное, не случаен тот факт, что в 12-й книге «Поэзии и правды» они стоят непосредственно перед развернутым суждением Гете о Гамане. Представляется, однако, что тонкое поэтическое чутье Гете подвигло его сделать еще один (хотя и недостаточный) шаг в сторону «герменевтической близости» к Гаману. Это видно из его рассуждений о том виде понимания, который он рекомендует, в том числе и в отношении Гамана, и который Х. Д. Ирмшер называет «пониманием в духе», или «пневматологическим» пониманием [17, S. 27]. «Целое», «существеннейшее», пишет Гете, недоступно для критического метода, даже если ему «судается расчленить и расколоть целое». «Каждому следует на свой лад вникать во внутреннюю суть и подлинный смысл произведения, однажды его поразившего, учитывая в первую очередь, в каком соотношении суть произведения состоит с его собственной внутренней сутью и в какой мере *жизненная сила* этого произведения пробуждает и оплодотворяет его жизненные силы» [2, т. 3, с. 430].



Герменевтика Гамана — это также герменевтика «понимания в духе», который, однако, в противоположность к Гете, во-первых, никогда не может и не должен быть отделен от «языка, диалекта, своеобразия, стиля», от «тела» духа = «слова», поскольку именно «слово» есть способ существования духа. Во-вторых, это «понимание в духе» означает для Гамана «переживание», опыт, чувственную близость или удаленность в отношении ставшего словом духа. Гаман — филолог, то есть ищущий и любящий слово. Самого себя он называл «philologus crucis» [15, Bd. 2, S. 249], то есть «филолог креста»... Не подлежит сомнению, что Гете не смог понять или не захотел принять христочентрическую направленность стиля и герменевтики Гамана.

В очерке «После Фальконе и о Фальконе» (1772) Гете приписывает творческому гению способность повсюду — в природе, в «мире людей», в искусстве — воспринимать «священные колебания и тихие тоны», которыми «природа соединяет все предметы» [13, Bd. 12, S. 316]. Эта «герменевтика тихих тонов» Гете принципиально отличается от «герменевтики крика» Гамана, поскольку именно с «крика» начинается опыт его «путешествия в ад самопознания» и его «крестовый поход филолога»: это был «крик» «убитого брата», услышанный Гаманом весной 1758 года, когда, читая Библию, он задумался об Авеле и о словах Бога, обращенных к Каину: «Земля отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей» (Бытие 4, 10). Этот «крик» был услышан Гаманом как обращение к нему Бога...

И все же, несмотря на «герменевтическую пропасть» между Гете и Гаманом, хочется еще раз вспомнить слова Гете о Гамане из его «Итальянского путешествия»: «Хорошо, если у народа есть такой прародитель и наставник» [2, т. 10, с. 94].

### 3. Свобода

Вопросом всей жизни Шиллера был «кантовский вопрос», которым он был мучим еще до своих прилежных занятий философией Канта в 90-е годы, а именно — вопрос о том, возможна ли свобода? «Роман» Шиллера со «свободой» продолжался всю его жизнь, начавшись уже в юношеские годы и получив свое первое поэтическое отражение в драме «Разбойники» (1781), в которой свобода понимается, прежде всего, как абсолютная независимость, как подчеркнутое «Я — Сознание» и «Я — Бытие». Так, главный герой Карл Морор говорит: «Чем бы ты ни было, безмянное «там», лишь бы мое «я» не покинуло меня; будь чем угодно, лишь бы оно перешло со мною в тот мир... Все внешнее — только тонкий слой краски на человеке... Я сам свое небо, сам свой ад» [8, с. 106—107]. Многих современников юного Шиллера напугал разрушительный пафос его понимания свободы. По словам Гете, одно очень высокопоставленное лицо сказала ему в Карлсбаде: «Если бы я был Богом, только что собравшимся сотворить мир, и предвидел, что в нем появятся «Разбойники» Шиллера, я передумал бы, и мир не был бы сотворен» [10, с. 226].

Но уже скоро и особенно под влиянием Французской революции Шиллер разочаровывается в своих юношеских взглядах на проблему свободы и на мир в целом, отказываясь от понимания мира в духе Лейбница как «мысли Бога» и приходя к убеждению о мире как о «разбитом целом», разбожествленном и деформированном агрессивной экспансией хозяйства, торговли и администрации. В этом мире все или почти все «формы человечности» невозможны, «ибо государство, как оно ныне устроено, само вызвало это зло», и «нынешнее время, очень далекое от того, чтобы дать нам ту форму человек-

ности, необходимость коей, как условия морального совершенствования государства, показана нами, скорее представляет нам прямо противоположность» [9, т. 6, с. 270—271]. Именно в это время Шиллер погружается в «коперниканский водоворот» «перемалывающего весь мир» (Г. Гейне) учения Канта, в котором он надеется обрести возвышенную истину об истинной свободе: эта свобода трансцендентна «миру явлений», который Шиллер не совсем ясно отличает от хаоса ощущений и чувств, однако одновременно трансцендентальна человеку. Кантовское учение о возвышенном, основанное на его представлении о свободе, воспринимается Шиллером как откровение и наполняет его новой надеждой в отношении себя и своего творчества. Этой надеждой проникнут весь его новый «замысел мира», звучащий как в его поэзии, так и в его вдохновенных теоретических работах этого периода:

В счастливый миг, с дерзаньем новым  
И речи мудрые придут:  
Ведь, сдобренный разумным словом,  
Живей и радостнее труд [8, с. 781].

И после своей встречи и сближения с Гете Шиллер стремится остаться по ту сторону «кантовского поворота», исходя из того, что не эмпирически воспринимаемые в их явлениях объекты определяют характер той онтологии, в которой проходит «здесь-бытие» человека; все — иначе: «формирование» онтологии осуществляется за счет «идей» разума. Даже в своем последнем письме к В. фон Гумбольдту от 2 апреля 1805 года он замечает: «И в конце концов мы оба идеалисты и, наверное, устыдимся того, чтобы о нас говорили, будто *вещи* нас формировали, а не мы *вещи*» [22, Bd. 11, S. 177].

Однако дело обстоит так, будто Шиллер не смог окончательно «смириться» с новым принципом реальности, формируемым автономным разумом Канта, и будто он ищет «эстетического мостика» к «вещи в себе» через «онтологическую пропасть» между субъектом и объектом. Это более всего прослеживается в эстетических трактатах Шиллера, в которых он под влиянием «Критики способности суждения» Канта развивает новую теорию красоты, призванной «спасти мир». Эту сотериологическую специфику творчества Шиллера тонко почувствовал известный германист С. Тураев, назвав Шиллера «поэтом героической мысли» [7]. Наверное, вряд ли найдется в истории эстетики что-нибудь сравнимое с этими работами Шиллера по своей возвышенности и грандиозности эстетических задач, обреченных на звание «великой иллюзии». И именно в этих сочинениях ясно видна «герменевтическая драма», разыгравшаяся между Шиллером и Кантом, поскольку в своей теории прекрасного Шиллер переосмысливает кантовское понятие прекрасного, а тем самым и свободы, «срываясь» в искушение классического принципа.

Полемика с Кантом видна уже в переписке с Х. Г. Кернером, опубликованной под названием «Каллий, или о красоте», и развита Шиллером в философском трактате «О грации и достоинстве», опубликованном в 1793 году в его журнале «Новая Талия». Так, в письме Кернеру от 21 декабря 1792 года Шиллер писал: «Мне, кажется, удалось найти объективное понятие, которое в то же время является объективной основой вкуса и отыскание которой Кант считает невозможным» [9, т. 6, с. 743]. Исходной точкой полемики с Кантом является критика кантовского понятия «добродетель», что совсем не случайно, поскольку в общественном сознании XVIII века формируется морально-эпическая установка, ориентированная прежде всего на «добродетель», а не на 10 заповедей Священного Писания и не на эпикурейский принцип «Поступай

так, чтобы ты смог достичь счастливого блаженства». В отличие от Канта, согласно которому долг и склонность — несовместимые понятия и осуществление нравственного долга всегда связано с сопротивлением чувственной природы, Шиллер утверждает, что добродетель есть не что иное, как «склонность к долгу», по поводу чего он вместе с Гете сочинил сатирическую эпиграмму «Угрызения совести», включенную в их знаменитые «Кссении»:

Охотно служу я друзьям, но, каюсь, по склонности только,  
И червь изгрыз совесть мою: ведь так мне чужда добродетель [21, Bd. 1, S. 299].

Философская аргументация против Канта достигает своей кульминации в «Грации и достоинстве» в следующем утверждении: «Как я ни убежден — и именно потому, что я убежден, — в том, что участие склонности в свободном поступке совершенно не доказывает чистоты сообразности этого поступка с долгом, я все же считаю возможным *именно отсюда* заключить, что нравственное совершенство человека выясняется как раз участием склонности в его моральном поведении. Назначение человека ведь не в том, чтобы совершать отдельные нравственные поступки, но в том, чтобы быть нравственным существом. Не добродетели его завет, а добродетель, которая есть не что иное, как «склонность к долгу». Таким образом, как ни противоположны друг другу действия по склонности и по долгу в объективном смысле, в субъективном — вовсе не так, и человек не только может, но и должен связать удовольствие с долгом» [9, т. 6, с. 145—146]. Такого человека, который живет в гармонии между склонностью и долгом, сочетая свою чувственную природу «со своим высшим я», Шиллер называет «прекрасной душой».

Шиллер весь — в «антикантовском порыве», инициированном Кантом. Он стремится развить такое понятие красоты, которое приводит к согласию между природой и разумом, между чувственным миром и моралью, ориентируясь, прежде всего, на чудесный каскад парадоксальных формулировок «прекрасного» в «Критике способности суждения», где Кант говорит о «незаинтересованном благоволении» к красоте, о «бесцельной целесообразности» прекрасного, о «свободной игре способности познания в эстетическом восприятии», о «шифре, посредством которого природа в своих прекрасных формах обращается к нам» и т. п. Так же и согласно Канту, непосредственный интерес к красоте природы есть «признак доброй души», однако он никогда не допускал соответствия между разумом как «способностью идей» и чувственностью. Стремясь, казалось бы, развить идеи Канта, Шиллер пытается доказать, что «красота может считаться гражданкой двух миров, к одному из которых она принадлежит по рождению, а к другому — по усыновлению; она получает бытие в чувственной природе, а права гражданства — в мире разума» [9, т. 6, с. 124]. То есть, оспорив положение Канта об отсутствии согласия между долгом и склонностью в тезисе о «склонности к долгу», Шиллер выдвигает «красоту» как возможную посредницу между двумя мирами, возлагая на человека «обязанность — установить внутреннее согласие между обими его природами, быть всегда гармоническим целым и действовать во всей полнотности своего человеческого существа» [9, т. 6, с. 151]. Поэтому он надеется на то, что не «категорический императив» идеи разума, повелевающий к долгу, а естественная склонность «прекрасной души» к добру есть путь к истинной свободе, поскольку «именно в прекрасной душе гармонически сочетаются чувственность и разум, долг и склонности, и грация есть ее выражение в явлении» [9, т. 6, с. 150]. Впрочем, делает оговорку Шиллер, «эта кра-

сота личности есть лишь идеал», к достижению которого человек «может неустанно стремиться, но который воплотить во всей полноте он никогда не в силах» [9, т. 6, с. 151], поскольку этому препятствуют как «неизменность его природной организации», так и физические условия его существования, все время стремящиеся разрушить гармонию между долгом и естественной склонностью.

Именно разрушение этой гармонии свободной «игры» между природой и разумом ведет к «последнему испытанию» прекрасной души, когда ей грозит опасность со стороны «закона природы», вступающего в конфликт с «законом разума». В этом испытании «достоинство» человека полностью зависит от его способности воли, которая, согласно Шиллеру, «есть понятие возвышенное», даже безотносительно к ее моральной направленности. Уже сама по себе воля возвышает человека над животностью; воля моральная возвышает его до божественности» [9, т. 6, с. 153]. Усилим этой воли «прекрасная душа» переходит в измерение *возвышенной* чистой бытийности, становясь душой героической.

Это доказывают герои драм Шиллера — Макс Пикколомини в трагедии «Смерть Валленштейна» (1799), Мария в «Мария Стюарт» (1800), Иоанна в «Орлеанской деве» (1801). В ситуации рокового конфликта в последней части трилогии о Валленштейне Макс обрекает себя на добровольную гибель в безнадежной атаке на врага, выбирая достоинство смерти, чем предательство совести. Его возлюбленная Текла находит для оценки его морального подвига слова, точно отражающие эстетические принципы Шиллера:

Рок налетел... Жестокий, ледяной,  
Он друга смял нещадною рукой  
И бросил под гремящие подковы...  
*Прекрасное*, вот твой удел суровый! [8, с. 400]

В трагедии «Мария Стюарт» Мария перед лицом неминуемой смерти совершает восхождение до высот «прекрасной души»: высокий «долг» ее моральной воли по отношению к Елизавете, проявляющийся в готовности примирения и прощения, совсем не похож на волевое принуждение, скорее на «склонность». И все сценическое развертывание этого восхождения — белый праздничный наряд Марии, ее причащение — все подчеркивает согласие внешней и внутренней красоты в акте героического освобождения, проникнутом почти литургической возвышенностью:

Зачем стенать и слезы лить? Со мною  
Возрадуйтесь, что близится конец  
Моим страданьям, — упадут оковы,  
Темница рухнет, и взлетит душа  
На крыльях ангельских к свободе вечной [8, с. 571]

Важно отметить, что привлечение Шиллером атрибутики католической мессы в этой сцене никоим образом не связано с таинством христианской евхаристии, а имеет строго выдержанное секуляризованное значение: освобождение Марии происходит не в благодати евхаристии, а в автономном пространстве «прекрасной души». Миссию обретения свободы Шиллер, подобно Канту, не отдает религии, он доверяет ее красоте, «ибо путь к свободе ведет только через красоту» [9, т. 6, с. 254] и «свобода в явлении тождественна

с красотой» [9, т. 6, с. 89]. При этом у Шиллера проступают «контуры» двух «свобод» — свобода прекрасного в «здесь-бытии» и свобода возвышенного от «здесь-бытия», которая знаменует победу моральной воли над чувственной природой.

Свою эстетическую философию Шиллер увенчал грандиозным в своем поэтическом героизме проектом построения «эстетического государства», в основании которого он полагает свое представление о свободе красоты, или в красоте. Этот проект изложен в его всемирно известных 27 «Письмах об эстетическом воспитании человека», опубликованных в 1795 году в его журнале «Орь». Разочарованный во Французской буржуазной революции, Шиллер отказывается от революционных рецептов спасения «падшего человечества», «которое вместо того, чтобы стремиться вверх к органической жизни, катится обратно в царство стихийных сил», где даже «цивилизованные классы представляют нам еще более отвратительное зрелище расслабления и порчи характера», где «каждый словно стремится спасти только свои жалкие пожитки из разоренного пылающего города» [9, т. 6, с. 262]. Сотериологический проект Шиллера предполагает строительство «эстетического моста» из плохого настоящего в лучшее будущее: эстетическое воспитание должно восстановить утраченную человеком *целостность* и вернуть его в состояние гармоничного согласия между чувством и разумом. «Человек лишь тогда достигнет высшей полноты бытия в соединении с высшей самостоятельностью и свободой, когда оба качества соединятся, и вместо того, чтобы потеряться в мире, он впитает в себя мир со всей его бесконечностью явлений» [9, т. 6, с. 292].

Уже на этом месте четко просматривается парадигматическое различие между Шиллером и Кантом. Во-первых, согласно Канту, «возвращение» невозможно: именно в признании этой невозможности заключены грандиозная истина и высокое моральное мужество «коперниканского поворота» Канта, несмотря на то, что Канту чужд историзм и что он искал систему вечных принципов «чистого разума». Кант открыл факт непреодолимого «онтологического разрыва», который, несмотря на кантовское влияние, хотел преодолеть Шиллер, стремясь вернуться к классическому принципу гармонии между природой и разумом. Во-вторых, «точкой возврата» Шиллер выбирает смысловую пассионарность кантовских идей в «Критике способности суждения», подвергая ее, однако, инструментализации в классическом духе. Он сам понимает неизбежность ухода от Канта, на что намекает в первом из «Писем об эстетическом воспитании человека», ибо как великий поэт он не может не «предоставить решение сердцу» [9, т. 6, с. 254] и становится «герменевтическим антонимом» Канта в отношении методологически принципиальных понятий «свобода» и «красота». Суть этой антонимичности в том, что в противоположность убеждению Шиллера о том, что *«только красота открывает путь, который ведет к свободе»* [9, т. 6, с. 254] (важно иметь в виду текст немецкого оригинала: «Weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert» [21, Bd. 5, S. 573]), кантовскую позицию можно обобщить следующим образом: *«только свобода открывает путь, который ведет к красоте»*. Именно в этом заключена тайна §59 «Критики способности суждения» Канта под названием «О красоте как символе нравственности». Парадокс кантовского метода заключается в том, что представление о «предмете», будь это природа, произведение искусства или поступок в их явлении, никогда не может быть причиной свободной способности суждения, то есть никогда не может обу-

словливать, задавать свободную волю или предшествовать моральному закону. Единственной свободой человека является именно свобода морального закона, который, согласно Канту, непосредственно пребывает в разуме как способность желания, обнаруживающая собственную заданность внутри самой себя, то есть как именно ничем и никем не обусловленная свободная воля. Но важно понять то, что непосредственно определяющий волю моральный закон также задает объекты как то, что пребывает в согласии с этой свободной волей. Кант утверждает: «В этом способность суждения не подчинена, как в эмпирическом суждении, гетерономии законов опыта; по отношению к предметам такого чистого благоволения она *сама устанавливает для себя закон*, подобно тому как это делает разум по отношению к способности желания» [6, с. 196]. То есть, когда разум законодательствует в способности желания, сама способность желания законодательствует над объектами. Поэтому практический разум — как закон свободной причинности — сам должен, по Канту, обладать причинностью в отношении явлений. Практический интерес разума Кант определяет как отношение разума к объектам, но не для того, чтобы знать их, а для того, *чтобы осуществить их*. Поэтому в кантовской системе рассуждений «красота» предстает как самоосуществление объекта, причина которого заключена в свободной воле, то есть в нравственности. Красота, по Канту, не есть «объект побуждения к игре» [9, т. 6, с. 300] между «предметом чувственного побуждения» и разумом: она не пребывает в «гравитации» чувственного объекта, она вся — в «гравитации» морального субъекта, в причиннообразующем поле его «способности идей».

Несмотря на то, что эстетические сочинения Шиллера относятся к числу самого лучшего, что когда-либо было написано об искусстве, его идеал «эстетического государства» с самого начала был обречен на провал, в чем он сам почти не сомневался: «Но существует ли такое государство прекрасной видимости и где его найти? Потребность в нем существует в каждой тонко настроенной душе; в действительности же его, пожалуй, можно найти, подобно чистой церкви и чистой республике, разве в некоторых немногочисленных кружках, образ действия которых направляется не бездушным подражанием чужим нравам, а собственной прекрасной природой» [9, т. 6, с. 358]. Однако даже в «чистой церкви» «собственной прекрасной природы» Шиллер не смог воплотить в практику жизни свою формулу «через красоту к свободе», о чем свидетельствует и его поэзия последних лет жизни: она вся проникнута горестным ощущением неразрешимой противоречивости бытия, трагизм которого отчетливо оттеняет окончательно утраченное классическое прошлое:

Где приют для мира уготован?  
Где найдет свободу человек?  
Старый век грозой ознаменован,  
И в крови родился новый век...

Заключись в святом уединенье,  
В мире сердца, чуждом суеты!  
Красота цветет лишь в песнопенье,  
А свобода — в области мечты [8, с. 793—794]

Крушение просветительских надежд достигает у Шиллера накала античной трагедии с ее пафосом космологической и антропологической катастрофы.

рофы. В 1802 году он создает драму «Мессинская невеста», которая особенно нравилась Гете. Эта драма, выполненная в античном стиле, снабжена всеми атрибутами античной трагедии и знаменует окончательный крах недолгого периода «классической надежды» Шиллера, инициированного Кантом. Драма Шиллера, действие которой напоминает трагедию царя Эдипа, актуализирует в дискурсе принципа реальности Нового времени тему «антропологической слепоты» и несвободы от рока, ведущего род к его гибели...

#### 4. Некоторые выводы

Таким образом, в поэтических и теоретических текстах Гете и Шиллера вряд ли возможно не заметить присутствия «кенигсбергского субтекста». Труднее, однако, заметить другое, а именно крушение в них «кенигсбергского логоса», будь то логос Гамана в творчестве Гете или логос Канта в творчестве Шиллера. Творчество обоих отмечено «искушением» классического принципа, основанного на представлении о том, что человек в своем «здесь-бытии» уже «встроен» в предустановленную целокупность объективной онтологии или же способен к ней приобщиться и утолить тем самым свою жажду по целостности или свободе. Это находится в противоречии с «коперниканским поворотом» Канта, «открывшего» непреодолимость «онтологической дистанции» между субъектом и объектом и «открывшего» новую субъектоцентрическую онтологию, судьба которой полностью зависит от человека. Даже выживание этой онтологии зависит от вопроса, возможна ли свобода, то есть от того, способен ли человек к практической реализации свободной причинности морального закона? Если «да», то путь ведет к «свободному союзу народов» и «вечному миру»; если «нет», то — к «вечному миру на церковном погосте человеческого рода». Следует подчеркнуть, что сама история подтверждает правильность кантовского прозрения в реальность «онтологического разрыва», о чем свидетельствует также философия и литература постмодернизма. Трагизм «кантовского логоса» прежде всего в том, что Кант — «Коперник философии» — «изменил» мир в направлении «чистого разума», но не смог добиться главного — изменить его в направлении «практического разума». Трагизм «гамановского логоса» отражает трагедию христианского принципа реальности в истории. Впрочем, в условиях своего «просвещенного» времени Гаман осознавал всю обреченность своей попытки радикального богоцентрического просвещения, называя себя со свойственной ему иронией «дон Кихотом» Христа...

В заключение, несмотря на весь драматизм сделанных выводов, представляется возможным позволить себе немного надежды и дерзости подвергнуть своеобразной «кенигсбергской инструментализации» Гете и привести отрывок из его стихотворения «Жених» (1824):

Садилось солнце, и, сплетая руки,  
Его лучей следили мы уход,  
И взор читал во взоре в миг разлуки:  
Оно с востока к нам опять придет [2, т. 1, с. 449].

#### Список литературы

1. В. Жизнь все же хороша. 100 стихотворений, отобранных З. Унзельдом. М.: Текст, 2000.
2. Гете И. В. Собрание сочинений: В 10 т. М.: Художественная литература, 1975—1980.
3. Гильманов В. «Крестовые походы» И. Г. Гамана против Просвещения // Вестн. МГУ. Сер.: Философия. 2005. № 3.
4. Гильманов В. Герменевтика «образа» И. Г. Гамана и Просвещение. Калининград: Изд-во КГУ, 2003.
5. Гильманов В. Х. Теология языка И. Г. Гамана // Филологические науки. 2005. № 1.
6. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Юбилейное издание 1794—1994 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 5.
7. Тураев С. Поэт героической мысли // Шиллер Ф. Драммы. Стихотворения. М.: Художественная литература, 1975. С. 5—22.
8. Шиллер Ф. Драммы. Стихотворения. М.: Художественная литература, 1975.
9. Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. М.: Художественная литература, 1955—1957.
10. Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. Ереван: Айтастан, 1988.
11. Gadamer H.-G. Goethe und Philosophie. Leipzig: Volk und Buch Verlag, 1947.
12. Goethe J. W. v. Goethes Werke. Weimarer oder Sophienausgabe: Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abtlg. I-IV. 133 Bde. in 143 Tln. Weimar: H. Bohlau, 1887—1919. Repr. [Тб.-Ausg.] München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987.
13. Goethe J. W. v. Werke. 14 Bde. Hamburger Ausgabe 1988. Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München.
14. Hamann J. G. Briefwechsel. 7 Bde. Herausgegeben von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden und Frankfurt am Main, 1955—1979.
15. Hamann J. G. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. 6 Bde. Wien, 1949—1957.
16. Henkel A. Ergänzende Bemerkungen zu einem denkwürdigen Geistesgespräch // Euphorion 77. 1983.
17. Irmscher H. D. Prophet und Dichter. Über Goethes Versuche, Hamann zu verstehen // Goethe-Jahrbuch 115. 1998.
18. Molnar, von G. Goethes Kantstudien. Schriften der Goethe-Gesellschaft. Vol. 64. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, 1994.
19. Müller F. v. Unterhaltungen mit Goethe, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von R. Grumach. Weimar, 1982.
20. Rabels G. Goethe und Kant. 2 Bde. Wien, 1927.
21. Schiller F. Sämtliche Werke. 5 Bde. Herausgegeben von Wolfgang Riedel. Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München. München, 2004.
22. Schiller F. Werke und Briefe in 12 Bdn.. Herausgegeben von O. Dann, K. H. Hilzinger, W. Hirdt u. a. Frankfurt am Main, 1988.
23. Vorländer K. Kant. Schiller. Goethe. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907.

#### Об авторе

Гильманов Владимир Хамитович — д-р филол. наук, проф. кафедры зарубежной филологии факультета филологии и журналистики Российского государственного университета имени Иммануила Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru.