

КАНТ В МИРОВОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ



В. Х. Гильманов

ГАМАН И КАНТ:
БИТВА ЗА ЧИСТЫЙ РАЗУМ

Монография

Калининград
Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
2013

УДК
ББК
Г32

Серия основана в 2012 году

Рецензент

В. Г. Зусман — д-р философских наук, профессор,
декан факультета гуманитарных наук
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» — Нижний Новгород

Гильманов, В. Х.
Г32 Гаман и Кант: битва за чистый разум : монография /
В. Х. Гильманов. — Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта,
2013. — 232 с. + 6 с. ил. (Кант в мировой духовной
культуре).

ISBN 978-5-9971-0252-4

Первое в истории отечественной науки исследование драматичных взаимоотношений между самыми влиятельными в истории немецкой духовности мыслителями — Гаманом и Кантом. Главной ценностью монографии является полный перевод на русский язык переписки и текстов, касающихся истории взаимодействия между Гаманом и Кантом.

Предназначена для историков философии, филологов и читателей, интересующихся историей региона Кёнигсберг — Калининград.

УДК
ББК

ISBN 978-5-9971-0252-4

© Гильманов В. Х., 2013
© БФУ им. И. Канта, 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
<i>Часть 1. ПЕРЕПИСКА</i>	
Глава 1. Начало взаимоотношений	19
I. Первое письмо Гамана к Канту: обстоятельства и стиль	19
1. Гаман и его «опыт сердца»	19
2. Драма разрушенной дружбы: христианство vs Пророчество	23
3. Стиль Гамана	25
II. Письмо Гамана к Канту от 27 июня 1759 года	28
Глава 2. Три письма Гамана о природе	45
I. Дело об учебнике по физике	45
1. Предложение Канта	45
2. Природа как «книга Бога»	46
3. Диалогика природы	48
II. Письмо первое (1759 год)	51
III. Письмо второе (продолжение)	53
IV. Письмо третье (конец декабря 1759 года)	57
Глава 3. Переписка о трактате Гердера	68
I. Спор о первоначалах	68
1. Гаман и Гердер	68
2. «Древнейший документ человеческого рода»	74
3. Вопрос о «третьем пути»	78
II. Письмо Канта к Гаману от 6 апреля 1774 года	84
III. Письмо Гамана к Канту от 7 апреля 1774 года	86
IV. Письмо Канта к Гаману от 8 апреля 1774 года	92
V. Письмо Гамана к Канту (апрель 1774 года)	96

Глава 4. Последний период переписки.....	105
I. Четыре последних письма Гамана к Канту	105
II. Письмо Гамана к Канту от 9 июня 1774 года	109
III. Письмо Гамана к Канту от 18 февраля 1775 года	110
IV. Письмо Гамана к Канту от 13—15 марта 1775 года	112
V. Письмо Гамана к Канту от 18 июля 1775 года	115
Заключение к переписке Гамана и Канта.....	120
<i>Часть 2. МЕТАКРИТИКА vs КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА</i>	
Глава 1. Рецензия Гамана на «Критику чистого разума»	123
I. Гаман и начало «коперниканского поворота».....	123
1. «На Берлин!»?	123
2. Первый читатель.....	124
3. Рецензия	127
4. Ирония	129
5. Критика «Критики»	130
6. «Мистический меч» Канта.....	132
II. Рецензия на трактат И. Канта «Критика чистого разума»	135
Глава 2. Метакритика Гамана	144
I. «Чистый разум» как опасность деонтологизации бытия	144
II. «Метакритика пуризма разума»	153
Глава 3. Что такое просвещение?	178
I. Что же такое Просвещение?	178
II. Письмо Гамана к Х. Я. Краусу.....	181
Заключение: мышление и вера	192
Словарь терминов и выражений	205
Библиографический список	215
Именной указатель	223
	2

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемое исследование — попытка историко-философской и историко-филологической реконструкции сложных и драматичных взаимоотношений между Иммануилом Кантом (1724—1804) и Иоганном Георгом Гаманом (1730—1788) на основе кропотливого перевода и комментария их переписки и работ Гамана, направленных против самых известных трудов Канта — «Критика чистого разума» и «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» Одновременно это попытка актуализации вопроса о природе сознания и разных форм онтологии, который имеет отношение к проблеме противостояния двух фундаментальных герменевтик, сложившихся в истории культуры в русле двух стратегических систем мысли — рационализма и «философии жизни». Проблема понимания и интерпретации природы физического мира, истории, веры и человека находится в центре спора Гамана с Кантом и представляется актуальной сегодня, несмотря на всю проблематичность Гамана для современной научной культуры. В этом контексте значима и оценка Гамана в суждениях его современников, особенно Гёте, считавшего Гамана «самой светлой головой своего времени»¹. Сегодня, когда необходимость качественного пересмотра идейной парадигмы современной цивилизации встает со всей очевидностью, Гаман, сознательно противопоставивший себя ее началам, является одним из тех, кто вновь и вновь призывает нас «понять время», будто предвосхитив в XVIII веке то, о чем сегодня говорят многие ученые.

Однако проблема Гамана, который оказывается главным действующим лицом данной работы, в том, что он — слишком серьезная проблема, начиная с его стиля и заканчивая его герменевтикой. Гамана чрезвычайно трудно читать, что признают

¹ См.: Müller K. F. von. Unterhaltungen mit Goethe / mit Anm. vers. und hrsg. von R. Grumach. Weimar, 1982. S. 109.



все немногочисленные исследователи его творчества, поскольку даже в своем стиле он невольно провоцирует читателя на решение главной, с его точки зрения, проблемы человека, а именно — проблемы целостности. Суть ее в том, что основания личности человека — вне его пространственно-временной локальности: они отражены в культуре во всей ее грандиозной и противоречивой предикативности, без критического приобщения к которой человек и, соответственно, читатель никогда, по Гаману, не решит проблемы человека и времени. Вот почему Гамана некоторые исследователи считают провокаторм «радикального Просвещения»², имея в виду прежде всего его герменевтику «главного света»³. С позиций этой герменевтики Гаман предпринимает дерзкую попытку прояснить и Кантову теорию необходимых истин, основанных на априорных структурах чувственности и рассудка.

Обладая идейно-проблемной значимостью для истории философии и богословия, предлагаемые в книге переводы текстов Гамана представляют безусловный интерес и для историков-филологов. В филологической ценности этих текстов легко убедиться, взглянув на регистр имен, отражающий круг авторов, чьи тексты задействованы в феерической стилистике Гамана.

Если о жизни и творчестве Канта в российской культурной традиции известно довольно много, то о Гамане почти ничего, в том числе среди германистов. При этом, однако, Иоганн Георг Гаман является, пожалуй, самым необычным мыслителем, писавшим когда-либо на немецком языке. Это заметили уже его современники, окрестившие его «магом с Севера». Данное определение не имеет ничего общего с колдовством или чародейством, а относится к евангелической истории рождения Спасителя. В роли «мага», или волхва, с Севера Гаман предстает как четвертый в ряду трех Святых королей, первыми по-

² См., напр.: *Bayer O. Zeitgenosse im Widerspruch. J. G. Hamann als radikaler Aufklärer. München ; Zürich, 1988.*

³ См.: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1: 9).



клонившихся новорожденному Христу. Но если три Святых волхва-короля пришли в Вифлеем, чтобы поклониться яслям Спасителя, то Гаман выполняет эту задачу на прибалтийском побережье, прославляя рождение Христа-Спаса.

Эта религиозная аллюзия на Рождественское событие в именовании Гамана совершенно оправдана: то, что он пишет, объясняется только из особого модуса его религиозности и его библиоцентрической учености. Но чтобы читать и понимать Гамана, совсем недостаточно только герменевтической приверженности Библии. Так же хорошо, как в Библии, надо разбираться в естественно-научных, философских и политических дебатах XVIII века.

Гаман — прежде всего полемический автор. В своих работах он всегда исходит из конкретных полемических обстоятельств своего времени, на основе которых выводит собственные загадочные суждения. Для современного читателя это обуславливает необходимость подробных комментариев: почти каждое предложение у Гамана нуждается в дополнительных пояснениях. Но если не пожалеть усилий, то внимательный читатель откроет за поверхностной загадочностью сочинений «мага с Севера» очень разумные мысли, значимость которых проявляется особенно хорошо именно благодаря их сокрытости за столь необычной формой.

В центре немногочисленных и всегда очень коротких текстов Гамана — полемика с основополагающими принципами эпохи Просвещения, в частности с просветительской парадигмой в ее конкурентности по отношению к вере. При этом на первый взгляд Гаман создает впечатление, что является антипросветителем и сторонником иррационализма. Однако нет ничего ошибочнее этого утверждения, поскольку, будучи соотечественником, современником и приятелем Канта, Гаман более чем кто-либо в контексте XVIII века радикализирует основополагающие идеи Просвещения. Эта радикализирующая специфика заключается прежде всего в том, что основные прозрения Просвещения Гаман применяет по отношению к самому Просвещению. Он практикует самокритику разума на неслыханном для того времени уровне. Снова и снова он пока-



зывает, насколько сильно мышление просветителей, считающее себя логически ясным и свободным от предрассудков, на самом деле проникнуто многими предрассудками и метафорами, являясь, тем самым, не столь рациональным, как полагают его сами рационалисты. Именно этим объясняется то, что Гаман ставит на место самодостаточного разума свою христианскую веру, поскольку сам разум в его глазах ведет не к истинному знанию действительного мира, а к созданию своей собственной веры, только в себя самого. Просто просветители, по Гаману, все еще этого не понимают, превратив свой разум в собственный идол. Поэтому главную свою задачу Гаман видит в том, чтобы просветить просветителей о действительной сути Просвещения.

В контексте XVIII века Гаман развивает понимание того, что человеческое мышление не есть и не может быть абстрактным, поскольку находится в постоянной зависимости от нашей телесности и языка. Если выразить иначе, то, согласно Гаману, нет и не может быть мышления без языка, но сам язык является чем-то, что глубоко проникнуто чувственным. Этой идеей телесности языкового Гаман оказал иницилирующее влияние на поэтов и мыслителей раннего романтизма. А спустя два века его подход был подхвачен философами языка и семиотиками постструктурализма, став основой того, что сегодня именуется «деконструкция». Гаман может быть назван первым теоретиком постструктурализма, поскольку задолго до Ницше, Хайдеггера, Гадамера, Фуко и Дерриды он понял, что язык не есть просто инструмент, которым мы пользуемся, придавая форму выражения нашим мыслям. Скорее мы, люди, оказываемся на деле инструментами языка, использующего нашу телесность для своего функционирования в речи или письме.

Гаман родился в Кёнигсберге 27 августа 1730 года в семье смотрителя альтштадтской бани, врачевателя ран по профессии, в доме на берегу Прегеля напротив Кнайпхофа. Хотя отец обеспечил ему возможность получить относительно неплохое школьное и университетское образование, Гаман прожил, по бюргерским меркам, довольно трудную жизнь, полную нужды и лишений. Учебу в университете, начатую им уже в 16 лет



сперва на теологическом, позже на юридическом факультете, Гаман так и не довел до конца. Вместо этого он, однако, вместе с друзьями принялся во время учебы в 1749—1750 годах издавать литературный журнал под названием «Дафна». Прервав учебу, с 1752 года Гаман берется за работу гофмейстера в семьях лифляндских баронов. Нельзя сказать, что он показал себя при этом хорошим воспитателем. В 1756 году ему наконец удалось получить место в Риге, в Торговом доме семьи Беренсов. Во время деловой поездки в Лондон в 1757 году Гаман попадает в сложные обстоятельства личного характера, которые до сих пор остаются неясными. По всей видимости, он утаил от Беренсов часть денег, растраченных им на вино, женщин и рулетку. Однако эта точка падения стала для Гамана одновременно поворотной точкой в его судьбе: он, еще и раньше страдавший от депрессии и ипохондрии, погружается в одиночество и страдание, а также одновременно в глубокое прочтение Библии, в процессе которого переживает религиозное просветление, увидев в Библии непосредственный призыв — обращение Бога.

Это «путешествие в ад самопознания», по определению Гамана, показало ему собственное предназначение как глубоко верующего христианина и одновременно как автора, поставившего в центр своего творчества религиозное убеждение.

После возвращения Гамана из Лондона оба его кёнигсбергских друга — Иоганн Кристоф Беренс и Иммануил Кант — попытались излечить его от недуга «чрезмерного фантазирования». В этой связи появляется первое серьезное сочинение Гамана «Достопримечательные мысли Сократа». В дальнейшем Гаман живет в Кёнигсберге, едва сводя концы с концами благодаря лишь помощи родственников и эпизодическим подработкам переводами. Через посредничество Канта ему удается в 1767 году получить место переводчика в Прусском таможенном управлении. В это же время он вступает в «брак совести» с Анной Региной Шумахер; словосочетание «брак совести» означает, впрочем, то, что Гаман отказался вступить в официальный брак с матерью своих четырех детей, хотя до конца дней оставался верным и заботливым мужем и отцом.



К 1777 году ему удалось даже дослужиться до должности управляющего таможенным складом, что позволило обеспечить его семье определенную финансовую стабильность. Спустя десять лет, в 1787 году, он берет отпуск и отправляется в поездку к друзьям-почитателям в Дюссельдорф и Мюнстер, получив приглашение от религиозного кружка княгини Амалии фон Галлицин. Он умер во время этой поездки, 21 июня 1788 года, будучи уже всегерманской знаменитостью. Своими небольшими и загадочными сочинениями он сделал себе имя, но не достиг материального благополучия, из-за чего его семья из шести человек всегда жила на грани бедности.

Начало истории взаимоотношений Гамана и Канта приходится на середину 50-х годов XVIII века. Двенадцатого января 1755 года тридцатилетний Кант представляет в Альбертине свое латинское сочинение «De igne» («Об огне») на соискание магистерской степени, которая была ему присвоена в апреле этого же года. В сентябре он защищает диссертацию на тему «Новое освещение первых принципов метафизического познания» и получает ученое звание доктора философии, а уже 27 сентября 1755 года получает разрешение на преподавательскую работу в Альбертине в должности приват-доцента и приступает в зимнем семестре к лекционным занятиям, которые пользуются большой популярностью. В этом же году выходит одно из главных произведений «докритического» периода Канта «Всеобщая естественная история и теория неба», в котором содержится его «небулярная» космогоническая гипотеза. В это время Гаман находится в Курляндии в поместье Грюнхоф недалеко от Митавы, где исполняет обязанности домашнего учителя, а заодно и секретаря в доме графа фон Виттена. Из писем Гамана к брату и своему другу Иоганну Готхельфу Линднеру видно, что, еще не будучи лично знаком с Кантом, Гаман живо интересовался его творчеством. По всей вероятности, о Канте Гаман впервые услышал от Линднера, хорошо знавшего Канта. Гаман состоял с Линднером в переписке и не раз откомендовал ему выпускников Кафедральной школы в Риге, в которой тот, вначале учителем, а затем ректором, работал с 1753 года. Дружа с Линднером со студенческих лет, Гаман частенько бывал у него дома.



Первое упоминание имени Канта находим в письме Гамана из Курляндии к своему брату Иоганну Кристофу в Кёнигсберг от 28 апреля 1756 года: «Кант, похоже, светлая голова. Перешли же мне его работы». В другом письме, к Линднеру, датированном маем 1756 года, Гаман, касаясь докторской диссертации Канта, пишет: «Вы, мой друг, похоже, не так довольны кантовской диссертацией, как мне казалось. Я же считаю, что он смог удачно ниспровергнуть разные нелепицы, бывшие плодом досужего воображения». Летом 1756 года, незадолго до отъезда в Лондон по поручению Торгового дома Беренсов в Риге, Гаман приехал в Кёнигсберг, где, по всей видимости, впервые и встретился с Кантом лично. Об этих встречах свидетельствуют письма Гамана из Кёнигсберга Линднеру в Ригу: в письме от 28 июля 1756 года он сообщает, что в гостях у своего студенческого друга Магнуса Вольфа фон Берента он, кроме профессора Иоганна Давида Функа, встретил также магистра Канта. В письме от 4 августа 1756 года Гаман сообщает Линднеру, что был с их совместным студенческим другом Иоганном Кристофом Вольсоном в пивном ресторанчике «Шульценс Гартен», где неожиданно столкнулся с Кантом и профессором ориенталистики Георгом Давидом Кипке. Согласно этим письмам, именно тем летом, судя по всему, Гаман и Кант встретились лично впервые, хотя работами Канта Гаман начал интересоваться еще раньше, находясь в Курляндии. Вероятность более раннего знакомства Гамана с Кантом мала, несмотря на то что имя Гамана уже в конце 40-х годов было известно любителям изящной словесности в Кёнигсберге, поскольку он являлся одним из активных участников литературно-художественного журнала для женщин «Дафна», издававшегося под редакцией друга Гамана Линднера. Вся редакция и основные авторы этого еженедельника были студентами Альбертины, увлеченными литературой, в число которых кроме Линднера и Гамана входили уже упоминавшиеся Беренс, Вольсон и другие. Основанный зимой 1749 года журнал «Дафна» осилил 60 выпусков и прекратил свое существование в июне 1750 года. По мнению известного филолога Йозефа Надлера, «Дафна» была одним из лучших еженедельников Германии



XVIII века⁴. И все же, несмотря на общую *alma mater* и некоторый общий круг знакомых, встреча Канта и Гамана в этот период вряд ли была возможна: с 1746 по 1755 год Кант беспрерывно служил домашним учителем в нескольких семьях вдали от Кёнигсберга. Последней стала семья графа Кайзерлинга, которая, правда, регулярно приезжала в Кёнигсберг: лето Кайзерлинги проводили в графском поместье в Раутенбурге, а зиму — в Кёнигсберге. Но уже осенью 1752 года Гаман, не получив, подобно Канту в 1746 году, никакой академической степени, уезжает из Кёнигсберга в Лифляндию и Курляндию, и это также свидетельствует в пользу предположения о том, что первая встреча могла произойти только летом 1756 года.

Отношения между Кантом и Гаманом были весьма непостоянными и нерегулярными, однако не прерывались до конца жизни Гамана. Первый идейно значимый письменный контакт между Гаманом и Кантом приходится на вторую половину 1759 года и носит довольно драматичный характер, поскольку происходит в контексте резко обострившихся отношений между Гаманом и его другом Беренсом, обратившимся к Канту за помощью в посредничестве между ним и Гаманом. Итогом этой драмы стали четыре обширных письма Гамана к Канту, оставшиеся без ответа, а также первое печатное сочинение Гамана «Достопримечательные мысли Сократа», в котором его мировоззренческий конфликт с Беренсом и Кантом перерастает в отчаянную схватку с основополагающими тенденциями Просвещения. В первой части этого сочинения Гаман непосредственно обращается к «Двоим», которым посвящает его: за этими двоими и скрываются первые «официальные оппоненты» Гамана в его споре с «просвещенной Публикой» — Беренс и Кант.

В отличие от Гамана, придававшего письмам повышенное идейно-исповедальное значение, Кант писал не так много и не так часто. Об их разном отношении к эпистолярному жанру свидетельствует хотя бы тот факт, что переписка Канта, под-

⁴ См.: Nadler J. Johann Georg Hamann. Der Zeuge des Corpus mysticum. Salzburg, 1949. S. 43.



готовленная Рудольфом Райке, занимает три тома (четвертый том — регистр и примечания к переписке) во втором разделе Полного собрания сочинений Канта, вышедшего под эгидой Королевской (Прусской) академии наук⁵, в то время как переписка Гамана издана известными филологами Вальтером Циземером и Артуром Хенкелем в семи томах, при этом не в полном объеме⁶. Может быть, ответы на свои письма Гаман получал при личных встречах с Кантом, которые не прерывались до смерти Гамана и носили дружеский характер, несмотря на принципиальную разницу в мировоззрениях (так, именно благодаря рекомендации Канта Гаман, в совершенстве владевший английским и французским, получил в 1767 году должность переводчика в Таможенном управлении Кёнигсбергского порта).

Довольно живой обмен письмами между Кантом и Гаманом состоялся в апреле 1774 года. Поводом стал опубликованный первый том трактата Гердера, до конца жизни считавшего себя учеником Гамана, под названием «Древнейший документ человеческого рода», посвященный ветхозаветной трактовке грехопадения и проникновения зла в мир. После прочтения Гаман передал трактат Канту, представившему позже свою оценку рассуждений Гердера в двух довольно длинных письмах к Гаману. Тот, в свою очередь, ответил Канту двумя еще более пространными письмами.

Последние четыре письма Гамана к Канту были написаны в июне 1774 и в феврале, марте и июле 1775 года и не затраги-

⁵ См.: *Kant's Briefwechsel*. Bd 1—3 // *Kant's gesammelte Schriften* / hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Zweite Abteilung: Briefwechsel. Bd 10—12. Berlin ; Leipzig, 1922.

⁶ См.: *Hamann J. G. Briefwechsel*. Bd 1—3 / hrsg. von W. Ziesemer, A. Henkel. Wiesbaden, 1955—1957 ; Bd 4—7 / hrsg. von A. Henkel. Wiesbaden, 1959 ; Frankfurt a/M, 1965—1979. Далее ссылки на это издание даются в круглых скобках после цитат в сокращении ZH, римской цифрой обозначается номер тома, арабской — номер страницы. Перевод с немецкого здесь и далее — *В.Г.* Аналогично даются ссылки на сочинения Гамана: *Hamann J. G. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe* von J. Nadler : in 6 Bdn. Wien, 1949—1957 (далее — N).



вают фундаментальных проблем сложной драматургии их идейных взаимоотношений. Самое последнее письмо в эпистолярном диалоге между двумя кёнигсбергскими «магами»⁷ принадлежит Канту, однако текст этого письма, написанного в апреле 1783 года, утрачен.

Но своего высшего идейного напряжения «кёнигсбергская драма» XVIII века — идейно-философское противостояние между Гаманом и Кантом — достигает в последние годы жизни Гамана и в начале «критического периода» творчества Канта. Обмена письмами в этот период не происходило, однако именно его многие исследователи считают самым принципиальным в драматичном философском диалоге между Гаманом и Кантом. Гаман был первым в прямом и переносном смысле, кто прочитал «коперниканский» трактат Канта «Критика чистого разума». Именно Гаман способствовал тому, чтобы трактат печатал его добрый друг Иоганн Фридрих Харткнох, ученик и помощник кёнигсбергского издателя Кантора, переселившийся в 1764 году в Ригу, где он основал книгоиздательское дело. Благодаря своей дружбе с Харткнохом Гаман первым получил гранки находившегося в печати трактата и 7 апреля 1781 года допоздна читал текст «Критики» в своем бюро. В письме к Харткноху он дает понять, что хорошо осознает всю значимость кантовского произведения, однако собирается

⁷ Так сложилось, что оба — Кант и Гаман — получили прижизненные титулы «магов», что, однако, не имеет ничего общего с магией. Невысокого ростом Канта кёнигсбержцы с любовным пристрастием называли «маленьким магом». Что касается Гамана, то ему прижизненный титул «маг с Севера» 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 Кёнигсберге, он с трудом зарабатывал на жизнь на посту среднего чиновника в конторе таможенного склада. Однако уже фон Мозер, проникнув в христоцентрическую специфику «авторства» Гамана, вкладывал в свое определение новозаветный смысл, сравнивая Гамана с теми магами (волхвами) с Востока, которые пришли в Палестину поклониться новорожденному Иисусу (Мф. 2: 1).



выступить с критикой «Критики». В последующие месяцы Гаман еще дважды прорабатывает текст Канта, подготовив свою первую рецензию уже в июле 1781 года. Однако он не спешит ее публиковать, как и более расширенный вариант под названием «Метакритика пуризма разума». Текст «Метакритики» он в конце концов отсылает в 1784 году Гердеру в Веймар. Эта критика до сих пор привлекает серьезное внимание исследователей⁸, многие из которых предостерегают от того, чтобы сводить идейное противостояние Гамана и Канта к бинарной оппозиции «рационализм *contra* иррационализм».

В целом же следует еще раз подчеркнуть, что, несмотря на серьезные противоречия в понимании основополагающих проблем бытия и познания, Кант и Гаман с дружеским уважением и благородным достоинством относились друг к другу, о чем свидетельствует, например, письмо Гамана к Фридриху Генриху Якоби, написанное им за два года до смерти, в 1786 году, в котором содержится оценка Гаманом своего друга и оппонента. В частности, Гаман пишет:

Кант — это человек как великого таланта, так и доброго и благородного нрава; он может позволить себе воодушевиться под влиянием предрассудков, но и не робеет, когда нужно их опровергать и преодолевать. Ему для этого просто нужно время, чтобы самому уйти в себя и разобраться во всем. Он больше любит поговорить, чем послушать. Он вообще при всей своей жизни очень сердечный и невинный человек. Но молчать он умеет так же мало, как и Яхман: тот с ним одного покроя, хотя еще совсем молод, но такой же сангвиник, как и Кант. Пусть нейтралитет Канта Вас не беспокоит⁹. Я знаю его и пишу о нем то, что

⁸ Среди них особое место занимает Освальд Байер, посвятивший гамановской метакритике Канта фундаментальное исследование под названием «Разум есть язык. Гамановская метакритика Канта», вышедшее в 2002 году. См.: Bayer O. Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants. Stuttgart ; Bad Cannstatt, 2002.

⁹ Гаман имеет в виду «нейтралитет» Канта в знаменитом «споре о Спинозе», достигшем своего апогея в 1785 году после опубликования книги Якоби «Об учении Спинозы в письмах к г-ну Моисею Мендельсону».

думаю на самом деле, без оглядки на многое хорошее, чем ему обязан, включая и его разрешение для Михаэля быть слушателем на всех его Collegia¹⁰, и не утруждая себя ни ревностью, ни завистью к его славе. На мою долю выпадали и тяжелые бои с ним, и бывало иногда, что я был явно несправедлив к нему; но, вопреки всему, он всегда оставался моим другом, и Вы тоже никогда не сделаете его своим врагом, если собираетесь воздать честь истине (ZH, VI, 202).

Предлагаемая монография, посвященная идейным взаимоотношениям Гамана и Канта, состоит из двух частей. В первой из них представлены перевод и комментарий всей переписки между Гаманом и Кантом. И хотя эта переписка не передает полностью фундаментальной проблематики взаимоотношений двух кёнигсбергских мыслителей, чье творчество отражает парадигмальную драму европейского духа в силовом поле напряжения между двумя принципами реальности — богочентризм *versus* автономный антропоцентризм, она имеет безусловную историко-научную ценность, демонстрируя некоторые стороны не только этого драматичного диалога, но и всей сложной атмосферы европейской культуры второй половины XVIII века. Переписка между философами необширна — всего тринадцать писем, написанных в период с 1759 по 1783 год. Из них большую часть составляют письма Гамана к Канту (десять), и только три — письма Канта к Гаману, причем последнее из этих трех не сохранилось (о нем упомянуто в письме Гамана к Гердеру от 18 апреля 1783 года).

Вторая часть монографии посвящена реакции Гамана на «Критику чистого разума» Канта и включает перевод и комментарий двух работ «мага с Севера» — рецензии и «Мета-критики пуризма разума». В эту же часть вошел перевод обширного письма Гамана к Х. Я. Краусу, содержащего острую критику работы Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», опубликованной в декабре 1784 года.

¹⁰ По просьбе Гамана Кант выдал его сыну Иоганну Михаэлю разрешение на посещение всех своих занятий в Альбертине.

Часть 1

ПЕРЕПИСКА



Глава 1

НАЧАЛО ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

I. Первое письмо Гамана к Канту: обстоятельства и стиль

1. Гаман и его «опыт сердца»

Первое письмо в переписке — это письмо Гамана к Канту от 27 июня 1759 года. Уже оно нуждается в предисловии и комментарии, что связано, с одной стороны, с довольно непростыми обстоятельствами, при которых оно было написано, а с другой — с известной сложностью стиля Гамана, названного исследователями «криптологическим».

По поручению Торгового дома Беренсов из Риги, в который Гаман был принят по протекции своего университетского друга И. К. Беренса, Гаман направляется в Лондон, куда он прибывает в апреле 1757 года с малопонятной для исследователей торгово-политической миссией. Она не удается, и после ряда сумбурных событий Гаман достигает предела душевного и финансового крушения. В феврале 1758 года он снимает дешевую гостиницу, едва сводит концы с концами, живет уединенно в обществе немногих книг и начинает читать Библию. Девятнадцатого марта он приступает к повторному чтению, в процессе которого пишет собственные заметки и комментарии, названные позже «Библейскими размышлениями» («Bib-lische Betrachtungen»). С 21 апреля он пишет свою исповедь под названием «Мысли о моем жизненном пути» («Gedanken über meinen Lebenslauf»), завершённую им после возвращения в Ригу. Ни один из этих текстов не предназначался для опубликования: они были написаны для отца, брата и друзей.



Основная тема этих личных текстов Гамана — то, что он называет «встречей с Богом». Именно тогда, весной 1758 года, Гаман, по его собственному признанию, пережил свое индивидуально-личностное просвещение, которое наполнило его эмоциональной и смысловой энергией на всю оставшуюся жизнь, посвященную попытке просветить этим светом немецкое Просвещение XVIII века. Этому лондонскому «опыту сердца» Гаман остался верен до конца, и все его творчество представляет в конце концов масштабную попытку концептуализации его «лондонского просветления». В своей исповеди «Мысли о моем жизненном пути» Гаман описывает некоторые обстоятельства этого опыта уже на определенном удалении во времени. В начале своего жизненного пути Гаман искренно хотел стать «нормальным человеком» Просвещенного времени, о чем, кроме всего прочего, свидетельствует его переписка, в которой он чутко и четко отражал свои внутренние искания в период «гофмейстерства» в поместьях прибалтийских баронов, когда он находился в очень близких, доверительных отношениях с семьей Беренсов в Риге. Эта переписка и затем исповедь Гамана показывают, что до Лондона он жил в разлуке между чувством и умом, между просвещенным оптимизмом и чувственным пессимизмом.

«Лондонское просветление» Гамана начинается с «крика», который он услышал в самом центре своего сердца, когда, читая Библию, задумался об Авеле и о словах Бога, обращенных к Каину: «Земля отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей» (Быт. 4: 10). Этот «опыт сердца» с его «криком» Гаман и считает своим пробуждением из сна неподлинного существования, пробуждением, в котором он уже, видимо, предчувствовал свою будущую миссию: пробуждать от сна других. Об этом он пишет в письме к Линднеру от 20 июля 1759 года, где, отзываясь с большим сочувствием о знакомом пасторе Форстмане, умершем накануне в Кёнигсберге, подчеркивает:



Что значат дела Демосфена или Цицерона в сравнении с должностью евангелиста, ангела, который умеет и должен сказать своим слушателям ни больше и ни меньше чем: «Примири-тесь с Богом» и который с любовью, но и с силой и унижаясь наставляет их, как если бы он был самим Христом. И к этому пророчески-царскому духу помазан и посвящен, как говорит Пётр, каждый христианин: он — проповедник справедливости, свидетель и мученик правды посреди неукротимого и извращенного рода грешников; здесь, как Царь Иудейский, отвержен и коронован венцом терновым, там — сын и наследник, как судия над двенадцатью коленами, венец величия на челе. Вот ощущения, принадлежащие к роду тех чувств, на которые не может и не должен пытаться отважиться, как говорит Клопшток, ни один прозаический писатель. Кто может подражать вещам, каковые не сотворит ни одно из пяти чувств? Эта осязательность произрастает ни на каком другом поле, кроме как поэзии, и не может быть выражена никаким другим языком, кроме как божественным. Эти ощущения происходят из уст Бога и возвращаются в Его ухо. Они как жертвенный огонь Господа, падающий с неба и поднимающийся в небо, — мысли, которые христианин видит во сне или в созерцательности своей тишины, посреди опасностей ночи и чистого поля, несмотря на камень и жесткое изголовье, видит их, подобных ангелам на лестнице Иакова, нисходящим от Бога и восходящим к Богу¹¹. Согласно понятиям Клопштока, физическое бодрствование есть состояние человека, в котором он сам себя осознает. Но ведь это, по сути, сон души. Наш дух следует только лишь тогда считать бодрствующим, когда он осознает Бога, думает и ощущает Его, и узнает в себе и вокруг себя всеприсутствие Бога, каковое, как душа, выражает свое господство над телом и, как тело, выражает отпечатки духовного воления.

¹¹ Ср.: «Иаков же пошел из Вирсавии и пошел в Харран, и пришел на одно место, и остался там ночевать, потому что зашло солнце. И взял один из камней того места, и положил себе изголовьем, и лег на том месте. И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Быт. 28: 10—13).



Поэтому человек, живущий в Боге, будет относиться к так называемому «естественному человеку» как бодрствующий к храпящему в глубоком сне, как к грезящему наяву, как к лунатику. Этот глубокий сон ближе всего к смерти, без какого-либо понимания и благого дела. Спящий глубоким сном может иметь более живые фантазии, чем бодрствующий; может больше видеть, слышать, мыслить, чем он, осознавать это «больше», грезить в большем порядке, чем мыслит бодрствующий; быть творцом новых предметов и больших событий. Для него все это — истинно, но все это — обман. Все по-настоящему истинное, происходящее вокруг него — Тот, Кто с ним говорит, опасности, окружающие его, счастье, ждущее его пробуждения, — все это для него нездешне и ничто для него. Он ничего не видит, не слышит, ничего не понимает, но в теории его снов ему кажется, что он видит, слышит и понимает бесконечно больше, чем бодрствующий у его кровати. Лунатик полностью соответствует образу практического, делового человека, который говорит и действует со всей осторожностью, обдуманностью и взаимосвязанностью и выполняет опасные действия с большей уверенностью, чем он смог бы с открытыми глазами. Есть спящие, каковые поддаются расспросам и отвечают осмысленно. И если бодрствующий в этом случае захотел бы попытаться переговорить со спящим и попросил бы его дать совет о своем собственном состоянии, то тогда очень легко произошла бы путаница идей и то, что касается бодрствующего, было бы истолковано противоположным образом. Если предположить, что бодрствующий в горячке воскликнул бы: «Ты спишь, дорогой друг!» — то наверняка между обоими возник бы серьезный спор.

Вопрос сегодня в том, возможно ли сегодня при всем честном народе достичь того, чтобы бодрствующий смог убедить спящего в том, что он спит, в то время, однако, когда тот спит? (ZH, I, 368).

Импликациями этого письма Гамана, касающегося также его горького разлада с другом Беренсом и полемики с Кантом, являются по меньшей мере две темы: Гаман недвусмысленно указывает на то, что современный ему принцип реальности он понимает как «поцелуй дракона», погружающий жизнь в сон; однако неочевидность этого сна настолько самоочевидна, что

пребывающий во сне никогда не согласится признать того, что он спит. Поэтому пробудить его ото сна — это главный вопрос Гамана, имплицитно указывающий будущую трагедию его места в Просвещении.

«Пробуждение» самого Гамана в «лондонском переживании» привело к удивительной творческой активности на последнем этапе его пребывания в Лондоне. Это отразилось и в том, что, несмотря на дневниковый характер и мозаичность мыслей, его «Библейские размышления» в целом образуют неожиданно стройную, взаимосвязанную в своих частях систему, которая поражает еще и тем, что создана человеком, не имеющим какой-либо специальной религиозно-философской подготовки и не занимавшимся когда-либо глубоко какими-либо богословскими авторами. Именно в параметрах этой системы конституируется контур особой герменевтики Гамана, в основе которой — христоцентрическое понимание мира.

2. Драма разрушенной дружбы: христианство vs Просвещение

В июне 1758 года Гаман возвращается из Англии в Ригу. Накануне отъезда из Лондона он получил письмо от Иоганна Кристофа Беренса, в котором тот писал: «Чтобы не умереть с голода, Вам понадобилась Библия. Теперь время преодолеть себя и вернуться». Гаман в письме к Линднеру так прокомментировал это место из письма друга:

Разве он не хотел написать несколько иначе? А именно: чтобы не умереть с голода, мне нужно было вернуться назад. Но чтобы преодолеть себя, мне нужна была Библия. Именно это он имел в мыслях, и это — правда. Правда то, что не что иное, как эта книга, утолила мой голод, что я проглотил ее, как Иоанн, и почувствовал ее сладость и горечь (ZH, I, 304).

В доме Беренсов в Риге его встретили с приязнью, но никаких дел не доверили. Иоганн Кристоф пребывал в это время в Петербурге. Гаман писал ему, пытаясь объяснить смысл про-



исшедшего в Лондоне. Реакция Беренса была сдержанной и выжидательной. В своих письмах он настойчиво пытается «вернуть» Гамана из его «религиозных увлечений» к «просвещенному мышлению». Напряжение в отношениях между обоими возрастает и достигает критической точки, когда Гаман неожиданно для всех и, наверное, для себя самого делает предложение сестре Беренса Катарине. Этот шаг Гамана объяснить довольно трудно: Катарина была старше и, судя по всему, не очень привлекательна. Однако сам Гаман в своем автобиографическом очерке объясняет этот поступок божественным наитием, открывшим ему, что Катарина Беренс предназначена для него как «невеста по желанию Бога». Гаман получает ее согласие, однако вскоре приходит письмо от Иоганна Кристофа Беренса с решительным отказом. Это означало начало разрыва. В январе 1759 года Гаман спешно уезжает в Кёнигсберг.

Драма нарушенной дружбы между Гаманом и его университетским другом Беренсом и стала причиной появления первого письма Гамана к Канту и первого значительного сочинения, передававшего всю остроту его полемического таланта и глубину философского дара. Несмотря на чрезвычайно беспощадную переписку, полную укоров и взаимных упреков, Беренс не хочет терять друга и в июне 1759 года приезжает в Кёнигсберг, чтобы вернуть Гамана в русло современного Просвещения из паутины «религиозных предрассудков и фантазий». За поддержкой он обращается к магистру философии Иммануилу Канту. О первой встрече Беренса, Канта и Гамана известно из дневниковых записей «заблудшего»: в начале июля 1759 года все трое поужинали в скромном заведении «Виндмюле». Спустя некоторое время Беренс и Кант нанесли Гаману «целевой» визит: речь шла о его «возврате». Конкретным проявлением «просвещенного выздоровления» Гамана должен был стать перевод им по предложению Канта ряда статей французской «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера. Ему дали два дня на размышление. Но Гаман уже не мог «вернуться». Он отказывается от дальнейших встреч с Кантом и Берен-

сом, а вместо этого пишет обширное письмо, охарактеризованное им самим как «граната», которая должна была отпугнуть Канта и Беренса, заставив их отказаться от бесполезных попыток обращения Гамана в традиционное Просвещение. Так был сожжен последний мост. Однако смысловой драматизм прерванной дружбы приобретает характер обостренного столкновения двух противоположных мировоззрений и достигает кульминации в первом значительном сочинении Гамана «Достопримечательные мысли Сократа»¹², первый печатный экземпляр которого «кёнигсбергский маг» получил к Рождеству 1759 года. Таковы обстоятельства, сопровождающие появление первого письма Гамана к Канту от 27 июня 1759 года.

3. Стиль Гамана

Уже в этом письме проявляется та специфика стиля Гамана, которая раздражает большинство пытающихся читать его тексты и лишь немногих восхищает. Особенность такого стиля обусловлена, с одной стороны, укорененностью Гамана в традиции филологической энциклопедичности, а с другой — христоцентрической направленностью его идей. Эта особенность реализуется в диапазоне энциклопедической риторики традиционной литературы с привлечением всех «силовых полей» семантики слова, однако в строгой смысловой центрированности, не допускающей произвола. Поэтому возникает своеобразный парадокс: это — противоречие между мощной, захватывающей динамикой образов, тем, аллюзий, «игры», за которой не поспевает читатель, и своеобразным «законом бережливости» христоцентрических смыслов; это — диалектическое противоречие между центробежностью семантической игры и центростремительностью смыслов, «обугливающих» внешнюю

¹² См.: Гаман И. Г. Достопримечательные мысли Сократа / пер. и коммент. В. Х. Гильманова // Гильманов В. Х. Герменевтика «образа» И. Г. Гамана и Просвещение. Калининград, 2003. С. 423—476.



пестроту до внутренней простоты. На упрек критики в запутанности его «Достопримечательных мыслей Сократа» Гаман отвечает: «Не ищите блондинку среди играющих с Аполлоном... Не смотрите на меня, что я такой черный, ибо гений меня так обжег».

В связи со спецификой стиля Гамана встает вопрос о том, а не является ли его творчество своеобразным «постмодерном» XVIII века, поскольку ему свойственны характерные черты постмодернистской стилистики: 1) стремление Гамана облечься в маску и спрятаться за псевдонимом (Сократ, Пан, Пастух, Сивилла, Химера, Иерофант, рыцарь Розенкрейц, Санчо Панса и другие); 2) его так называемый центостиль, или «рапсодия»; 3) его искусство цитации и аллюзии; 4) его техника коллажа; 5) его мощная «деконструкция» господствующих «конструкций мысли»; 6) его типологическая игра; 7) его апокалиптическая несерьезность в карнавале «смеховой культуры» его сочинений. Но одновременно ему чужды присущие постмодерну необязательность мысли, «вечное возвращение» в Ничто, духовное и телесное «бродяжничество», поскольку «вечный круг» Гамана обустраивается в конечном итоге в мощную систему со своим четко обозначенным эпицентром, к которому ведут все «силовые линии» его мысли и чувства. Гаман не бездомен: он уверен, что «блудный сын» XVIII века успел вернуться в отчий дом.

Характерная особенность стиля Гамана связана с тем, что его тексты — центоны — в значительной мере состоят из «лоскутков», чужих понятий, цитат или фрагментов цитат, которые вырываются им из различных контекстов и «вклеиваются», «вшиваются» в живую ткань «топоса» и «типа» его собственных рассуждений. Выбор Гаманом центотехники обусловил, с одной стороны, сложность понимания его сочинений, представляющих собой головоломный коллаж, ребус, «монтаж» цитат. Но, с другой стороны, cento гармонично отражает главную суть гамановской антропологии — зависимость. Подобно тому как все фрагменты, цитаты, аллюзии «коллажа» его сочинений приобретают проясняющую цель-



ность в «силовом поле» христологической герменевтики, каждый человек находится, согласно Гаману, в «силовом поле» зависимости от Бога, попытка выхода из которого ведет к отчуждению от собственного бытия, от подлинного «быть». В письме к Якоби от 1 декабря 1784 года Гаман пишет:

To be, or not to be? That is the question. — «Быть», конечно, является «первым» и «всем» каждой вещи. Но то *Ou* (греч. *быть*. — *В. Г.*) древней метафизики превратилось, к сожалению, в идеал чистого разума, чье «быть или не быть» не может быть им обнаружено. Первоначальное «быть» есть истина, сообщенное есть благодать. «Не быть» — это нехватка или «кажение» первого и последнего, через разнообразное Ничто которого теряются из вида единство и центральная точка (ZH, V, 271).

Sento Гамана — стилистически обнаруживаемое стремление «быть», а также стремление побудить «быть» своих адресатов. Но это «быть», подчеркнутое в *sento*, означает признание своей зависимости. Вот почему Гаман и свое противодействие Просвещению фактически свел к вопросу о зависимости, который во всей остроте встал перед его глазами в контексте статьи Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» Девиз Канта о том, что Просвещение означает «решимость и мужество» человека «пользоваться своим собственным рассудком без руководства со стороны кого-либо другого», Гаман сводит к вопросу о том, кто же этот «другой», которого имеет в виду Кант, и кто же будет другим «другого», под опеку которого, согласно Гаману, неизбежно подставит самого себя освободившийся от первого «другого» разум? Центотехника — это выражение подчеркнутой зависимости, открытой Гаманом в опыте «лондонского переживания», зависимости от Бога, от Его Слова, поэтому в центонах Гамана преобладают цитаты из Библии, «буквой» и «духом» которой он владел превосходно. «Истинный гений знает свою зависимость», — пишет Гаман позже в контексте полемики о природе гения (N, II, 260).



Однако при всей концептуальной обусловленности *cento* в творчестве Гамана эта стилистическая техника с ее «криптичностью» невольно создает «онтологический разрыв» между его текстом и герменевтической способностью XVIII века. Этот разрыв драматично подчеркивает изоморфизм судьбы Гамана архетипике «пророка», которому уготована участь непонимания. Для современного исследователя, однако, это не снимает вопроса о том, какая герменевтика и риторика необходима для понимания и интерпретационного развертывания «загадки» Гамана.

II. Письмо Гамана к Канту от 27 июня 1759 года

27 июня 1759 года

Высокочтимый господин магистр,
я не ставлю Вам в вину того, что Вы являетесь моим соперником и пребываете неделями в обществе Вашего нового друга, тогда как он, как мираж, но более как ловкий лазутчик, пару раз лишь на короткое время показался предо мной. Обиду эту я Вам прощу; Вашему другу, однако, я не намерен прощать того, что он сам осмелился ввести Вас в интимность моего дела, позволив Вам заметить всю степень моей ранимости, ревности и мстительной страстности; тем самым, однако, он и Вас подверг опасности так близко приблизиться к человеку, которому болезненность его страстных чувств дает такую силу мыслить и чувствовать, какой нет ни у одного здорового. Это я собирался сказать Вашему другу на ухо в тот день, когда имел радость поблагодарить Вас и его за оказанную мне честь Вашего первого визита ко мне.

Ежели в этой ситуации Вы являетесь Сократом и если поэтому Ваш друг хочет быть Алкивиадом, то Вам, как известно, для уроков мудрости необходим голос гения¹³. И эта роль вполне подходит мне, хотя, надеюсь, это не будет поводом для подозрений меня в ложном высокомерии. Комедиант, как

¹³ Аллюзия на «даймона» Сократа.



только он покидает место представления, освобождается от всего своего реквизита, включая маску короля, походку и ходульные выражения. Позвольте же мне побыть в этой роли гения, говорящего с Вами из облака¹⁴ до тех пор, пока я закончу это письмо. Ну а если мне уготована короткая участь гения, то я прошу от Вас хотя бы немного терпения и внимания, какого однажды уже хватило высокочтимой, тонко мыслящей, ученой Публике как раз для того, чтобы пропустить мимо ушей прощальную речь одного смертного¹⁵, посвященную обломкам древней урны с едва различимыми буквами на ней — «Библиотека». О, эта урна была когда-то проектом, суть которого заключалась в том, чтобы научить изящные тела мыслить. Такое под силу только какому-нибудь Сократу, и никакой Князь, никакие другие земные власти не в состоянии заставить Ватсона¹⁶ стать гением, даже если они используют всю силу своей начальственной должности и данных им полномочий.

Я стараюсь писать эпически, поскольку Вы еще не владеете языком лирики. Эпический автор — это историограф странных существ и их еще более странных судеб; лирический же автор — это историограф человеческого сердца, летописец его самопознания. Это самопознание является самым трудным и самым возвышенным, но одновременно самым легким и самым низким делом: природоведением, философией и поэзией. Как приятно и полезно перевести с английского Попа¹⁷, переводя вначале его вирши в трепетные фибры ума и сердца, но

¹⁴ Аллюзия на комедию Аристофана «Облака».

¹⁵ Прощальная речь Сократа перед Афинским собранием судей. См.: Платон. Апология Сократа // Платон. Собр. соч. : в 4 т. М., 1993. Т. 1. С. 70—96.

¹⁶ Некоторые исследователи полагают, что это, видимо, английский лирик Томас Ватсон (1557—1592), предшественник Шекспира. Однако более вероятно, что Гаман имеет в виду Матиаса Фридриха Ватсона (1732—1805), входившего в круг друзей Линднера. С 1756 года М. Ф. Ватсон — профессор поэзии и ректор в Митау.

¹⁷ Александр Поп (1688—1744) — английский поэт, лидер английского просветительского классицизма, которого Гаман высоко ценил за фундаментальные знания в области греческой античности. Гаман был знаком с переводами Попа на английский поэм Гомера.



насколько ничтожным занятием является в сравнении с этим перелистывание *Encyclopedie*¹⁸. Еще вчера вечером я покончил с этим занятием, прочитав то, что Вы мне предложили. Статья о прекрасном — пустая болтовня с отрывком из Хатчесона¹⁹, и не более. Статья об искусстве — еще более поверхностная и слащавая, чем предшествующая болтовня англичанина. Есть еще одна статья, и она действительно заслуживает того, чтобы ее перевести: речь в ней о подневольном труде и подневольных работников. Всякий сведущий читатель моего послания наверняка знает из опыта о стараниях тех, кто, будучи поставлен над подневольными работниками, но испытывая такое же сочувствие к ним, как и автор упомянутой статьи, стремится исправить те злоупотребления, каковые мешают им исправно исполнять свой подневольный долг. Но поелику у меня нет желания стать одним из них и нет должности управлять чем-либо в этом мире, на каковой я зависел бы от настроения тех, кто стоит ниже меня, я не собираюсь переводить эту статью в уверенности, что найдется немало переводчиков, чувствующих призвание для подобного рода дел. Впрочем, гражданин мира, понимающий в искусстве визитов, всегда сумеет найти подходящего интенданта для своей антрепризы.

Вернемся теперь к нашему дорогому общему брату. Вы бы вряд ли смогли полюбить его из приязни, скорее из тщеславия или расчета. Жаль, что Вы не знали его в те времена, когда его любил я. Он тогда, высокочтимый господин магистр, как и Вы, думал о праве природы в нас: он знал ее великодушные наклонности в самом себе и во мне.

Вы правы, сложное чувство, испытываемое мною к нему, — чувство, в котором смешались презрение и укоризна, — является остатком любви к нему. Позвольте, однако, Вас предостеречь о дальнейшем, проворковав кое-что из Сапфо:

¹⁸ «Энциклопедия» — программный проект французского Просвещения, осуществлявшийся в период с 1751 по 1772 год Дидро и д'Аламбером.

¹⁹ Фрэнсис Хатчесон (1694—1747) — шотландский философ-деист. В эстетике развивал идеи А. Шефтсбери.

At Vos erronem tellure remittite nostrum
Nisiades matres, Nisiaedesque nurus.
Neu vos decipiant blandae mendacia linguae
Quae dicit Vobis, dixerat ante mihi²⁰.

На Ваш счет ко мне я исхожу из того, что Ваше отношение ко мне безвинно и что Вы, занимаясь мной, просто коротаете время в эти долгие летние вечера. Ведь Вы же не заметили во мне смятения и стыда, как у девицы, принесшей в жертву другу свою честь, который развлекает общество рассказами о ней, подобно моему другу: ведь оный посвящает других в мои слабости и недостатки, из каковых я, будучи с ним с глазу на глаз, не делал никакой тайны.

Франция, придворная жизнь и его нынешнее общение с кальвинистами — именно они виноваты во всем этом несчастье с моим другом²¹. Род человеческий он любит подобно тому, как француз любит женщину, — только для собственного удовольствия и только за счет других, сейчас за счет Вашей доброты и благородства. В дружбе, как и в любви, он предал все ее тайны. Это означает отвергнуть бога дружбы, чего, надеюсь, не сделаете Вы: даже Овидий, лейб-поэт этого бога, обращаясь к *amicam corrumpam*²², достаточно деликатно намекает, в том числе и Вам, об осведомленности некоего Третьего в делах любви:

²⁰ Пер. с лат.:

Прочь беглеца моего отошлите из вашего края,
Жены Нисейской земли, девы Нисейской земли!
Пусть его льстивый язык не обманет вас ласковой ложью, —
Все, что вам говорит, раньше он мне говорил.

В этом центоне своего письма Гаман цитирует «Героиды» Овидия, в частности Письмо пятнадцатое: Сафо — Фаону (пер. С. Ошерова). См.: Овидий. Элегии и малые поэмы. М., 1973. С. 139.

²¹ Беренс несколько лет провел в Париже.

²² Соблазненной возлюбленной (лат.).



Haec tibi sunt mecum, mihi sunt communia tecum
In bona cur quisquam tertius ista venit²³.

О том, что наш общий друг думает одно, а говорит другое и пишет иначе, чем думает, я, может быть, расскажу Вам подробнее при удобном случае во время прогулки²⁴. Вчера все должно было бы открыться, но в своем последнем Billet doux²⁵ он писал мне буквально следующее: «Я прошу Вас не злоупотребить тем, о чем я, как Ваш искренний друг, пишу Вам, с тем чтобы не сделать нас посмешищем. Дела нашего дома Вас больше никоим образом не касаются: мы живем в спокойствии и приязни друг к другу, достойно и по-христиански». Я так честно выполнял его просьбу, что невольно стыдился, если с моих губ случайно срывалось нечто, касающееся нас обоих, что, впрочем, никто и так не смог бы понять. Сейчас же, когда он посвятил Вас в наши отношения, все должно делаться без утайки, но я намерен следовать прежнему курсу, предложенному им. Однако между ним и мной не будет больше никаких объяснений. В сложившейся ситуации мне лучше не оправдываться, ибо я смогу оправдаться, только если обрушу проклятия на головы тех, кто пытается судить обо мне. Но ведь они, как-никак, мои лучшие друзья на свете.

²³ Пер. с лат.:

Всю прелесть и негу Амора даю тебе я, а мне даешь ты,
Почто же третий меж нами вмешался.

По всей видимости, в приведенном латинском «треносе» Гаман проводит стилизацию под «Любовные элегии» Овидия, в частности под элегии XI—XIV, обращенные к возлюбленной, делящей ложе любви как с лирическим автором, так и с его счастливым соперником. Ср. в пер. С. Шервинского:

Ныне боюсь, чтобы мне не пришлось делиться с другими
Той, что моей назвалась, мною любимой одним!

Овидий. Любовные элегии (М. ; Харьков, 2000. С. 89).

²⁴ Аллюзия на перипатетиков.

²⁵ Любовное письмо (фр.).



Но если ж все же мне пришлось бы оправдываться, то я должен был бы доказать следующее:

1) то, что мой друг имеет неправильное представление о самом себе;

2) то, что по этой причине он неправильно судит о каждом из своих ближних;

3) то, что он имел и имеет неправильное представление обо мне;

4) то, что он совершенно неверно и односторонне судит о деле между нами как в целом, так и в его взаимосвязи;

5) то, что он не имеет ни понятия, ни чувства о том, что я и он делали до этого и делаем сейчас.

То, насколько я могу судить о нем, исходя из того, что знаю и что не знаю о том, что он сделал и делает, и основываясь на моем знании принципов и мотивов его поступков, убеждает меня в том, что ни мои слова, ни мои поступки его ничему научить не могут, в чем он сам и признается. Все написанное мною может показаться Вам бахвальством, что при сложившихся обстоятельствах видится вполне естественным. Но признаюсь, я еще даже немного сдержан, а если хвастаюсь, то только моими покрасневшими от слез глазами, кои, в отличие от других, не страдают катарактой.

В сравнении с теми усилиями, каковые я сам приложил для того, чтобы разобраться в себе²⁶, мое оправдание в глазах других представляется мне сущим пустяком. Но все же, будучи невинным, быть обреченным по ложному приговору к чаше с ядом! Именно так во все времена все Ксантиппы и все софисты считают возможным переучивать Сократа, для которого, однако, его собственное сознание собственной невинности значит гораздо больше, чем сохранение собственной жизни.

Но на такую апологию²⁷ я, пожалуй, не смею рассчитывать. Бог, Которому я служу и Кого насмешники считают обла-

²⁶ Гаман намекает на свое «лондонское переживание».

²⁷ Аллюзия на «Апологию Сократа» Платона.

ком²⁸, туманом, vapeurs²⁹ и плодом ипохондрии, не удовлетворится жертвенной кровью козла или теленка, иначе я давно бы предъявил ему доказательство того, что разум и острый ум у Вашего друга, как, впрочем, и у меня, — это капитальный телец, а его доброе сердце с его добрыми помыслами — овен с рогами.

То, во что верит Ваш друг, меня трогает столь же мало, как его — то, во что верю я. Из-за этого мы — люди, каковых жизнь развела в разные стороны, и речь может идти только о деловых отношениях. Весь сонм прекрасных и мудрейших духов, будь они все как один утренними звездами и Lucifers³⁰, не может быть ни сведущим, ни судьей, то есть не может быть публикой того лирического поэта, каковой радуется похвале своей Эпопеи³¹ и тихо молчит в ответ на ее порицание.

Петр Великий³² был посвящен самим Олимпом в искусство подражания прекрасной природе других наций, которое он употребил в отношении своего народа. Но разве можно стать моложе, обрив бороды? Суждение на основании внешнего не может быть правдой. Подданный деспотичного государства, утверждает Монтескье, не должен знать, что есть добро и зло: он должен бояться своего государя, как будто тот — бог, каковой может ввергнуть в ад его тело и душу. Ежели он способен к свободной мысли, то он обречен на несчастье в этом государстве; если же у него есть добродетели, то он — последний глупец, ежели их замечают другие подданные этого государства.

²⁸ Аллюзия на комедию Аристофана «Облака».

²⁹ Химерами (фр.).

³⁰ Свет несущими (лат.) — аллюзия к Люциферу.

³¹ Эпопея — от греч. *epos* — слово, повествование и *poieo* — творю. Гаман персонифицирует понятие «эпопеи», употребляя его в «музыкальном» значении, то есть Эпопея как Муза.

³² Гаман живо интересовался личностью русского царя Петра I, которого не однажды упоминал в своих сочинениях. Так, аллюзия на царя Петра содержится в «Достопримечательных мыслях Сократа». См.: Гаман И.Г. Достопримечательные мысли Сократа // Гильманов В.Х. Герменевтика «образа» И.Г. Гамана. С. 428.

Никакому патрицию греческой республики не должно было поддерживать связь с персидским двором, если он не желал прослыть предателем своего отечества.

Разве годятся законы побежденных для победителей? Ведь побежденный был побежден этими законами. Разве можно желать той же участи своим согражданам?

Авраам — наш патриарх. И разве мы не поступаем по примеру Петра? Как если бы магистрат одного маленького свободного государства в Италии³³ в свое время учил людей торговле и государственному делу, подобно тому как учат детей — следуйте делам отца вашего; понимайте, что говорите; употребите праведно знания ваши; сажайте ваш ...ах!.. на подобающее ему место. Но ведь даже всем известными истинами можно причинить больше вреда, чем заблуждениями, если употреблять эти истины нелепым образом, а существующие заблуждения уметь употребить во благо благодаря ловкости и удаче. Потому-то какой-нибудь ортодокс, вопреки своему знанию истин, может напрямик направиться к черту, тогда как какой-нибудь еретик — напрямик на небо, вопреки отлучению от господствующей церкви и общества.

Задачей для Вас, высокочтимый магистр, является разобраться: как человек должен действовать в порядке большого мира? Однако к ее решению не следует приступать раньше, чем разберешься в том, как наша душа действует в системе маленького мира. Отражено ли это действие в понятии *harmonia praestabilita*³⁴ как в более удачном знаке чуда души в теле, чем понятие *influxus physicus*³⁵, — это должны решать Вы. Мне же по душе, по крайней мере, что из всех этих понятий следует то, что кальвинистская церковь будет столь же беспомощна в превращении нашего друга в своего сторонника, сколь и лютеранская.

³³ Аллюзия на Ватикан.

³⁴ Предустановленная гармония (лат.).

³⁵ Непосредственное и взаимообусловленное влияние души и тела друг на друга (лат.).



Эти мои мысли — не что иное, как яблоки, каковые я, как Галатея, бросаю, дабы подразнить своего возлюбленного³⁶. Истина же заботит меня столь же мало, как и Вашего друга: подобно Сократу, я верю всему, во что верит другой, но стараюсь при этом побеспокоить других в их вере. Афинский мудрец делал это, ибо был окружен софистами и жрецами, чей здравый смысл и благие дела проявлялись в способности их воображения. Так есть здоровые и честные люди, кои, однако, лишь мнят свои здоровье и честность, как есть и *malades imaginaires*³⁷.

Если Вы собираетесь судить обо мне на основе рецензий г-на Б.³⁸ и моего письма к Вам, то это будет столь же нефилософское суждение, как желание судить о внешности Лютера на основе его брошюры для герцога фон Вольфенбюттеля³⁹.

Тот, кто верит разуму другого больше, чем своему собственному, перестает быть человеком и становится в первый ряд *seruium resus*⁴⁰ подражателей. Даже величайший человеческий гений не годится для того, чтобы стать поводом для подражания. Природа, говорит Баттё⁴¹, — вот что годится: не нужно быть Спинозистом в изящных искусствах и государственных делах, чтобы понять это.

³⁶ Галатея — морская нимфа, дочь Нерея и Дориды. По одной версии мифа, Галатея любила циклопа Полифема, согласно другой — она пренебрегла любовью Полифема из-за любви к юному Акиду, сыну Пана и Симайтиды. Из ревности Полифем убивает Акида осколком скалы (Овидий «Метаморфозы», 13).

³⁷ Мнимые болезни (фр.).

³⁸ Беренс.

³⁹ Гаман имеет в виду одно из самых острых сочинений Лютера «Против Ханса Ворста» (1541), направленное прежде всего против Генриха — герцога Брауншвейга-Вольфенбюттеля, бывшего главой католического Нюрнбергского союза. В этой «брошюре» Лютер обвиняет Генриха в «пособничестве Люциферу».

⁴⁰ Рабского скота (лат.) — выражение из Горация.

⁴¹ Аббат Шарль Баттё (1713—1780) — французский эстетик, сторонник знаменитой дефиниции Аристотеля: «Искусство есть подражание прекрасной природе».



Спиноза совершил невинную замену⁴²; если разобраться, даже слишком робкую. Ежели бы он пошел еще дальше, он бы всю истину смог облечь еще лучше, осутившись в умствованиях своих. Он был так неосмотрителен в сокращении времен от создания мира до сего дня⁴³ и потратил так много времени на плетение своей паутины⁴⁴. Ее узоры выдают хитросплетения искусства его тонкого мышления, на каковое способно только крошечное насекомое⁴⁵.

Как благ архив всех царств и веков⁴⁶, если всего лишь несколько строк из его великого фрагмента⁴⁷, несколько солнечных букв из этого хаоса в состоянии дать нам все познание и силу! Как счастлив должен быть тот, кому дозволено каждодневно заходить в архив Того, Кто ведает и ведет, как потоки воды, сердца всех царей мира. Счастлив тот, кто в любовном вожделении⁴⁸ способен заглядывать в чудеса Его домоустрой-

⁴² См.: «Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца...» (Рим. 1: 25).

⁴³ См.: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познав Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили, но осутились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку...» (Рим. 1: 19—23).

⁴⁴ Аллюзия на Арахну. Арахна, искусная рукодельница, дерзнула вызвать Афины на состязание в ткачестве и за это была превращена богиней в паука.

⁴⁵ В следующем абзаце Гаман противопоставляет Спинозе псалмоторца Ветхого Завета, создавая центон с опорой на псалом 119. Имплиcitная антитеза «плетению» Спинозы содержится в аллюзии Гамана на данный псалом: «Гордые сплетают на меня ложь; я же всем сердцем буду хранить повеления Твои» (Пс. 119: 69).

⁴⁶ Ветхий Завет.

⁴⁷ Псалмы царя Давида.

⁴⁸ См.: «Велики дела Господни, вожделенны для всех, любящих оны» (Пс. 111: 2).



ства⁴⁹ и в уставы Его правления. Один прагматичный писатель⁵⁰ скажет об этом: Законы Твои, Господи, более золота, и золота чистого⁵¹, лучше меда и медовых нитей, стекающих из медовых сот⁵². Закон уст Твоих для меня лучше тысяч золота и серебра⁵³. Я стал разумнее всех учителей моих, ибо размышляю об откровениях Твоих. Я сведущ более старцев, ибо повеления Твои храню. Заповедью Твоею Ты соделал меня мудрее врагов моих, ибо она всегда со мною⁵⁴. Воистину это — мое сокровище.

Что Вы думаете об этой системе? Я хочу сделать счастливыми моих ближних. Один из них уже достаточно счастлив: он — богатый коммерсант⁵⁵. Вам для того, чтобы стать богатым, необходимы благоразумие и моральные добродетели.

В моем мимическом стиле господствует более строгая логика и более прочное соединение мыслей, чем в понятиях многих бойких голов. Мои идеи подобны играющим краскам шелка, окропленного водой, как говорит Поп. В одно мгновение я способен стать левиафаном, монархом или первым министром в царстве Океана, от дыхания которого происходят приливы и отливы. В следующее мгновение я вижу себя в облике кита, какового создал Господь, дабы веселиться о делах Своих⁵⁶.

Я едва сдерживаю себя, чтобы не рассмеяться по поводу решения Вашего друга выбрать философа для достижения цели изменить мой образ мыслей. Я рассматриваю эту демон-

⁴⁹ См.: «Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего» (Пс. 119: 18).

⁵⁰ Имеется в виду царь Давид, который считается сочинителем большинства псалмов Ветхого Завета.

⁵¹ См.: «А я люблю заповеди Твои более золота, и золота чистого» (Пс. 119: 127).

⁵² См.: «Как сладки гортани моей слова Твои! Лучше меда устам моим» (Пс. 119: 103).

⁵³ Пс. 119: 72.

⁵⁴ Пс. 119: 98—101.

⁵⁵ Речь идет о Беренсе.

⁵⁶ См.: «...да веселится Господь о делах Своих!» (Пс. 104: 31).



страцию мудрости, как разумная девочка рассматривает любовное письмо, а объяснение моего поведения с позиций Баумгартена⁵⁷ — как остроумный флирт.

Высокочитимый г-н магистр, я стал жертвой ужасающей лжи, обрушенной на мою голову. Я знаю, что Вы — большой любитель всевозможных историй о странствиях и приключениях в дальних странах; я не знаю, правда, как Вы относитесь к их правдоподобию — с недоверием или с легковерием. Легковерие авторов этих историй простительно, ибо они пишут небывлицы, не зная об этом, подобно тому, как один комедийный персонаж⁵⁸ не знает того, что говорит прозой. Ложь — вот материнский язык нашего разума и нашей мудрости.

⁵⁷ Однозначно определить, какого Баумгартена имеет в виду Гаман, на самом деле не так просто. Некоторые исследователи считают, что это Зигмунд Якоб Баумгартен (1706—1757), евангелический теолог, склонный к деизму. Вольтер охарактеризовал его как «вершину немецкой учености». Однако более вероятно, что Гаман имеет в виду Александра Готлиба Баумгартена (1714—1762), создателя философской теории искусства на основе учения Х. Вольфа.

⁵⁸ Журден из комедии Мольера «Мещанин во дворянстве» (*Мольер*. Комедии. М., 1972. С. 461). См. сцену разговора Журдена с философom:

Ж у р д е н : Нет-нет, только не стихи.

У ч и т е л ь ф и л о с о ф и и : Вы предпочитаете прозу?

Ж у р д е н : Нет, я не хочу ни прозы, ни стихов.

У ч и т е л ь ф и л о с о ф и и : Так нельзя: или то, или другое.

Ж у р д е н : Почему?

У ч и т е л ь ф и л о с о ф и и : По той причине, сударь, что мы можем излагать свои мысли не иначе, как прозой или стихами.

Ж у р д е н : Не иначе, как прозой или стихами?

У ч и т е л ь ф и л о с о ф и и : Не иначе, сударь. Все, что не проза, то стихи, а что не стихи, то проза.

Ж у р д е н : А когда мы разговариваем, это что же такое будет?

У ч и т е л ь ф и л о с о ф и и : Проза.

Ж у р д е н : Что? Когда я говорю «Николь! Принеси мне туфли и ночной колпак», это проза.

У ч и т е л ь ф и л о с о ф и и : Да, сударь.

Ж у р д е н : Честное слово, я и не подозревал, что вот уже более сорока лет говорю прозой.



Нельзя верить тому, что видишь, не говоря уже о том, что слышишь. Если два человека пребывают в различных положениях, они никогда не должны спорить о своих чувственных впечатлениях. Сторож обсерватории может многое рассказать сторожу старого склада, пусть даже он живет на третьем этаже. Однако он, не будь дурак, больше верит не рассказам приближенного к звездам, а своим собственным глазам, не страдающим дальновзоркостью. Посему и убеждает коллегу: Эй, спускайся вниз, тогда ты сам убедишься, что ничего там не видел. Человек, сидящий в глубокой яме, где нет воды, может в светлый полдень увидеть звезды. Другой же на поверхности не отрицает существования звезд, но не видит вокруг себя и над собой ничего и никого, кроме властелина дневного света. Оттого что луна⁵⁹ ближе к земле, чем солнце, поведайте ей о славе Господа. Слава Господа в том, чтобы облечь дела Свои великие⁶⁰, а слава царей в том, чтобы уразуметь их⁶¹.

Как дерево узнается по плодам его, так я вынужден признать свою пророческую миссию: подобно всем пророкам, свидетельствующим об истине, и на мою долю выпали хула, преследование и презрение. Посему, г-н магистр, я сразу же хочу отобрать у Вас надежду пускаться со мной в разговоры об определенных вещах, о каковых я могу судить получше Вас. Это — потому, что я располагаю большими данными о них, основанными на реальных фактах, и потому, что своих авторов я нашел не в научных журналах и знаю их не по обрывкам из их трактатов: мои знания о них — плод утомительной повседневной волокиты, когда читаешь не обрывки, а подлинные документы⁶², отражающие дебаты об интересах как царей, так и всей страны.

⁵⁹ Аллюзия на разум, призванный, по Гаману, отражать свет истины Божьей.

⁶⁰ Вновь аллюзия Гамана на псалмы царя Давида: «Велики дела Господни» (Пс. 111: 2).

⁶¹ См.: «Кто мудр, тот заметит сие и уразумет славу Господа» (Пс. 107: 43).

⁶² Гаман имеет в виду тексты Священного Писания.



Каждый мыслит и пишет по-своему, подобно тому как каждый зверь движется по-своему. Один движется скачками и дугами, как саранча; другой — во взаимосвязанных движениях постепенного хода, как медянка; один — прямо, другой — криво. Согласно системе Хогарта⁶³, линия змеи является основой всей живописной красоты: об этом я узнал уже из виньетки титульного листа его сочинения.

Аттическому философу Юму⁶⁴ нужна вера для того, чтобы съесть яйцо и выпить стакан воды. Он говорит⁶⁵, но его же собственный Моисей — закон разума, на котором основаны его рассуждения, — ему на погибель. Разум дан всем нам не для того, чтобы на его путях стать мудрыми, но чтобы узнать собственные глупость и невежество, так же как закон Моисеев дан иудеям не для того, чтобы сделать их праведными, но дабы показать им, что они много грешнее, чем они о себе думают. Если Юму для еды и питья нужна вера, тогда зачем он отвергает свой собственный принцип, рассуждая о более возвышенных вещах, чем данные нам в ощущениях еда и питье? Ну конечно, это делается по привычке⁶⁶ что-то объяснять. Привычка — сложносоставная вещь, состоящая из монад. Привычка называется второй природой и в своих феноменах является столь же загадочной, как и сама природа, которой она подражает.

⁶³ Уильям Хогарт (1697—1764) — английский художник сатирической направленности.

⁶⁴ Характеризуя Давида Юма как «аттического философа», Гаман сравнивает его с софистами.

⁶⁵ Аллюзия на слова Иисуса при допросе у Пилата: «И спросил Его правитель: Ты Царь иудейский? Иисус сказал ему: ты говоришь» (Мф. 27: 11). Этой аллюзией Гаман пытается подчеркнуть: то, что говорит Юм, разоблачает его самого.

⁶⁶ Аллюзия на положение агностицизма Юма о том, что убеждение людей в объективном существовании причинно-следственных связей основано на устойчивой ассоциации ожидания регулярного появления и следования во времени пространственно смежных друг с другом событий, то есть на привычке, соединенной с «верой» в то, что регулярность этого следования не нарушится и в будущем.



Ежели бы Юм был до конца честен и последователен, то, несмотря на все свои ошибки, он стал бы Савлом⁶⁷ среди пророков. Я хочу привести Вам один фрагмент как доказательство того, как шутя и, в общем-то, без какого-либо волевого настроя можно проповедовать истину, даже будучи самым сомневающимся среди сомневающих, сомневаясь, подобно змею, обо всем, что говорит Господь. Вот текст этого фрагмента: «Христианская религия сопровождалась чудесами не только в начале своего появления; она и сегодня связана с чудом, поскольку ни один разумный человек не способен поверить в нее без вмешательства чуда. Разум сам по себе недостаточен, чтобы убедить нас в ее истинности, и тот, кто движим верой, всегда поддерживает ее и осознает в самом себе действие ее непрерывного чуда, которое переиначивает основания его познания и определяет для него верить в то, что более всего противоречит привычке и опыту, противопоставляясь им»⁶⁸.

Передайте своему другу, что ему менее всего пристало смеяться над очками моего воображения, ибо именно ими я вооружаю близорукие глаза моего разума.

Нежный любовник никогда не раскается, что потратил много денег на возлюбленную, даже если она порвала с ним. И если все же, согласно новому естественному праву, речь идет

⁶⁷ Савл, ставший апостолом Павлом. См.: Деян. 9: 1—15.

⁶⁸ Этот фрагмент — заключительные предложения из главы X «О чудесах» трактата Давида Юма «Исследование о человеческом разумении» (1748). Ср. пер. с англ. С. И. Церетели: «Итак, мы можем прийти к общему заключению, что чудеса не только входили вначале в состав христианской религии, но что и теперь ни один разумный человек не может исповедовать ее без помощи чуда. Один разум недостаточен для того, чтобы убедить нас в истинности христианской религии, и всякий, кого побуждает к признанию ее вера, переживает в себе непрерывное чудо, нарушающее все принципы его ума и располагающее его верить в то, что совершенно противоречит привычке и опыту» (Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М., 1995. С. 000).

о деньгах, то передайте ему, что у меня сейчас ничего нет и что я сам вынужден жить от милости отца моего. Но все, что даст мне Бог, я завещаю ему в частное владение, хотя, по правде, не особенно стремлюсь к тому, чтобы завешание вступило в силу, потому как не хочу потерять благословение четвертой заповеди⁶⁹. Впрочем, если мне суждено умереть, то я без всяких оговорок завещаю ему мой труп, каковой он мог бы заложить, как это делали египтяне, о чем написано у Геродота, этого Хаппеля⁷⁰ Древней Греции.

Первой лирой лирической поэзии является трель жаворонка. Ежели бы я мог петь трелями, как соловей, то наверняка среди других птиц появились бы критики, кои всегда знают, как петь, и бахвалятся своим усердием.

Вы знаете, высокочтимый г-н магистр, что у гениев есть крылья, шум которых схож с аплодисментами толпы.

Если кому-то позволительно с изяществом и напором глумиться над Господом, то почему бы не поразвлечься с идолами. Так матушка Люси поет:

Всех лживых идолов нам высмеять пора.

Один философ, однако, с удовольствием и сочувствием уставился на поэта, прожектера и влюбленного в одно лицо, проявляя любопытство, сравнимое с любопытством человека, разглядывающего обезьяну.

Пока люди понимают друг друга, они могут вместе работать. Тот же, Кто однажды смешал их языки, разрушив плод их совместной работы⁷¹, сделал это во благо людей из любви и

⁶⁹ Четвертая заповедь: Не убивай (Исх. 20: 14). Гаман иронично намекает на то, что Беренс, пожалуй, готов убить его, если он передаст себя в его частную собственность.

⁷⁰ Эберхард Вернер Хаппель (1647—1690) — довольно плодовитый романист, которого с удовольствием читал Кант и совершенно не ценил Гаман.

⁷¹ Аллюзия на строителей Вавилонской башни.



политического намерения наказать их за гордыню. Он же объединил их в день, когда вокруг злословили над двумя свидетелями с огненными устами⁷², говоря им, что головы их одурманы сладким вином⁷³. Истина не желала слишком близко подпускать к себе уличных разбойников, она облечена в несколько одежд одна на другой, так что легко усомниться в возможности добраться до ее тела⁷⁴. И как же испугались они истины, будто жуткого привидения, когда суждено ей было совлечься и открыть им свою волю.

В ближайший день я лично зайду к Вам за этим письмом.

⁷² Аллюзия на Откровение (11: 3—13).

⁷³ Аллюзия на Деяния (2: 13).

⁷⁴ Аллюзия на языческие символы истины — богиню Исиду в Древнем Египте, Персефону в Древней Греции. Эта аллюзия узнается в контексте аллюзии на двух свидетелей из Откровения: «И когда кончат они свидетельство свое, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их, и трупы их оставит на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят» (Откр. 11: 7—9).

Глава 2

ТРИ ПИСЬМА ГАМАНА О ПРИРОДЕ

I. Дело об учебнике по физике

1. Предложение Канта

Летом 1759 года, пытаясь отвлечь Гамана от его религиозных «фантазий», Кант предложил ему перевести несколько статей из французской «Энциклопедии». Гаман отказался, ответив своим первым публичным сочинением «Достопримечательные мысли Сократа» и письмом от 27 июня 1759 года. «Достопримечательные мысли Сократа» увидели свет в декабре 1759 года. Но еще до их опубликования Кант вновь предлагает Гаману «просветительский проект»: совместное написание учебника по физике для детей. Гаману поручается дидактическая часть. Мысль о таком учебнике Кант перенял от Шарля Роллена, разработавшего проект «физики для детей» в физикотеологическом стиле⁷⁵, то есть с ориентацией на принципы «естественной религиозности». И. А. Фабрициус перевел проект Роллена и опубликовал его в рамках своего «Предисловия» к сделанному им переводу книги английского ученого В. Дерхама «Физикотеология, или Природное руководство на пути к Богу»⁷⁶.

Дидактическим началом «Физики для детей», по мнению Роллена, должен стать рассказ о Творении из книги Бытия, позволяющий пробудить в детях интерес и восхищение приро-

⁷⁵ См.: *Rollin Ch.* De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres. Par rapport à l'esprit et au coeur. Nouvelle édition faite sur celle de Paris 1740 revue et corrigée par l'auteur. Vol. 4. Amsterdam, 1745.

⁷⁶ См.: *Derham W.* Physikotheologie oder Natur-Leitung zu Gott (1730). Hamburg, 1832.



дой. В то же время Роллен различал детское и взрослое понимание природы, полагая, что «Физика для взрослых» должна основываться на имманентных законах физического мира. Кант был против такого разделения: «Физика для детей» должна основываться на законах современной физики, а не на устаревших источниках. Именно исходя из этого намерения он предлагает Гаману вместе взяться за написание такого учебника.

2. Природа как «книга Бога»

В трех письмах, точная дата написания которых не указана, Гаман объясняет Канту, почему он не может принять его предложение⁷⁷. Первые два письма Гаман позже использует в «Приложении из двух любовных писем к учителю мировой мудрости, собиравшемуся написать "Физику для детей"»⁷⁸. Это «Приложение» входит в состав «Пяти пастырских посланий», включенных Йозефом Надлером в подготовленное им критическое издание собрания сочинений Гамана.

Историю Творения Гаман толкует как «образный рассказ» (N, I, 11), в котором Бог нисходит к человеку, используя повседневный образный язык последнего. Таким образом, библейское Откровение имеет конкретную соотнесенность с соответствующим местом и временем Моисея. Но это не означает, что оно устарело для «повзрослевшей эпохи» Просвещения. Важно, что в книге Бытия раскрыто то измерение природы, которое грозит потеряться в современной науке, а именно: природа есть и обозначает нечто большее, чем то, что могут описать современные естественно-научные законы. И это «Большее» имеет существенное, если не основополагающее, значение для более ответственного обращения с природой и естественно-научным знанием. Гаман пытается объяснить это с помощью метафоры «книга природы»:

⁷⁷ См.: *Kant's Briefwechsel*. Bd 1. S. 20—23, 26—31. См. также: ZH, I, 444—453.

⁷⁸ См.: *Hamann J. G. Zugabe zweener Liebesbriefe an einen Lehrer der Weltweisheit, der eine Physik für Kinder schreiben wollte* // N, II, 369—374.

Природа — это книга, послание, басня (в философском смысле) — или назовите как хотите. Предположим, мы знаем все буквы в этой книге так хорошо, как только возможно; мы можем читать по слогам и выговаривать все слова этой книги; мы даже знаем язык, на котором она написана. Но достаточно ли этого, чтобы понять книгу, чтобы судить о ней, определить ее особенный характер или дать ее краткое изложение? Чтобы излагать суть природы, нужно нечто большее, чем физика. Физика есть лишь букварь. Природа есть Aequation (уравнение. — В. Г.) неизвестной величины, древнееврейский текст, написанный одними согласными, в котором рассудок должен поставить нужные точки (ZH, I, 450)⁷⁹.

Понимание «духа» книги предполагает большее, чем знание «букв». То же касается понимания природы. То, что природа хочет сказать нам как Творение Божие, ученым рассудком не воспринимается. Тот, кто не верит «Моисею и пророкам», не сможет выйти за пределы «букв» природы и не откроет тайны скрытого в ней «духа».

Оставаясь верным своей пророческой риторике, Гаман настаивает, что «образный» язык природы становится внятным для слуха только через посредство образного языка Писания и нам в нашей высокомерии нельзя считать, подобно Канту, что мы выросли из «коротких штанишек» мифологического языка.

Посему, высокочтимый господин Кант... не стыдитесь скакать на деревянной лошадке Моисеевой истории...

⁷⁹ Ср. также с «Библейскими размышлениями» Гамана: «Нам недостает какого-нибудь Дэнхама (Джон Дэнхам — поэт, автор известного и любимого в XVIII веке стихотворения «Coopers Hill». — В. Г.), который смог бы показать не бога голого разума, а Бога Святого Писания в царстве природы, Который покажет нам, что все Его сокровища — это не что иное как аллегория, мифологическая картина небесных систем, так же как все события мировой истории суть тени таинственных действий и образы открывшихся чудес» (N, I, 304).



...Исторический план Его наук всегда лучше, чем логический... Природа спустя шесть дней после ее рождения — вот лучшая схема физики для ребенка, который верит в библейскую легенду о ней до тех пор, пока не научается считать, чертить, доказывать... (ZH, I, 447).

3. Диалогика природы

То, к чему, по Гаману, приводит утрата способности видеть, чувствовать и понимать «образность» природы, иллюстрируется в его самом известном сочинении «*Aesthetica in nuce*»⁸⁰. В нем Гаман со всей силой своего полемического дара обрушивается на абстрактные системы философии и физики, которые «гасят» свет «образности» природы и тем самым «гасят» свет ее оконечной, но трансцендентно ориентированной действенности, то есть ее оконечности, указывающей в своей «образности» на бесконечное нетварное бытие. Современная физика, по мнению Гамана, утратила способность видеть в природе «*vestigia aut signacula*»⁸¹, вследствие чего природа была подвергнута разобожествленной нейтрализации, приговорена к секуляризованной имманентности и брошена в объятия человеческого произвола: «Всякая тварь поочередно будет то жертвой вашего жертвоприношения, то вашим идолом. Вопреки своей воле, но все же в надежде, покорившись, стонает она под бременем служения вам и мучается от вашего тщеславия; изо всех сил она стремится освободиться от вашей тирании и тоскует в ваших сладострастных объятиях по той свободе, с которой животные почитали Адама, когда Господь привел их к человеку, чтобы видеть, как он наречет их, и чтобы как человек наречет их, так и было имя их» (N, II, 206).

Если природа не будет восприниматься как тварное бытие, то человек придет к тому, что или себя самого объявит «бо-

⁸⁰ См. пер. с нем.: Гаман И.Г. *Aesthetica in nuce* / пер. и коммент. В.Х. Гильманова // Гильманов В.Х. Герменевтика «образа»... С. 477—545.

⁸¹ Следы, или знаки (Творца. — В.Г.) (лат.).

гом», а природу произвольным и безмолвным соединением атомов, пригодным для манипуляции (эпикуреизм), или, наоборот, обожествит природу и подчинится ей как принудительному процессу (стоицизм):

Вы делаете природу слепой, имея при этом, однако, заведомую цель назначить ее своим поводырем! Или же более того: иглами эпикурейства вы сами себе выкалываете глаза с тем, чтобы вас могли почитать за истинных пророков, высасывающих из своих пяти пальцев вдохновение и прорицания. Вы хотите властвовать над природой, но при этом сами связываете себе руки и ноги оковами стоицизма с тем, чтобы потом в своей поэтической мешанине еще жалостливей завывать фальцетом об алмазных веригах холодной судьбы (N, II, 206).

В обоих случаях, согласно Гаману, утрачено сознание того, что природа — это Творение, тварное бытие, созданное Божественной Личностью для тварных личностей. Природа стремится освободиться от нашей тирании и тоскует по свободе, которую она испытывала до грехопадения, когда Адам еще понимал «образный» язык Творения. Адам знал, что всякая тварь в своей подлинной сущности укоренена в творческом Глаголе Бога, что она такова, каждая по-своему, каковой она является в языке Бога, в имени, данном Им. Если человек органично входит в знаковое пространство общения между Богом и тварным миром, то он как «образ и подобие» тоже может участвовать вместе с Богом в творчестве божественного наречения, называния, в божественном «имя-творчестве».

Человек способен к сотворчеству в этом «знаковом пространстве», внутри которого он сам и другие творения могут испытывать совершенную свободу и благодатное присутствие Бога в тварном мире:

Эта аналогия человека Творцу придает всем творениям их смысл и облик, отчего зависит верность и вера во всей природе. Чем живее эта идея «образа-подобия» невидимого Бога в нашей душе, тем больше наша способность почувствовать Его благодать и человеколюбие, увидеть их глазами и попробовать на



вкус, потрогать их руками и полюбоваться ими⁸². Каждое впечатление-действие природы в человеке — не только воспоминание, но и залог главной истины о том, Кто есть Господь. Каждое обратное действие человека в тварном мире означает запечатленное послание о нашем участии в Божественной природе⁸³ и то, что мы являемся родом Божиим (N, II, 206).

Абстрагирующую, математическую герменевтику природы, «прочтение» ее без понимания «образного языка» тварного бытия Гаман сравнивает с попыткой прочтения текстов Гомера, в которых, однако, опущены α и ω — «Альфа» и «Омега» древнегреческого языка. Точно так же при абстрагирующем отношении исчезает «Альфа и Омега» природы — Христос, Свет мира:

Все прекраснейшие краски мира потускнеют, как только вы задуете тот Свет, Который есть первородство Творения (N, II, 206).

В письмах Гамана, которые, как и его первое письмо к Канту от 29 июля 1759 года, остались без ответа, чувствуется, с одной стороны, обида, вызванная прежде всего молчанием Канта и отсутствием с его стороны какой-либо реакции на попытки Гамана обострить полемику об опорных принципах «просветительской физики». С другой стороны, эти письма — свидетельство экзистенциальной уверенности Гамана в своей правоте, основанной на христоцентрическом опыте истины. Поэтому Гаман берет на себя апостольскую роль, что неоднократно подчеркивается введением в его «центоны» прямых или косвенных цитат из посланий апостола Павла, и стремится просветить Канта с позиций своей христианской веры. Без всякого сомнения, эти письма Гамана к Канту демонстрируют эпистолярное мастерство Гамана, для которого характерны все примечательные признаки его авторства — криптичность, эсхатологическая ирония, майевтика и т. д.

⁸² Ср.: «Вкусите, и увидите, как благ Господь!» (Пс. 33: 9).

⁸³ Ср.: «...через них сделались причастниками Божеского естества» (2Пет. 1: 4).

II. Письмо первое (1759 год)

— Ah! miser
Quanta laboras in Charybdi
Digne puer meliore flamma!
*Horat*⁸⁴

Покровители Ваших заслуг с сочувствием пожали бы плечами, ежели бы узнали, что Вы забеременели идеей физики для детей. Эта идея показалась бы слишком многим настолько детской, что они, пожалуй, посмеялись бы над Вашим незнанием своих собственных сил, а может быть, даже возмутились. Поелику я не слышал, чтобы Вы были любителем почитать что-нибудь кроме учебников, ну, например, сатиры, я не думаю, что среди детей Вы найдете подходящее общество для Вашего учения о природе.

Но я так полагаю, глубокоуважаемый г-н магистр, что Вы говорили со мной на полном серьезе, и это ввело меня в путанные размышления, которые я не в состоянии вот так сразу распутать. Я надеюсь, что все написанное в этом письме моей рукой Вы сохраните и рассмотрите с тем же вниманием, с каким, как Вы на днях заметили в разговоре со мной, разумным людям следует относиться к играм детей. Если нет ничего столь бессмысленного, что не могло бы научить чему-то философа, то философу ничто не должно показаться столь бессмысленным, чтобы он не подверг это проверке и исследованию, прежде чем решиться это выбросить. Чувство тошноты является признаком испорченного желудка или избалованного воображения.

⁸⁴ О злополучный мой,
В какой мятешься ты Харибде,
Юноша, лучшей любви достойный!
Гораций

Из оды 27 «К пирующим» Книги первой од Горация в пер. Г. Церетели. — См.: *Вергилий*. Буколики. Георгики. Энеида. Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. Наука поэзии. М., 2005. С. 462—463.



Вы, г-н магистр, хотите совершить чудо. Из ничего должно появиться, должно возникнуть из-под Вашего пера доброе, полезное и прекрасное творение. Ежели бы оно уже появилось или ежели бы знали, что оно уже существует, то Вы бы вряд ли взялись за него. «Титул, или название, книги по физике для детей уже есть, говорите Вы, самой книги пока нет».

У Вас есть веские причины полагать, что Вам удастся то, что не посчастливилось сделать многим другим. Иначе Вам не хватило бы духа выбрать путь, от коего судьба отпугнула Ваших предшественников. Вы поистине учитель в Израиле, если, несмотря на всю Вашу ученость, считаете для себя пустяшным делом стать как дети! Или Вы просто доверяете детям больше, чем Вашим взрослым слушателям, лишь с трудом поспевающим за быстротой Ваших мыслей? Поелику кроме всего для Вашего проекта необходимо превосходное знание детского мира, то самое, что невозможно получить ни в каких других мирах — ни в галантном, ни в академическом, то все происходящее представляется мне таким необыкновенно чудесным, что я из-за одной только склонности к чуду решился бы прокатиться на деревянной лошадке Вашего проекта, хотя и рискуя получить синяк под глазом.

Если предположить, что я из-за интереса по собственной воле взялся бы за его написание, то уверен, что такой философ, как Вы, и тут бы сумел получить свою выгоду и поупражняться в морализировании там, где стоило бы воздержаться от демонстрации своих теорий. Из-за этого Вы не заметите суть моих намерений, потому как для полезного использования даже самых простых технических устройств необходимо некоторое предварительное понимание того, как их применять.

Проповедовать ученым так же легко, как обманывать честных людей; так же нет никакой опасности и никакой ответственности, когда пишешь что-нибудь для ученых, поскольку большинство из них уже так заморочены, что никакой даже самый фантастический писатель уже не сможет заморочить их еще сильнее. Однако слепые язычники уже испытывали трепет-



ное уважение перед детьми, а уж крещеный философ должен знать, что для того, чтобы писать для детей, требуется большее, чем фонтенелевское⁸⁵ остроумие и любовный стиль. Ведь ими в детях легко можно поранить величие их невинности.

Устроить хвалу из уст младенцев и грудных детей⁸⁶! Стать сопричастником этого честолюбивого замысла — дело необычное, и во вкусе времени начать его с кражи пестрых перьев, а не с отказа от всякого превосходства в возрасте и мудрости и с отрицания всяческого тщеславия. Философская книга для детей должна поэтому выглядеть столь же поверхностной, глуповатой и безвкусной, сколь Божественная книга, написанная для всех людей. Ну-ка проверьте-ка себя, хватит ли у Вас сердца стать автором поверхностного, глуповатого и безвкусного учения о природе? Если да, то Вы годитесь быть философом для детей. Vale et sapere AUDE!⁸⁷

III. Письмо второе (продолжение)

Ежели сравнивать взрослых людей и детей, то именно детям я приписываю большую уверенность в себе, чем нам, взрослым, потому что они более несведущи в делах науки, чем мы. И авторы катехизиса, в полном соответствии с этим детским инстинктом правды, вкладывают в уста учителя самые глупые вопросы, а в уста ученика самые умные ответы. Так и нам нужно приладиться к самоуверенности детей, подобно Юпитеру, превратившемуся в жалкую, промоченную дождем, полуживую кукушку с тем, чтобы заговорить с чванной Юноной о ее долге любви, и это при том, что в своих любовных по-

⁸⁵ Фонтенель Бернар ле Бовье де (1657—1737) — французский писатель, племянник Корнеля, член Французской академии наук, автор комедий и опер.

⁸⁶ Ср.: «Иисус же говорит им: да! разве вы никогда не читали: "из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу"?» (Мф. 21: 16—17).

⁸⁷ «Осмелся быть мудрым и начинай!» (Из послания «К Лоллию» Горация в пер. Н. Гинцбурга. — См.: *Вергилий*. Указ. соч. С. 711.)



хождениях он принимал весьма ловкие обличия, приличествующие его божественности⁸⁸.

Итак, самый главный закон и метод обращения к детям состоит в нисхождении к их слабостям, в том, чтобы стать их слугой, если собираешься стать их наставником; в том, чтобы следовать за ними, если собираешься управлять ими, и изучить их язык и душу, если собираешься подвинуть их к подражанию нам. Но этот практический принцип невозможно ни понять, ни тем более исполнить на деле, если, говоря языком обыденной жизни, не быть без ума от любви к детям, даже если непонятно — отчего? Если Вы чувствуете среди Ваших сокровенных склонностей слабость именно такой любви, то *Aude*⁸⁹ дастся Вам без особого труда, а *Sapere*⁹⁰ и того легче. Тогда Вы, высокочтимый господин Кант, сможете весьма просто за шесть дней стать творцом благочестивого творения для детей, полного пользы и красоты, не рассчитывая, однако, что кто-нибудь из них выразит Вам какое-либо признание за это, не говоря уже о том, что какой-либо царедворец или принц обнимет Вас в знак признательности.

Эти мои размышления призваны подвинуть Вас к тому, чтобы не помышлять ни о каком ином плане учения о природе, кроме как о том, каковой в основе природы каждого ребенка, если он не язычник или не турок и с нетерпением ожидает от Вас культуры истинного просвещения. У самого лучшего, Кого Вы могли бы поставить в центр этого просвещения, есть, как считают, человеческие недостатки, и, пожалуй, даже большие, чем быть отвергнутым краеугольным камнем⁹¹ Моисе-

⁸⁸ Аллюзия на миф, в котором Зевс, чтобы получить любовь своей законной супруги Геры, превращается в кукушку. Стремясь подчеркнуть смирение Зевса в этой ситуации, Гаман указывает на контраст этого его обличия с другими превращениями Зевса перед своими возлюбленными, которым он являлся, например, в облике прекрасного быка, орла, лебедя или золотого дождя.

⁸⁹ Осмелиться (лат.).

⁹⁰ Быть мудрым (лат.).

⁹¹ См.: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла» (Пс. 118: 22). — См. также: Мф. 21: 42.

евои истории или рассказа. Оттого, что Он содержит в себе источник всех вещей, исторический план Его наук о природе всегда лучше, чем логический, будь этот последний каким угодно искусным. То есть природа спустя шесть дней после ее рождения — вот лучшая схема физики для ребенка, который верит в библейскую легенду о ней до тех пор, пока не научается считать, чертить, доказывать и верить числам, фигурам и умозаключениям так же, как он раньше верил в «Отче наш».

Я удивляюсь тому, как мудрому Устроителю мира могло прийти в голову дать и нам отчет о Своей работе при выполнении великого плана творения, ибо из умных людей вряд ли кто-то с легкостью возьмется за дело просвещения детей и дураков о механизме Его поступков. Только любовь и ничто другое могло подвигнуть Его пойти на проявление такой слабости.

С чего мог начать великий Дух, желавший хоть как-то осветить суть Своих систем и проектов для ребенка, который ходит в школу, или для поверхностно мыслящей прислуги? И то, что Бог посчитал возможным обратиться к нам с парой слов, объясняющих происхождение всех вещей, столь же непостижимо, сколь и убедительно для доказательства того, что это — истинное Откровение и одновременно проявление Его мудрости, в то время как кажущаяся нам невозможность этого Откровения является доказательством нашего слабоумия.

Но учитель мудрости прочитает три главы о начале мира⁹², так же широко раскрыв глаза, как один коронованный звездочет, глазевший в небо⁹³. Вполне естественно, что он столкнется с массой эксцентрических понятий и аномалий; однако ему лучше повозиться со священными баснями Моисея, прежде чем сразу начать сомневаться в его школьных фантазиях и в несистематизированной системе его духа.

Посему, высокочтимый господин Кант, если Вы собираетесь писать физику для детей, не стыдитесь скакать на деревян-

⁹² Первые три главы книги Бытия (Быт. 1—3), в которых повествуется о семи днях сотворения мира.

⁹³ Гаман имеет в виду короля Леона и Кастилии Альфонса X (1221—1284), который вошел в историю под именами Альфонс Мудрый и Альфонс-Астролог.



ной лошадке Моисеевой истории и использовать в учении о началах природы те понятия, кои известны каждому ребенку-христианину, то есть преподавать детям физику в следующем порядке:

I. О свете и огне⁹⁴.

II. О безвидном шаре в темном тумане и других воздушных явлениях⁹⁵.

III. О воде, море, реках.

IV. О суше и о том, что произрастет в земле и произрастит земля⁹⁶.

V. О солнце, луне и звездах⁹⁷.

VI. О животных⁹⁸.

VII. О человеке и обществе для него⁹⁹.

Вдобавок устами поэта! —
Neglectum genus et nepotes
Respicias AUTOR
Neu nimis longo fatiate ludo.
HORAT¹⁰⁰

⁹⁴ См.: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1: 3).

⁹⁵ См.: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1: 2).

⁹⁶ См.: «И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так. И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодovitoe...» (Быт. 1: 9—11).

⁹⁷ См.: «И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды...» (Быт. 1: 16—17).

⁹⁸ См.: «И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их» (Быт. 1: 24—25).

⁹⁹ См.: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1: 27).

¹⁰⁰ Ты ль возришь на нас, твой народ забытый,
Март-прародитель?

Ты устал от игр бесконечно долгих.

Гораций

Из оды «К Августу-Меркурию» Книги первой од Горация в пер. Н. Гинцбурга. — См.: *Вергилий*. Указ. соч. С. 428.



IV. Письмо третье (конец декабря 1759 года)

Уважаемый друг,
это обращение — не пустое слово для меня: оно подразумевает для меня того, кто соединяет в себе живые истоки долга и радости друг для друга. Надеюсь, исходя из этого Вы будете судить о том, что написано в приложении к моему письму. К союзу, именуемому дружбой, не всегда уместно примешивать четвертинку соли. Но я польщу себе и Вам, если скажу, что обойдусь без того, чтобы не добавить в это мое послание хотя бы щепотку соли.

Ваше молчание по поводу определенных вещей¹⁰¹, острота которых развязала бы язык даже немому, обижает меня, и оно столь же мало и трудно объяснимо для меня, как для Вас, по-видимому, мое усиливающееся волнение.

Я с радостью взялся бы за дело, о коем мы с Вами говорили. Для одного оно слишком трудно, а двое в нем лучше, чем трое. Мы, наверное, должны быть одного покроя с Вами, дабы поладить в этом деле. Но нам для того, чтобы избежать всяких недоразумений и ревнивых чувств, нужно хорошо разобраться в наших недостатках и слабостях. На недостатках и слабостях зиждется любовь, а на любви — плодovitость любого дела. Посему Вам следует дать мне решительный отпор, равный напору, с коим я обрушиваюсь на Вас, и воспротивиться моим предрассудкам с той же силой, с коей я обрушиваюсь на Ваши. В противном случае Ваша любовь к истине и добродетели будет выглядеть в моих глазах столь же презрительной, как искусство оболъщения дам.

Итак, для нашего проекта нужно единение. Оно не должно быть в идеях и посему не может быть найдено во взаимном поиске, но оно должно быть в силе и духе, коему подчинены даже идеи, подобно тому как посредством единства зрительного нерва сливаются воедино изображения действительного мира, получаемые правым и левым глазом.

¹⁰¹ Кант не ответил на два предыдущих письма Гамана.



Посему я желал бы, чтобы Вы потребовали от меня вразумительных разъяснений по поводу материи двух моих предыдущих писем. Вам, однако, не было никакого дела до того, чтобы понять меня или не понять. Смотрите, однако, чтобы столь поверхностное отношение ко мне не обернулось для Вас позором, а мне не дало повода распрощаться с добрым отношением к Вам, ибо такое обращение не является ни философским, ни искренним, ни дружеским.

Мое намерение в тех письмах к Вам было в том, чтобы представить позицию ребенка. Посему Вам следовало бы расспросить меня, насколько я в этом продвинулся, каковы мои знания для того, чтобы строить на этом фундаменте здание Вашей физики. Вы, однако, изначально предполагаете, что все, что я учил, — это детские шалости. Это против человеколюбия учителя, каковой принимает даже самого плохого ученика и исходя из того, что тот знает и что не знает, старается приободрить его учиться еще больше, еще глубже и еще усерднее. *Sapienti sat*¹⁰². Сейчас Вы понимаете, почему иезуиты такие хорошие учителя и замечательные государственные деятели?

[Приложение]

Следует ли мне сгореть со стыда, если я являюсь поводом для чьего-то возмущения? И из-за чего же весь сыр-бор? Из-за моего чувства собственного достоинства. А я говорю Вам: Вам следует почувствовать то же самое, или, по меньшей ме-

¹⁰² Довольно умному (лат.). — См. у Плавта («Перс», акт 4, сцена 7):

С а т у р и о н

Я разве опоздал? Я тут.

Т о к с и л

В сторонку отойди пока, молчи. Когда

Увидишь, что со сводником беседую.

Тут и шуми.

С а т у р и о н

Двух слов довольно умному.

(Плавт Т. М. Комедии : в 2 т. М., 1987. Т. 2. С. 319.)



ре, подражать этому чувству, или даже превзойти его: взять в пример мое смирение и отказаться от желания заниматься сочинительством учебников. Или же докажите мне, что Ваше тщеславное желание лучше, чем мое чувство собственного достоинства, возмущающее Вас, и мое смирение, презируемое Вами.

По моему разумению, именно чувство собственного достоинства было в Цезаре причиной того, что он не удовлетворился своими делами до тех пор, пока не осталось ничего, что бы он не сделал. Там, где другие слишком слабы для того, чтобы создавать себе трудности, он заграждает свой путь Альпами, стремясь показать свою выдержку, свое мужество, свое величие. Честь для него превыше жизни. Благоразумный человек думает иначе и поступает совершенно иначе, чем Цезари, не говоря уже о тех, кого считают мудрецами.

Если же Вы стыдитесь или немощны для этого чувства, то не беритесь за перо и бросьте идею создания учебника, к которой Вы хотите привлечь меня. В таком случае эта идея выше Ваших возможностей и Вашего круга знаний.

Не бойтесь чувства собственного достоинства. Оно так и так будет не раз унижено при выполнении Вашего проекта. Но как Вы рассчитываете справиться с тяготами и опасностями пути без этой страсти в себе?

Это — то чувство, без коего не заладятся ни молитва, ни работа. Пустой и суетный человек не может ни того, ни другого; или же его молитва и работа — чистый обман и фиглярство. Он не может копать и стыдится просить¹⁰³; или же он становится многословным лицемером¹⁰⁴ либо сверхзанятым лен-

¹⁰³ Ср.: «Тогда управитель сказал сам в себе: что мне делать? Господин мой отнимет у меня управление домом; копать не могу, просить стыжусь» (Лк. 16: 3—4).

¹⁰⁴ Ср.: «И когда молишься, не будь как лицемеры. <...> А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны» (Мф. 6: 5—7).



тяем¹⁰⁵. Д'Аламбер и Дидро хотели возвысить честь своей нации, создав «Энциклопедию». У них ничего не вышло. Почему у них не получилось, и почему они застряли? Оба вопроса связаны друг с другом и имеют общее решение. Ошибки их плана могут нас с Вами научить большему, чем его хорошие стороны.

Если мы собираемся впрячься в одно ярмо, мы должны иметь общий настрой мыслей. Посему вопрос в том, захотите ли Вы возвыситься до моего чувства собственного достоинства или же я должен опуститься до Вашего тщеславия? Я уже привел Вам беглое доказательство того, что нам предстоят трудности, перед которыми тщеславие спасует, не говоря уже о том, что сможет их преодолеть.

Моя уверенность в себе для Вас невыносима; что касается меня, то я сужу о Вашем тщеславном замысле намного мягче. Следует предпочесть аксиому гипотезе; гипотезу, однако, не следует сбрасывать со счета. Но ее нужно использовать не как закладной камень, а как строительный остов.

Наш учебник должен быть проникнут духом высокой морали. Но если мы сами его лишены, то как мы сможем привить его нашим произведениям и нашим читателям? Мы будем похожи на слепых, кои настойчиво предлагают другим слепым, я сказал бы — навязываются им быть их поводырями¹⁰⁶, в общем-то, без всякой надобности и не имея для этого никакого призвания.

Природа — это книга, послание, басня (в философском смысле) — или назовите как хотите. Предположим, мы знаем все буквы в этой книге так хорошо, как только возможно; мы можем читать по слогам и выговаривать все слова этой книги; мы даже знаем язык, на котором она написана. Но достаточно

¹⁰⁵ По всей видимости, это аллюзия на комедию Иоганна Элиаса Шлегеля «Трудолюбивый бездельник».

¹⁰⁶ Ср.: «Он же сказал в ответ: всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится; оставьте их: они — слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф. 15: 13—14).

ли этого, чтобы понять книгу, чтобы судить о ней, определить ее особенный характер или дать ее краткое изложение? Чтобы излагать суть природы, нужно нечто большее, чем физика. Физика есть лишь букварь. Природа есть Aequation¹⁰⁷ неизвестной величины, древнееврейский текст, написанный одними согласными, в котором рассудок должен поставить нужные точки.

Нам предстоит писать для всей нации, подобно французским энциклопедистам; но прежде всего мы будем писать для одного особенного народа¹⁰⁸, предупреждающего художников и поэтов, что

Mediocribus esse poetis
Non homines, non di, non concessere columnae¹⁰⁹.

Это — не собственная мысль Горация, а закон природы и хорошего вкуса. Но все идеи пребывают в Вашем рассудке в перевернутом виде, так же как все изображения в Ваших глазах. Собственные мысли-озарения Вы полагаете отображением истины, а истину полагаете отображенной в Ваших мыслях. С подобным перевернутым образом мыслей мы с Вами вместе не сможем продвинуться в осуществлении нашего проекта.

Вы считаете ниже собственного достоинства признать эту правду; я же так не считаю. Или, может быть, Вам кажется, что я так считаю. С W¹¹⁰. Вы можете обходиться, как Вам за-

¹⁰⁷ Уравнение (лат.).

¹⁰⁸ Гаман имеет в виду детей.

¹⁰⁹ Пер. с лат.:

...а поэту посредственных строчек
Век не простят ни люди, ни боги, ни книжные лавки!

Отрывок из «Науки поэзии» Горация, 372—373, пер. М. Гаспарова. — См.: *Вергилий*. Указ. соч. С. 776.

¹¹⁰ Имеется в виду магистр философии Даниэль Вейман, ставший по окончании университета школьным директором в Кёнигсберге. Кант был приглашен выступить оппонентом при защите его диссертации, однако при ее диспутации не высказал никаких замечаний. Об этом



благорассудится: я же как друг вправе требовать иного обращения. Ваше молчание на его счет оказывается коварнее и презрительнее, чем его глуповатая критика на Ваш счет. Вы обращаетесь со мной подобным же образом, но я не собираюсь оставить это безнаказанным.

Опровергнуть его нападки Вы считаете делом негодным. Найти новое доказательство, от коего все возражения отпадут сами собой, — вот что в Ваших глазах сделает Вам честь. На мои возражения Вы тоже ничего не ответили и, вероятно, размышляете о новом плане Вашего учебника. План, который по мне, принадлежит не мне: он находится в собственности каждого ребенка, и создателем его является Моисей, чье достоинство я в случае чего намерен защищать крепче, чем свое собственное.

Если Вы хотите стать учителем для детей, то Вы, должно быть, испытываете отцовские чувства к ним, и поэтому Вы, не краснея от стыда, сумеете сесть на деревянную лошадку Моисея. Скорей всего, эта лошадка кажется Вам крылатым конем. С сожалением я вижу, что философы не лучше детей и что их также нужно вести в страну фей, дабы они там набрались уму-разуму или дабы у них пробудилось внимание к реальности.

С чувством досады я объявляю Вам, что Вы не поняли моего первого письма¹¹¹ и, должно быть, я и вправду пишу сложнее, чем сам думаю об этом и в чем Вы хотите меня уверить. Но такова участь не только моих писем: я уверен, что и с

Гаман упоминает в своем письме к И.Г. Линднеру от 12 октября 1759 года: «Здесь у нас *de mundo non optimo* (с самого начала не лучшим образом (лат.). — *В.Г.*) состоялась диспутация Веймана... Я лишь бегло заглянул в его диссертацию, и у меня тут же пропало всякое желание читать ее; я заглянул в аудиторию, где проходила диспутация, и у меня пропало всякое желание слушать... Господин магистр Кант был приглашен оппонировать, но он отмолчался и за это получил возможность издать свое сочинение, приглашающее к его лекционному курсу об оптимизме... Он и мне прислал один экземпляр».

¹¹¹ Первое письмо Гамана Канту от 27 июля 1757 года.

платоновской беседой о человеческой природе¹¹² Вы также особенно далеко не продвинетесь. Вы оеживаете комара, а верблюда поглощаете¹¹³.

Разве там не написано черным по белому и не доказано на-верно, что никакое незнание нам не повредит¹¹⁴, кроме того, которое мы считаем самонадеянностью. Я бы добавил к этому, что никакое незнание не станет нашим проклятием, если только в нашей самонадеянности мы не ненавидим и не отвергаем истины во имя заблуждений. «Разве Тебе не сказано?», — спросят Тебя потом. — «Да, мне было сказано, но я не хотел верить». Или: «мне это показалось безвкусным». Или: «мои лживые заблуждения были мне больше по душе».

Считайте мои *Parthesie*¹¹⁵ кощунством *Homeromastix*¹¹⁶ или циничным бесстыдством. Вы же — Господь, нарекающий имена вещам¹¹⁷ по тому, как Вы хотите. Но это — не Ваш язык и не мой, и это — не Ваш разум и не мой: здесь часы для часов. Солнце знает само свой путь по небосводу, и если вдруг

¹¹² Гаман имеет в виду «Диалоги» Платона, немецкий перевод которых был издан в 1755 году под названием «Поучительные беседы Платона о человеческой природе». — См.: *Platos Lehrreiche Gespräche von der menschlichen Natur. Übersetzt. Glogau ; Leipzig, 1755.*

¹¹³ Ср.: «Вожди слепые, оеживающие комара, а верблюда поглощающие!» (Мф. 23: 24).

¹¹⁴ Аллюзия Гамана на известное суждение Сократа, принесшее ему славу мудрейшего из греков: «Я знаю, что я ничего не знаю».

¹¹⁵ И начал учить (греч.). Это — слово из древнегреческого списка Евангелия от Марка. — Ср.: «И начал учить их, что Сыну Человеческому должно много пострадать» (Мк. 8: 31).

¹¹⁶ Бич Гомера (греч.) — прозвище греческого киника IV века до н. э. Зоила из Амфиполя, присвоенное ему за его гиперкритические суждения о Гомере.

¹¹⁷ Ср.: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт. 2: 19—20).



оно его нарушит, то только из-за того, что его полуденная тень разделит время над распрей земной¹¹⁸.

Если Вы, ученый завоеватель, хотите быть как Бахус, то хорошо, что Вы своим спутником выбираете силена. Я не люблю вина из-за вина¹¹⁹: я люблю вино, потому как оно развязывает мне язык и я в моем опьянении, сидя на осле, могу говорить Вам правду¹²⁰.

Оттого, что я высоко ценю и люблю Вас, я могу быть Вашим Зоилом¹²¹. Почему нет: ведь даже Диоген понравился одному человеку, который имел схожие наклонности, как ни различны были роли, исполняемые ими¹²².

Кто, как Руссо, утверждает существование лучшего из миров¹²³ и отрицает существование индивидуального, атомистического и моментального провидения, тот противоречит сам себе. Если есть в мелочах случайность, то не может мир быть благим и вечным. Если же мелочи проистекают из вечных за-

¹¹⁸ Ср.: «И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет; но в те дни, когда возгласит седьмой ангел, когда он вострубит, совершится тайна Божия, как Он благовествовал рабам Своим пророкам» (Откр. 10: 5—7).

¹¹⁹ Парафраза известного изречения греческого лирика из Митилены на о. Лесбосе Алкея (около 600 года до н. э.) «Истина в вине».

¹²⁰ Аллюзия на въезд Христа в Иерусалим верхом на осле.

¹²¹ См. примеч. 117.

¹²² Аллюзия на эпизод из жизни Диогена Синопского, понравившегося Александру Македонскому, описанный в «Тускуланских беседах» Цицерона (5, 92). — См.: *Цицерон М. Т.* Избр. соч. Харьков ; М., 2000. С. 363.

¹²³ Гаман упоминает Жана Жака Руссо в связи с письмом к Вольтеру от 18 августа 1756 года. Это письмо — ответ на стихотворение Вольтера, посвященное землетрясению в Лисабоне в 1755 году, под впечатлением от которого Вольтер отверг теорию Лейбница о лучшем из миров. Письмо было опубликовано в Германии в 1758 году без ведома Руссо.



конов, то, подобно тому как Saecul¹²⁴ в самом себе состоит из бесконечных дней, во всех мельчайших деталях заключено провидение, делающее все благим.

Полон гордости и достоинства Творец и Устроитель мира. Он обходится тем, что Ему Самому нравится Его план мироустройства, и Его не заботят наши суждения о Нем. Если невежи, хлопая в ладоши и шаркая ногами, рассыпаются в словословии о благодати мироустройства, Он, как Фокион¹²⁵, чувствует стыд в кругу Своих немногочисленных друзей, окружающих Его престол с покрытыми глазами и ногами¹²⁶, и задается вопросом, не сказал ли Он глупость, когда сказал: Да будет свет¹²⁷; и все оттого, что Он видит, как толпа невежд восторгается Его творением.

Не одобрение века сего, видимого нам, а признание века грядущего, для нас незримого, — вот что должно воодушевлять нас¹²⁸. Мы должны не только устыдить наших предшественников, но и стать образцом для потомков.

¹²⁴ Вечность (лат.).

¹²⁵ Фокион — афинский государственный деятель, противник Демосфена в его политике против Македонии. После поражений афинян в битвах при Херонее (338 год до н.э.) и Аморгосом (322 год до н.э.) вел переговоры с Македонией и возглавлял тимократическое правление в Афинах в период македонского владычества. Жизнеописание Фокиона есть у Плутарха.

¹²⁶ Ср.: «И всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею, и на море, и все, что в них, слышал я, говорил: Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков. И четыре животных говорили: аминь. И двадцать четыре старца пали и поклонились Живущему во веки веков» (Откр. 5: 13—14).

¹²⁷ См.: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1: 3—4).

¹²⁸ См.: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал» (1Кор. 2: 6—8).



Ведь оттого, что наша книга должна быть написана для всех классов, давайте-ка стремиться стать такими авторами, которых наши правнуки не захотят выбросить прочь как негодных писак.

Тщеславное существо творит оттого, что хочет понравиться; Господь Бог, полный гордости и достоинства, не думает об этом. Если *это* хорошо¹²⁹, что Он сотворил, оно может выглядеть как захочет. Более того: чем меньше оно нравится, тем лучше. Творение — это плод не тщеславия, а смирения и нисхождения. Шесть слов дались великому Гению с таким трудом, что ему понадобились для них шесть дней, а седьмой — чтобы почтить от дел Своих¹³⁰.

Ex noto fictum carmen sequar; ut sibi quinis
Speret idem; sudet multum, frustraue laboret
Ausus idem¹³¹. Ex noto fictum carmen sequar;

Если Ты хочешь написать еще один Гейдельбергский катехизис¹³², то не связывайся с философом Господа нашего Христа, ибо он не знает Сего Человека¹³³. И если Ты хочешь дока-

¹²⁹ Ср.: «И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1: 10—11).

¹³⁰ См.: «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмой от всех Своих, которые делал» (Быт. 2: 2—3).

¹³¹ Я б из обыкновенных слов сложил небывалую песню,
Так, чтоб казалась легка, но чтоб всякий потел да пыхтел бы,
Взявшись такую сложить.

(Отрывок из «Науки поэзии» Горация, 240—242. — См.: *Вергилий*. Указ. соч. С. 773.)

¹³² Катехизис, изданный в Гейдельберге, был распространен в церковной и школьной среде протестантских земель Германии. — См.: *Catechismus oder Christlicher Vnderricht wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wirdt*. Heydelberg, 1563.

¹³³ Аллюзия на католическую церковь и ее первого настоятеля апостола Петра, трижды отрекшегося от Христа. Ср.: «Немного спустя



зять своим студентам, что мир хорош, то не кажи им на целое, ибо никто его не объемлет взглядом, и на Бога, ибо Его узреть сможет лишь слепец с неподвижным взглядом и лишь честолюбец может думать, что сможет познать Его образ мыслей и характер Его морали. Честный софист признается: чем дольше я думаю об этом, тем меньше умнею от того, о чем думаю¹³⁴.

Заключить свое доказательство я хотел бы дилеммой, дабы приободрить Вас к большему прямодушию и открытости по отношению ко мне. Отчего Вы ко мне столь робки и сдержанны? И отчего я столь дерзок в обращении с Вами? Может, оттого, что я более дружелюбен к Вам, чем Вы ко мне? Или, может, оттого, что я глубже проник в суть нашего дела, чем Вы? Или, может, Вы боитесь предать самого себя и разоблачить передо мной нечистоту Ваших намерений или нехватку Ваших сил? Вспомните о ручье, показывающем свое илистое дно каждому, кто в него смотрится. Я верую, и поэтому я говорю¹³⁵. Убедить Вы меня ни в чем не сможете, ибо я не Ваш студент, а обвинитель и оппонент. Уверовать Вы тоже не собираетесь. Ну а если Вы способны объяснить ход моих мыслей, то будьте готовы к тому, что Ваши объяснения окажутся глупее и причудливее, чем мои мысли. Я готов быть терпеливым с Вами до тех пор, пока у меня есть надежда, что я смогу приобрести Вас, и я готов быть немощным, ибо Вы немощны¹³⁶. Ну а если Вы хотите меня понять, то Вам следует испросить меня, а не себя.

подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя. Тогда он начал клясться и божиться, что не знает Сего Человека» (Мф. 26: 72—73).

¹³⁴ Слова Симонида из Кеоса. — См.: Цицерон. *De natura deorum*. I, 22, 60.

¹³⁵ Ср.: «Я веровал, и поэтому я говорил...» (Пс. 116: 10).

¹³⁶ См.: «Ибо будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных» (1Кор. 9: 19—22).

Глава 3

ПЕРЕПИСКА О ТРАКТАТЕ ГЕРДЕРА

I. Спор о первоначалах

1. Гаман и Гердер

Вряд ли подлежит сомнению тот факт, что Гердер в значительной мере сформировался под непосредственным влиянием идей Гамана, которого по праву считал своим учителем. Парадокс, однако, в том, что отношения между учителем и учеником отражают ситуацию драматичного «эпистемологического разрыва» (М. Фуко), характерного для XVIII века, поскольку именно Гердер осознанно создал основу для секуляризованного, гуманистического переосмысления богочентрических идей Гамана¹³⁷.

Гердер прибыл в Кёнигсберг в 1762 году для учебы в Альбертине. Вскоре он познакомился с Гаманом, у которого стал брать уроки английского. В 1764 году он пишет рецензию на «*Aesthetica in nuce*. Рапсодия в каббалистической прозе»¹³⁸ Гамана под названием «Дифирамбическая рапсодия на рапсодию в каббалистической прозе»¹³⁹. Рецензия не особенно понравилась Гаману и не была опубликована. Эта короткая работа

¹³⁷ На это указывает, например, один из самых известных исследователей Гамана С.-А. Йоргенсен. — См.: *Hamann J. G. Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce. Mit einem Kommentar / hrsg. von Jorgensen S.-A.* Stuttgart, 1968. S. 190—191.

¹³⁸ См.: *Гаман И. Г. Aesthetica in nuce / пер. и коммент. В. Х. Гильманова // Гильманов В. Х. Герменевтика «образа» И. Г. Гамана и Просвещение. С. 477—545.*

¹³⁹ Впервые опубликовано в работе: *Warda A. Ein Aufsatz J. G. Herders aus dem Jahre 1764 // Euphorion. 1909. Erg.-H. 8. S. 75—82.*



двадцатилетнего Гердера написана в стиле самой «*Aesthetica in nuce*» и представляет собой «рапсодию», поскольку опирается на цитаты из сочинения Гамана. Важно то, что уже эта маленькая «рапсодия», написанная вблизи учителя, является свидетельством непонимания Гамана, что в целом отражает общее положение с его сочинениями. Гердер сам признается, что не понимает Гамана: «Его наука — это чернильное пятно на промокашке, поглотившее бесчисленное множество букв на ней; его мысли — взгляды в будущее, его взгляды в будущее — это его заключительные выводы, у которых отсутствует костяк предварительных выводов, а его слова — это изречения мудреца, слишком возвышенные для какого-либо возражения или применения»¹⁴⁰. «Мы — в дураках, если мы читаем его книгу, не зная его; и в дураках его знакомые, о которых он воображает, будто они кое-что о нем знают. И вот: они ничего не знают!»¹⁴¹

В содержательном плане критика Гердера направлена против возможности «оживления» мифологической поэзии, поскольку ветхозаветный способ мышления и поэтического выражения обусловлен временем и культурой и не может быть оживлен в современном «философском столетии». В своих последующих трудах Гердер несколько оптимистичнее в отношении этого вопроса, но уже в этой «Рапсодии» легко узнается его историко-генетическое мышление: каждая эпоха имеет собственную культуру и образ мышления, значение и характер которых не поддаются окончательному пониманию на основе критериев иных времен.

Поразительной является заключительная часть «Рапсодии», в которой молодой амбициозный Гердер с безусловной пророческой силой и верой в свои силы объявляет о том, что не Гаман, а он, Гердер, откроет и обустроит «новый континент» поэзии и мышления: «Нет, не именем лейбницианского Колумба, открывшего один островок здесь, другой — там, а

¹⁴⁰ Warda A. Op. cit. S. 81.

¹⁴¹ Ibid. S. 82.



именем вольфианского Америго, вступившего на твердую землю материка, был назван новый мир!»¹⁴² Нетрудно догадаться, кого Гердер имеет в виду под «Колумбом», а кого — под «Америго». Эта уверенность молодого автора поражает и восхищает исследователей уже потому, что в конечном счете его намерение было осуществлено: Гердер открыл «новый мир» «Бури и натиска» и романтизма. Один из современных исследователей Гердера Альбрехт Шёне так комментирует это программное заявление Гердера:

Молодой Гердер, собравший в своей «Дифирамбической рапсодии» зерна Гамана и прорастивший из них первые побеги своего будущего творчества, еще совсем ученик своего великого учителя и все же уже применивший против него свой собственный исторический и генетический метод мышления, решился в конце своей неопубликованной «Рапсодии» объявить программу, более того, пророчество, которое для провидевшего сквозь затемненные слова его смысл, должно было показаться невероятным высокомерием. Но даже если он сам не стал в прямом смысле систематиком и если даже менее важным было защитить нашу эстетику, а более важным — развязать наш поэтический язык, он в конце концов выполнил свой оракул. Удивительно: едва исполнилось двадцать лет, еще ничего не опубликовано, что имело бы значение, а он уже знал: не «колумбический, лейбницянский» Гаман, открывший один островок здесь, другой — там, а «американский, вольфианский» Гердер, который вступил на твердую землю материка, даст имя новому миру!¹⁴³

Парадокс, однако, в том, что этот «новый мир», открытый Гердером, был совсем не той страной, на поиски которой отправился его учитель: в историческом море XVIII века корабли ученика и учителя разошлись в разные стороны. То, что Гердер выберет путь, отличный от учительского, стало ясно уже с появлением «Дифирамбической рапсодии». Куда этот

¹⁴² Warda A. Op. cit. S. 82.

¹⁴³ Schöne A. Herder als Hamann-Rezensent. Kommentar zur Diphryambischen Rhapsodie // Euphorion. 1960. H. 54. S. 201.

путь ведет, показали его сочинения 60-х годов — «Опыт истории лирической поэзии» («Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst») и «Фрагменты о новейшей немецкой литературе», в которых ясно прослеживаются идеи, перенятые Гердером у Гамана: чувственно-образная специфика поэзии, «эстетика страсти», язык как основа человеческого познания и культуры и как выражение духа как отдельного индивида, так и всего народа, поэтическое толкование Ветхого Завета и др. Но все эти темы Гердер трактует с позиций принципа реальности, совершенно отличного от гамановского и основанного в первую очередь на системе взглядов Руссо¹⁴⁴, Эпикура, Лукреция¹⁴⁵ и др. Опираясь на взгляды этих мыслителей, Гердер развивает идеи о натуралистическом и циклическом движении природы и истории, в которых нет места «трансцендирующей» перспективе в отношениях между Богом и человеком. Другим источником натуралистического влияния на Гердера был трактат Юма «Естественная история религии», основанный на идеях эпикуреизма¹⁴⁶. Вся сила античного знания, воспринятая Гердером, заключена прежде всего в концепте понятия «природа», в рамках которого природа понимается как сущая в себе, автономная сущность, не нуждающаяся в Творце и не знающая участия божественных сил в природном процессе. Философию природы и культуры Гердер разворачивает на основе органического и генетического подходов, используя при этом такие метафоры, как «растущее дерево», «возраст», «цветение, созревание и увядание» и т. п.

Античное понятие природы Гердер переосмысливает таким образом, что история оказывается существенным компо-

¹⁴⁴ См. об этом: Жирмунский В. М. Жизнь и творчество Гердера // Гердер И. Г. Избр. соч. М. ; Л., 1959. С. XI—XII.

¹⁴⁵ Для Гердера и позже для всего Веймарского круга Лукреций играл такую же роль, как Спиноза.

¹⁴⁶ См.: *Herders Exzerpt* // Herder J. G. *Sämmtliche Werke* / hrsg. von B. Suphan. Berlin, 1899. Bd 32. S. 193—197.



нентом «понятийного поля» природы, не нарушая при этом натуралистической имманентности этого понятия. О том, что Гердер, несмотря на многие различия, в целом основывает свои позиции на парадигме Просвещения, свидетельствует его отношение к религии, возникновение которой он объясняет страхом, исчезающим по мере развития философского знания и понимания. Он подвергает сомнению возможность «антропоморфного разговора» о Боге. Уже в молодом возрасте Гердер, не без влияния Спинозы, начинает рассматривать генетическое развитие человека и природы с позиций детерминизма. Поэтому следует согласиться с мнением Н. А. Жирмунской о «связи Гердера с идеями Просвещения»¹⁴⁷.

Резкое обострение идейных взаимоотношений между Гаманом и Гердером было связано с опубликованием в 1770 году трактата Гердера «О происхождении языка», удостоенного премии Берлинской академии наук. В нем Гердер доказывает человеческое происхождение языка на основе генетического метода, рассматривая генезис языка как закономерный процесс, свойственный природе человека. Следует отметить, что понимание Гердером человеческой души с присущими ей силами, «действующими в направлении прогресса», сильно напоминает «монаду» Лейбница, располагающую в самой себе динамичной преформацией к градуальному развертыванию. Гердер пишет в своем трактате: «Так и генезис языка является внутренним напором, как напор эмбриона к рождению в момент его зрелости»¹⁴⁸. Влияние Лейбница, с трудами которого Гердер был хорошо знаком¹⁴⁹, сказывается также и в смы-

¹⁴⁷ Жирмунская Н. А. Историко-философская концепция И. Г. Гердера и историзм Просвещения // XVIII век. Л., 1981. Сб. 13 : Проблемы историзма в русской литературе: конец XVIII — начало XIX в. С. 92.

¹⁴⁸ Herder J. G. Abhandlung über den Ursprung der Sprache / hrsg. von H. D. Irmscher. Stuttgart, 1985. S. 148.

¹⁴⁹ См.: Proß W. J. G. Herder. Über den Ursprung der Sprache. Text, Materialien, Kommentar // Herder J. G. Werke. München ; Wien, 1987. Bd 2. S. 135—178.



словом родстве понятий «признание» у Гердера и «апперцепция» у Лейбница. Кроме того, принцип «анalogии», свойственный теории Гердера, напоминает «закон непрерывности» Лейбница, согласно которому все мироздание как онтологически, так и гносеологически представляет собой единый грандиозный континуум. В целом же теория Гердера отражает его деизм со свойственным Гердеру органическим понятием природы: «Человеческое происхождение языка показывает Бога в высочайшем свете: Его произведение, человеческая душа сама из себя создает и развивает язык, поскольку она, будучи Его произведением, является человеческой душой»¹⁵⁰. С позиций деизма разрешает Гердер и одну из основных проблем — соотношения языка и разума, развивая теорию об их едином психогенетическом происхождении, но не раскрывая проблемы герменевтического отношения между языком и разумом, которая прежде всего сводима к проблеме соотношения знака и значения¹⁵¹.

Реакция Гамана на призовое сочинение Гердера отражена в полемическом фейерверке, который поддается разделению на четыре этапа: 1) сначала он пишет «Две рецензии»; 2) затем — «Приложение», в котором он под псевдонимом «Аристобул» проводит «разборку» своей собственной рецензии на трактат Гердера; 3) позже он публикует важнейшее сочинение из «гердеровского цикла» под названием «Последнее волеизъявление рыцаря фон Розенкрейца»; 4) в заключение Гаман пишет двойное сочинение «Филологические озарения и сомнения» и «К Саломону Пруссии» («Au Salomon de Prusse»); последнее из этих двух не рискнул опубликовать ни один из из-

¹⁵⁰ Herder J. G. Op. cit. S. 221.

¹⁵¹ В современной философии языка доминирует сосюрровское понимание этого вопроса, согласно которому между материальной оболочкой знака («означающее» — сигнификант) и «упакованным» в нее значением («означаемое» — сигнификат) нет эссенциальной взаимосвязи. Эта связь произвольна, поскольку материальный знак представляет собой контингентную историческую форму.



дателей, поскольку оно содержит язвительную критику на короля Фридриха II. В этих своих работах христоцентричный Гаман оценивает трактат Гердера как опасную попытку возвеличить человека до секулярного «самообожествления», что ведет в конце концов к абсолютной утрате, к «исчезновению» реального человека. Согласно Гаману, божественные способности человека в его коде «образа и подобия» обязаны своим проявлением не натуралистическому «апофеозу», а «привилегированному антропоморфизму» Бога, нисходящего в своей любви к человеку, вплоть до антропоморфизма Бога во Христе.

2. «Древнейший документ человеческого рода»

После опубликования трактата «О происхождении языка» Гердер погружается в работу над толкованием Книги Бытия Ветхого Завета. В это время начинается его так называемый «ортодоксальный период», который в немалой, если не в решающей, степени был обусловлен критикой Гаманом его идей. Несмотря на полученную от Королевской академии наук премию, Гердер все время подчеркивает свою дистанцию от лидеров берлинского просвещения, а в его сочинении «Древнейший документ человеческого рода», посвященном исследованию первой главы Книги Бытия, нередко встречаются идеи Гамана.

Гердер стремится защитить Книгу Бытия от попыток рационалистической или метафизической интерпретации. Он толкует ее с позиции герменевтической перспективы, изложенной им в письме к Гаману в апреле 1768 года (ZH II, 408): первая глава Книги Бытия — это древневосточное свидетельство Творения из «золотого детства» человеческого рода, когда еще говорили чувствами и образами. Тогда человек еще не был «поврежден» господством абстрактного ума. Реальный мир он переживал интуитивно-образно и находился в связи с творящими силами природы. Поэтому «древнейший документ» Творения может быть понят только при условии обращения человека к его собственному чувству, к собственному поэтическому воображению, погребенному под толстым слоем



рационализма. Здесь же Гердер выражает свое несогласие с «просвещенным» мнением о том, что между «современной высокоразвитой» культурой и «примитивной культурой» Древнего Востока с ее «сказками и мифами» существует непреодолимая пропасть¹⁵². Он выступает против рационалистической точки зрения Просвещения, согласно которой история древних «примитивных» народов представляет собой несовершенные стадии исторического движения к «просвещенным» временам как к высшей точке мировой истории. Гердер настаивает на том, чтобы всякая культура оценивалась на основе историко-генетического метода из конкретных условий ее развития.

В своем толковании образов Книги Бытия Гердер предпринимает попытку пробудить в читателе «неиспорченное дитя природы», которое он узнает в «древнейшем документе» и которое, как он считает, органичным образом сохраняется в каждом отдельном человеке. Отсюда его стиль дифирамба, его вдохновенный язык, направленный на пробуждение в читателе конгениальности духу «древнейшего свидетельства». Опираясь на библейский факт сотворения человека как «образа и подобия», Гердер дает очень оптимистический образ человека. Конечно, утверждает он, «не все еще развилось» в человеке, но с самого начала он — «достойный восхищения представитель Бога на земле». Это восхищение Гердер выражает многочисленными восклицаниями: «Представлять на земле Бога! Владеть, править ею со всей силой созидания и добра, действительно, тихо и незаметно, как Он! В природе быть богом земли, распространять благо, жизнь и счастье!»¹⁵³ И тут же — жесточайшая критика философского духа Просвещения: «Какой позор, что философский дух нашего столетия унизил себя и свой род до уровня скота, даже ниже, чем скота!»¹⁵⁴

¹⁵² См.: *Herder J. G. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* // *Herder J. G. Sämmtliche Werke* / hrsg. von B. Suphan. Berlin, 1883. Bd 6. S. 255.

¹⁵³ Ibid. S. 275.

¹⁵⁴ Ibid. S. 253.



После поэтического толкования Книги Бытия Гердер пытается доказать, что за всеми этими поэтическими образами сотворения мира скрывается «определенный план», который сводится к тому, что рассказ о начале мира в первой главе — это «аллегория утренней зари», «не больше и не меньше как картина утренней зари, образ рождения нового дня»¹⁵⁵, отражение того, как человек природы переживает начало нового дня. «Да будет свет!» — указывает он на первый луч восходящего солнца: каждый день переживается как новое творение.

В следующей главе Гердер объясняет, что «древнейший документ» представляет собой «наставление Бога», благодаря которому он упорядочил хаос чувств и впечатлений природного человека в единое осмысленное целое и создал тем самым основу для языка и познания, то есть «Бытие» — это «древнейшее наставление», это «урок» Бога¹⁵⁶. В сравнении с трактатом «О происхождении языка» сразу бросается в глаза, что теперь происхождение языка Гердер связывает с «уроками Бога». Он утверждает также, что природа языковой способности рецептивна и может быть пробуждена только божественным воздействием. Но как Бог это сделал? «Изнутри? Снаружи? Мистически? Физически? Какая тут разница! Все вместе! Божественно и человечески! Силами изнутри и потребностями снаружи! Все — просто вездесущее наставление Бога для Своего «образа и подобия», для любимца Своего сердца!»¹⁵⁷

«Божественно и человечески» — так Гердер характеризует происхождение языка в этот раз, повторяя как будто точку зрения Гамана. Но у Гамана «божественно и человечески» означает *communicatio idiomatum*¹⁵⁸ трансценденции и имманентности, коммуникативное пространство, в котором конституиру-

¹⁵⁵ Herder J. G. Älteste Urkunde... S. 258.

¹⁵⁶ Ibid. S. 267.

¹⁵⁷ Ibid. S. 300.

¹⁵⁸ Словосочетание *Communicatio idiomatum* (от лат.) *communicatio* — связь, сообщение + *idioma* — особенность, своеобразие) Гаман употребляет в смысле «сообщающиеся сосуды», используя его для обозначения специфики основополагающего онтодиалога между Богом и человеком.



ется отношение между Богом и человеком. У Гердера это определение приобретает другое наполнение, оно содержит уже начала «философии человека» будущего романтизма: «божественно и человечески» понимается Гердером скорее пантеистически и ведет к романтическому возвеличиванию и обожевлению человека, что подчеркнуто восторженно-пафосной стилистикой «бурного гения». Даже если Гердер под влиянием критики Гамана возвращается к «божественной гипотезе», это «возвращение» в его исполнении все равно наполнено романтической пассионарностью его «академической теории» и сопровождается романтическим возвышением человеческой природы, проникнутой наставлениями божественного учителя.

Такое же несовпадение взглядов наблюдается и в сфере герменевтики. Гамановское понимание «образности», образного языка в контексте его трансцензусной онтологии и антропологии направлено прежде всего на восстановление, возрождение, воссоздание трансцендирующего и типологического горизонта нашего опыта действительности, «поврежденного» грехопадением. Согласно Гаману, в герменевтическом пространстве образного языка Библии заложено теоцентрическое и христологическое понимание человека и мира. Гердеровское понимание образного языка «древнейшего документа» — иное: образный язык Книги Бытия, в понимании Гердера, указывает на иной, чем у Гамана, «последний горизонт», а именно на природу, на «естественного человека», на «естественный», имманентный опыт действительности, который, согласно Гердеру, еще ощущается в образном языке ветхозаветных текстов. Пантеистической имманентности человеческой гениальности, которой Бог «научил» человека, по мнению Гердера, Гаман противопоставляет конгениальность духа человека со Святым Духом, которая может иметь место только при условии эмотивного вхождения в образный контекст Писания.

Именно этой персональной проникнутостью логоса человека типологической образностью Библии объясняется библиоцентрическая центостилистика языка Гамана, проникнутого мириадами библейских цитат и аллюзий.

3. Вопрос о «третьем пути»

Как реакция на опубликование трех глав «Древнейшего документа» Гердера возникает короткая, но довольно интересная переписка между Гаманом и Кантом. Два своих письма из этой переписки Гаман позже опубликовал с некоторыми изменениями в форме короткого сочинения под ироничным названием «Пролегомена старшего таможенника Захея-христианина о новейшем толковании древнейшего документа человеческого рода. В двух ответных письмах к Аполлонию-философу» (N, III, 123—133). «Захея-христианина» и «Аполлония-философа», под которыми скрываются Гаман и Кант, автор «подсмотрел» в названии книги «Consultationum Zacchaei et Apollonii Philosophi»¹⁵⁹.

Первое письмо Гамана к Канту от 7 апреля 1774 года — это его реакция на рецензию Канта по поводу «Древнейшего документа» Гердера, данную Кантом в письме к Гаману от 6 апреля 1774 года. Письмо содержит собственную рецензию Гамана из четырех пунктов:

1. Моисеева история Творения — не от самого Моисея, а от первоотцов человеческого рода. Уже только эта древность делает ее для нас достойной почитания, но одновременно раскрывает истинное детство нашего рода.

2. Эти Origines — не сочиненная поэзия, не древневосточная аллегория, меньше всего египетские иероглифы, а историческое свидетельство в собственнейшем смысле — настоящее семейное свидетельство — даже более достоверное, чем самый простой физический эксперимент.

3. Эта Моисеева археология — единственный и лучший ключ для всех прежних загадок и сказок древнейшей восточной и гомеровской мудрости, коя изначально вызывая *implicite* восхищение, была отвергаема, не будучи когда-либо понятой самыми дошными критиками, пресмыкающимися перед мудростью века сего. Но свет, исходящий из этой колыбели человеческого рода,

¹⁵⁹ См. об этом в его текстах: N, III, 128; ZH, III, 129.

проясняет Святую ночь в обрывочных преданиях всех традиций. Здесь единственная обоснованная причина необъяснимой стены и препятствий, разделяющих дикие и культурные народы.

4. Чтобы для каждого заинтересованного читателя Моисеевых рукописей вновь восстановить их первоначальный, однозначный, безмерно плодотворный смысл, нужно не больше и не меньше чем взорвать и снести все бастионы новейших схоластов и аверроистов... (из письма Гамана к Канту от 7 апреля 1774 года).

Это поразительное и отважное до дерзости письмо к Канту, к «строителю» одного из мощнейших «бастионов» Просвещения, к создателю критической философии, содержит в себе мощный потенциал «деконструктивистской» энергии и уверенности. Как видим, используя гердеровскую метафору «детства человечества», Гаман придает ей типологическое значение, оценивая историю Творения как часть «семейной хроники» человеческого рода с соответствующими онтологическими, антропологическими и герменевтическими импликациями. В противовес Гердеру и его толкованию Кантом Гаман объявляет Книгу Бытия «историческим свидетельством», а не аллегорией или сочиненной поэзией. Это свидетельство не дает точного описания исторических фактов, но относится к исторически обоснованным реалиям божественного Откровения. Этот «древнейший документ» есть «образное» повествование о сотворении мира, освещающее историческое первоначало творящего Слова Бога, которым Он вызвал к бытию природу и человека. У Гердера этот аспект отсутствует так же, как связанное с ним онтологическое и герменевтическое значение Книги Бытия.

Согласно Гаману, история Творения — герменевтический ключ не только для понимания человека и природы, но также и для истолкования древних традиций всех народов. В этом пункте Гаман как будто присоединяется к позиции Гердера, который в главе VI «Иероглифика» своего «Древнейшего документа» трактует рассказ о сотворении мира как «иероглифи-



ческий образец» для древних традиций всех народов¹⁶⁰. Такое толкование Гердер иллюстрирует на примере «иероглифического ядра» из семи образов, отражающих семь дней Творения¹⁶¹. Это «ядро» сохранилось, по Гердеру, в символике Гермеса, которую можно обнаружить в мифологической мудрости всех древних культур как «первосимвол». То есть Гердер стремится раскрыть истинное значение не только «древнейшего документа» иудеев, но и всех древних свидетельств других народов.

На первый взгляд кажется, что Гаман разделяет герменевтическую позицию Гердера, однако он существенно уточняет ее, истолковывая Откровение в Книге Бытия не только как герменевтический, но и как «нормативный» ориентир. Этого у Гердера нет: он отводит рассказу о сотворении мира определенное место в общем контексте других культурных традиций, не поднимая при этом вопроса о культурно-исторической перспективе древних народов в «нормативном» свете Книги Бытия.

В целом же Гаман в своем письме к Канту с одобрением отзываясь о намерении Гердера защитить Книгу Бытия от попыток узкорационалистической интерпретации. В конце письма Гаман жалуется Канту на то, что Кёнигсбергский университет присвоил И. А. Штарку звание профессора. Штарк был учеником Михаэлиса, и поэтому Гаман подозревает его в принадлежности к тому направлению позитивистской экзегетики, против которого выступают как Гердер, так и Гаман.

В ответном письме Кант высказывается по поводу двух пунктов из письма Гамана и по поводу его критической позиции в отношении Штарка. Кант очень точно изображает новое положение дел в исследовании Библии в XVIII веке. Он видит две возможные позиции: с одной стороны, позиция ортодок-

¹⁶⁰ См.: *Herder J. G. Op. cit. S. 288* ; *Büchsel E. Hermeneutische Impulse in Herders «Ältester Urkunde»* // Poschmann B. *Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder* 1988. Rinteln, 1989. S. 157 — «Книга Бытия — данное Богом зерно, из которого произрастает символизирующая способность человека вообще».

¹⁶¹ См.: *Herder J. G. Op. cit. S. 339*.

сии, которая, по мнению Канта, без сомнения будет вытеснена; с другой — позиция современной, специализированной, секуляризированной филологии и экзегетики, которую Кант, в противоположность Гаману, принимает.

Отвечая на это письмо Канта, Гаман пытается, полемизируя с ним, уточнить свои суждения из первого письма. Он подчеркивает, что имел намерение своим толкованием «Древнейшего документа» Гердера попытаться понять его лучше, чем он сам себя понимает. Здесь узнается сократовский метод «майевтики» Гамана, который полагает, что Гердер своим аллегорическим толкованием грозит войти в противоречие с поставленной им самой целью. Все дело в том, что в «Древнейшем документе» речь идет, по мнению Гамана, о великом «первофакте» сотворения мира, чье фактическое содержание нельзя подвергать опасности исчезновения путем сведения к аллегории.

В конце письма Гаман комментирует размышления Канта о новой ситуации в библиоведении и высказывает мнение о возможности *третьего пути* между ортодоксией и историко-критической филологией:

Из всех сект, выбранных как путь к блаженству, к небесам обетованным и к сообществу с *Ens Entium*¹⁶² или к единственно мудрому Энциклопедисту человеческого рода, мы были бы самыми жалкими из людей, ежели бы главная крепость нашей веры зиждилась на сыпучих песках модной учености критической философии. Нет! Теория истинной религии не только навсегда останется соразмерной душе каждого дитя человеческого, ибо она вживлена в ее ткань и поэтому может быть восстановлена в ней, но и всегда будет недоступной самым дерзновенным великанам и покорителям небес из-за своей невозможности быть обоснованной со стороны самых глубокомысленных умников и интеллектуальных альпинистов (из письма Гамана от апреля 1774 года).

¹⁶² Сущим из сущих (лат.).



Гаман отвергает мнение о том, что вера находится в зависимости от специальных знаний современных экзегетов, поскольку эти знания без определенных «герменевтических опор» превращаются в «зыбучие пески», в «бесформенную грудку» фактов. Исходя из своего опыта «лондонского переживания», исходя из опыта своего сердца, Гаман считает, что у человека может быть только одна верная опора, которая образуется вследствие особой духовной работы: эта опора — благодать нисходящего Глагола, Слова Бога. Об опыте этого Слова Гаман пишет уже в Лондоне в своих «Библейских размышлениях»:

Каждое слово, нисходящее из уст Божиих, — это одновременное единство мысли и движения в нашей душе. Он там, где Его Слово, Он там, где Его Сын. Если Его Слово в нас, то и Его Сын в нас, то и Дух Его Слова в нас. Он оставляет небо, Он делает его безвидным и пустым и приходит в наши сердца не только ради того, чтобы из безвидной и пустой земли сделать рай, но и чтобы самому поставить скинию неба на земле. О, каким же священным должен быть для нас этот прах земной, на коем Бог удостоивает поставить свое жилище, поелику под ним живет наш бедный дух! (N, I, 64).

В своем ответе Канту Гаман отчетливо показывает, что его христианство — это все-таки нечто особенное, что не вписывается в прокрустово ложе традиционной ортодоксальности и в рамки неологии Просвещения.

Гердер, находившийся в живой переписке со своим учителем, был уверен, что «Древнейший документ» является лучшим свидетельством его несовместимости с рационалистическими приоритетами Просвещения. Из писем Гамана¹⁶³ видно, что он примерно в этом же смысле воспринял труд Гердера, однако в этих же письмах ощущается заметное беспокойство Гамана о наметившейся траектории движения мысли его ученика. Еще перед опубликованием «Древнейшего документа» он в письме от 13 января 1773 года предостерегает Гердера:

¹⁶³ См.: ЗН, III, 11, 74.

Поверьте мне, мой друг, Ваша тема выбрана счастливо и будет всегда широким полем для исследовательского духа при условии, однако, что даже ежели силе воображения при этом будут ослаблены удила, ей не будет позволено отречься от аналогии веры (ZH, III, 35).

Из переписки видно, что Гердер заметил и понял стремление Гамана направить его на определенный путь. В письме от 14 ноября 1774 года после получения гамановской «Прологомены о новейшем толковании древнейшего документа человеческого рода» Гердер пишет Гаману:

Вы не просто хорошо поняли мою мысль и мою цель, но и значительно очистили и улучшили их, так что и в дальнейшем Ваши кивки придут мне на помощь на моем пути, дабы я выбрал более чистую и более точную цель (ZH, III, 119).

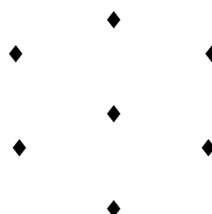
Гердер на самом деле учел советы Гамана при работе над четвертой частью (1776) «Древнейшего документа», в которой он подверг истолкованию вторую и третью главы Книги Бытия¹⁶⁴. Под влиянием Гамана он отказывается от аллегорического толкования ветхозаветных текстов и рассматривает их как историческое свидетельство. Кроме того, он отказывается от толкования грехопадения как необходимого шага в генетическом развитии человека, оценивая его как противление Богу¹⁶⁵. Однако в своем самом значительном произведении «Идеи к философии истории человечества» (1784—1791), основополагающем для возникновения философии истории и культуры, Гердер все же окончательно возвращается к тем позициям, которые были намечены еще в его трактате «О происхождении языка»: к христиански окрашенной философии стремящегося к автономии гуманизма.

¹⁶⁴ См.: *Herder J. G. Sämmtliche Werke*. Berlin, 1884. Bd 7.

¹⁶⁵ *Ibid.* S. 70—78.

II. Письмо Канта к Гаману от 6 апреля 1774 года

Исследователь древнейшего документа сравнил знаменитый символ Гермеса ☿ — он якобы есть сокращенный вариант точечного образа правильного шестиугольника



(в коем седьмая точка — его центр) — с мистикой числа «7» у древних и, более того, даже с семью днями истории Творения; и поелику Гермес представляется ему не личностью, а перво-символом всей человеческой науки, он счел возможным изобразить последовательность Творения в следующем символическом образе, включающем также память о Том, Кто его совершил:



Теперь он рассматривает эту главу Книги Бытия не просто как историю сотворения мира, а как символическую схему для



первичного обучения человеческого рода, даже как своего рода *methodo tabellari*¹⁶⁶, коими Бог, проводя данное разделение всех предметов природы, руководствовался для привития человеческому роду понятий с тем, чтобы обозначаемый ими класс предметов вызывал в человеке воспоминание об определенном дне их сотворения; при этом седьмой день, будучи завершением Творения, мог бы обрамлять всю эту целостность. Тут же Бог связал представленный выше росчерк Своего плана Творения — то есть это никакое не египетское изобретение, а непосредственно Его рук дело с языком; начертание и язык соединились друг с другом в этом первом уроке, преподанном Богом человеку, а из него происходит все человеческое познание. Согласно суждениям автора, «древнейший документ» не просто является первой главой Моисеевых книг, содержащей самое верное представление о методе Божьего наставления: этот «документ» отражает всю традицию того, как Господь Бог преподавал всем народам земли первый урок познания, и эта традиция сохранена многими народами, у каждого в соответствии с его линией родового предания. При этом Моисей лучше сохранил для нас собственно смысл урока, в то время как египтянам мы обязаны сохранением первосимвола-схемы, вышедшей как начало всякого письма непосредственно из рук Бога. Польза от выделения дней недели проявляется прежде всего во введении Саббата; оно должно служить только тому, чтобы лучше сохранить все сообщенные элементы познания и напоминать о них, и одновременно выступать мерой времени и заодно простейшим упражнением в усвоении числовых понятий. Символическая схема служила тому, чтобы открывать поле для искусства мер *etc.*

Этот символический первообраз, мистическое число «7», дни недели *etc.*, выступая как общий памятник первого урока, данного людям самим Богом, были облачены различными народами по их вкусу в системы различных символов. Моисей облек этот памятник в аллегорическую форму истории Творения, греки — в буквенные символы звуков:

¹⁶⁶ Методические указания (лат.).



	α	
ε		η
	ι	
ο		υ
	ω	

Они суть лира в ее семи звуках. Теогонии финикийцев и египтян, формы пирамид и обелисков — все это были только лишь несколько измененные отображения священной монограммы ☉, росчерка Бога и первоазбуки людей.

Когда наука расширилась до астрономии, известные планеты были согласно древнейшей модели разделены на 7. Оттого якобы все авторы, считавшие, что знаменитая символика 7 планет заимствована от 7 звуков внутри октавы, сильно ошибались. Счастливая приметность числа «7», его связи с другими, всякое познание и науки — все произошло от него и т. д.

Ежели Вы, дорогой друг, найдете нужным в чем-то улучшить мое понимание основного намерения автора «Древнейшего документа», то прошу Вас сообщить мне Ваше мнение в нескольких строчках, однако по возможности на языке людей, поелику я, бедный сын земли, никак не годен для божественного языка созерцающего разума. Из того, что можно сформулировать обычными понятиями по логическим правилам, я, пожалуй, что-нибудь и пойму. Кроме того, я стремлюсь лишь понять тему автора, ибо не претендую на то, чтобы постичь со всей очевидностью все ее достоинства.

Кант

III. Письмо Гамана к Канту от 7 апреля 1774 года

Р. Р.¹⁶⁷

Сразу после получения моего экземпляра книги¹⁶⁸ я передал ее моему другу д-ру Линднеру¹⁶⁹, а посему не в состоянии

¹⁶⁷ Сокращение для *per procuration* (лат.) — доверительно.

¹⁶⁸ Книга Гердера «Древнейший документ человеческого рода».

¹⁶⁹ Иоганн Готхельф Линднер (1729—1776) — один из ближайших друзей Гамана со студенческих лет. Именно он был редактором «энтузиастического» журнала «Дафна», в котором активно участвовал и

высказать мое понимание и суждение по поводу представленного мне Вами скелета этой книги, кроме как после точного его сравнения с оригиналом. Мое предварительное суждение о главном замысле нашего автора, основанное лишь на впечатлениях моей памяти, без его книги под рукой, сводимо к следующим положениям:

1. Моисеева история Творения — не от самого Моисея, а от первоотцов человеческого рода. Уже только эта древность делает ее для нас достойной почитания, но одновременно раскрывает истинное детство нашего рода.

2. Эти *Origines*¹⁷⁰ — не сочиненная поэзия, не древневосточная аллегория, меньше всего египетские иероглифы, а историческое свидетельство в собственнейшем смысле — настоящее семейное свидетельство — даже более достоверное, чем самый простой физический эксперимент.

3. Эта Моисеева археология — единственный и лучший ключ для всех прежних загадок и сказок древнейшей восточной и гомеровской мудрости, коя изначально, вызывая *implicite* восхищение, была отвергаема, не будучи когда-либо понятой самыми дотошными критиками, пресмыкающимися перед мудростью века сего. Но свет, исходящий из этой колыбели человеческого рода, проясняет Святую ночь в обрывочных преданиях всех традиций. Здесь единственная обоснованная причина необъяснимой стены и препятствий, разделяющих дикие и культурные народы.

4. Чтобы для каждого заинтересованного читателя Моисеевых рукописей вновь восстановить их первоначальный, однозначный, безмерно плодотворный смысл, нужно не больше и не меньше чем взорвать и снести все бастионы новейших схоластов и аверроистов, чья история и отношение к их патриарху Аристотелю служит самым ясным доказательством и примером их взглядов¹⁷¹ и т. д.

Гаман во время учебы в Альбертине. После работы с 1753 года сначала учителем, потом ректором Кафедральной школы в Риге в 1765 году стал профессором поэзии в Кёнигсбергском университете. С 1772 года — проповедник, настоятель церкви в Лёбенихте.

¹⁷⁰ Истоки (лат.).

¹⁷¹ По всей видимости, здесь аллюзия на известных в XVIII веке комментаторов Библии, прежде всего на Иоганна Давида Михаэлиса (1717—



Все эти мысли изложены моим другом Гердером, что сделано им, однако, не в духе мертвой критики по образцу какого-нибудь Лонгина¹⁷² или другого сына Земли, коего на месте пронзила молния одного-единственного из Моисеевых *bon mots*¹⁷³, а во всей духовной мощи завоевательного неистовства, в чем лично я нахожу восхитительную дикость душевной чистоты; и мое восхищение этой душевной широтой автора вряд ли уступит восхищению криминал-советника Гиппеля¹⁷⁴ от вкуса какой-нибудь дичи, ну, например, от вкуса жареной зайчатины.

Вместе с тем, высокочтимый г-н профессор, я вознамерился предоставить на Ваш суд некоторые из подготовленных к опубликованию листов рукописи, поскольку почитаю Вас за истинного *iudici competenti*¹⁷⁵ в вопросах прекрасного и возвышенного, о чем я уже написал моему другу Гердеру. Ваше

1791) и Уильяма Уорбёртона (1698—1779), которых Гаман сравнивает с Аверроэсом, одним из самых известных комментаторов Аристотеля.

¹⁷² Кассий Лонгин (210—273) — неоплатоник из Афин, советник и учитель при дворе царицы Зенобии в Пальмире, которая выступила против римских владений на Востоке. В 272 году Пальмира была завоевана римским императором Аврелианом. По его приказу Лонгин был казнен. Лонгину ошибочно приписывают известный «Трактат о возвышенном» («*Auctor perì hupsus*»), созданный в I веке н.э. неизвестным автором. Гаман нередко включает Лонгина в центо-игры своих сочинений.

¹⁷³ В «Трактате о возвышенном», который Гаман, Гердер и другие ошибочно приписывали Лонгину, автор восхищается началом Творения из книги Моисея «Бытие»: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1: 3—4). В своем «Древнейшем документе» Гердер так реагирует на это место из трактата якобы Лонгина: «Лонгин восхищен словами "Бог сказал, и так стало", но отчего Бог не кажется Лонгину возвышенным во всем остальном из своего Творения? Разве не достойно восхищения то, как Творец одной мыслью творит все?» (*Herder J. G. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* // *Herder J. G. Sämtliche Werke*. Berlin, 1883. Bd 6. S. 277.)

¹⁷⁴ Теодор Готтлиб фон Гиппель (1741—1796) — юрист, советник, сумевший добиться высокого карьерного роста и ставший обербюргермейстером Кёнигсберга. Гиппель был в дружеских отношениях с Гаманом и не раз оказывал ему поддержку.

¹⁷⁵ Компетентного судью (лат.).

Imprimatur¹⁷⁶ подвигнет нашего общего друга — книгоиздателя в Мариенвердере¹⁷⁷ — как к изданию книги Гердера, так и к поистине политической мудрости, коя проявится в том, что он не будет судить о писательстве, находящемся в ведомстве небес, по меркам акционерных вкладов.

В целом и общем у меня нет никаких сомнений относительно работы нашего земляка, заслуживающей всяческого одобрения, и поэтому я с чистой совестью советую при ее прочтении дать отдых творящей из себя самой голове, и будет этот отдых ей благословением¹⁷⁸. В подходящее время я тоже выступлю со своей работой, но прежде дождусь, пока *ingenia graecoscia*¹⁷⁹ нашей критической философско-политической эпохи хотя бы немного расстреляют запасы пороха и свинца из своего арсенала, что позволит мне составить достаточно точное представление о его содержимом.

Однако есть кое-что, что возмущает меня до самой глубины души: это то, что теологический факультет Альбертины собирается надеть докторскую шляпу на римско-апостольско-католического еретика и криптоиезуита, и это то, что этот нек-

¹⁷⁶ Допущено к печати (лат.) — надпись, которой снабжались отредактированные и подготовленные для печати тексты.

¹⁷⁷ Подразумевается Иоганн Якоб Кантер (1738—1786), деятельный книгоиздатель. В 1772 году Кантер, которого поддерживал сам прусский король Фридрих II, получил от правительства привилегию на создание в Мариенвердере типографии. Гаман, ставший близким другом Кантера и не раз издававший у него свои сочинения, пытался убедить Канта повлиять на него, поскольку надеялся, что Кантер возьмется за издание трактата Гердера. Это было не так просто, поскольку в тот момент Кантер считал Гердера и Гамана «неходовым товаром», о чем Гаман сообщает Гердеру в письме от 20 декабря 1774 года.

¹⁷⁸ Гаман, выступавший против автономной рациональности Канта, создает в этом пассаже аллюзию на седьмой день Творения и, соответственно, традицию Саббата, согласно которой Суббота должна быть свободна от дел и посвящена Богу. См.: «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмой от дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в онный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» (Быт. 2: 2—3).

¹⁷⁹ Созревшие до времени таланты (лат.).

то¹⁸⁰ в своей историко-теологической диссертации, вся антикварная чушь которой сводится к *verbis tralatitiis ex gentilismo*¹⁸¹ *praetereaque nihil*¹⁸², настаивает на связи христианства с *disciplinam arcanam*¹⁸³ язычества, не имея при этом даже малейшего представления об основах христианского катехизиса.

Не знаю, найдется ли в моей *uterus*¹⁸⁴ место для двух близнецов¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Иоганн Август Штарк, ученик Михаэлиса, человек, игравший видную роль в немецком масонстве. В 1769 году Штарк прибыл в Кёнигсберг и, без сомнения, не раз встречался с Гаманом уже хотя бы потому, что первое время жил в доме книготорговца И. Я. Кантера, куда часто заходил Гаман, находившийся с Кантером в дружественных отношениях. В 1774 году Штарк возглавил кафедру ориенталистики на теологическом факультете Альбертины и готовился к защите диссертации, вызвавшей резкое негодование со стороны Гамана. Во время ее публичной защиты в Альбертине в марте 1774 года Гаман в возмущении покинул зал, не дождавшись конца диспутации. Диссертация называлась «*De tralatitiis ex gentilismo in religionem christianam*», что означает в переводе с латинского «О заимствованиях из язычества в христианство». В своей диссертации Штарк пытается показать, что первоначальное христианство уже на ранних этапах своего развития было проникнуто различными ритуалами и церемониями язычества, прежде всего из так называемых *disciplina arcanum* религиозных мистерий. Диссертацию Штарка следует оценивать в контексте двух других его сочинений — «Апология Ордена свободных каменщиков» и «Гефестион», в которых он описывает языческие мистерии как скрытое под символическим покрывалом выражение «вечных тем» деизма: Бог, добродетель, бессмертие. В диссертации под этим же углом рассматривается «чистая и простая христианская вера и ритуальные формы ее выражения». Основная идея Штарка в том, что в различных древних религиях, к которым относится и христианство, нужно найти единое, разумное и чистое зерно веры.

¹⁸¹ Заимствованному от язычников пустословию (лат.).

¹⁸² Не что иное, как ничто (лат.).

¹⁸³ Тайными науками (лат.).

¹⁸⁴ Матке (лат.) — стиль Гамана в целом отличает склонность к специальным терминам из области сексуальной анатомии, что подчеркивает телесную и аффективную специфику его богоцентризма.



¹⁸⁵ Штарка Гаман считает близнецом тех, кто обрушится с критикой на трактат Гердера: это главные представители берлинского Просвещения, против которых Гаман выступал всю свою жизнь. Масонство Штарка Гаман оценивает как тревожную симптоматику времени, стремительно теряющего «духовную осязательность» живой веры. В письме к Гердеру в марте 1774 года он пишет: «Она (диссертация Штарка. — В. Г.) заслуживает некоторого внимания только лишь как *national product*, а по сути она — водяной пузырь» (ZH, III, 78). За спиной Штарка стояло много влиятельных людей, обеспечивших его стремительный карьерный рост в Кёнигсберге. Позднее Гаман решительно выступает против Штарка и тех, кто, по его мнению, солидарен с ним — против берлинских просветителей, в своем сочинении «Иерофантские послания». Здесь он опять один против всех, включая «короля философов» Фридриха II, и потому, как уже бывало прежде, одевает маску «пророка», на сей раз под именем *Vettius Eragathus Regiomonticole* — Веттий Эпагафий Кёнигсбергский. Во времена римского императора Антония Вара мученик Веттий был казнен в Лионе в 177 году по обвинению в защите христиан. Во время суда на вопрос, является ли он сам христианином, Веттий мужественно ответил: «Да, я — христианин». Гаман, христианский «*Magus Regiomonticole*», говорит в своих «Посланиях» то же самое перед лицом «просвещенного императора» Фридриха и его «иерофанта» Штарка.

Гаман выступает против Штарка прежде всего как против олицетворения европейского деизма XVIII века, подвергающего рационалистической вивисекции живую реальность христианства, разделяя так называемые «вечные истины» разума и исторические формы христианства. Герменевтика Гамана — это герменевтика единства «буквы» и «духа», с позиций которого он критикует «масонское искусство» абстрагирования «духа» от «буквы». Касаясь проводимого Штарком разделения между первоначальным «чистым христианством» и более поздними «языческими добавками» к христианству по причине «естественной склонности людей к безумию», Гаман пишет: «Если фарисейской критикой отделить от христианства все иудейские и языческие составляющие части, то останется примерно столько же, сколько от нашего тела в результате применения похожего искусства метафизического разделения, а именно: одно материальное "Ничто" или одно духовное "Нечто", что, по сути механики *Sensus communis*, сводится к одному и тому же» (N, III, 142).



Ответ на вопрос может дать не кто иной, как ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΜΑΙΝΟΜΕΝΟΣ ΜΑΙΟΜΕΝΟΣ¹⁸⁶.

Ам Альтен Грабен¹⁸⁷, 7 апреля 74 года
Письмо Лафатера и прочие мелочи еще не получил.

Гаман

IV. Письмо Канта к Гаману от 8 апреля 1774 года

Тема опуса — доказать, что Сам Бог был наставником первого человека в языке и письме, а через их посредство и в началах всякого познания и науки. Сделать это автор намерен не на началах разума: по меньшей мере, не в этом заключается характерная особенность его книги. Не собирается он этого делать и на свидетельствах Библии, поелику в книге нет никаких упоминаний об этих свидетельствах. Свое доказательство он основывает на одном древнейшем памятнике почти всех добронравных народов, о коем он утверждает: ключ к этому древнейшему свидетельству содержится в совершенно ясной форме в главе 1-й Моисеева Пятикнижия и раскрывает тем самым тайну столь многих веков. Моисеев рассказ предстает в таком свете как не вызывающее никаких подозрений и сомнений доказательство того, что является подлинным и бесценным свидетельством единой истины, каковая основывается не на авторитете одного избранного народа, а на согласии всех

¹⁸⁶ Сократ неистовый, Сократ разродившийся (греч.). Данный пассаж является одновременно аллюзией Гамана на свое сочинение «Достопримечательные мысли Сократа», которое было высоко оценено современниками и в котором он под маской «христианствующего» Сократа подверг жесткой критике всю парадигму Просвещения в лице ее идейных «близнецов» — Беренса и Канта.

¹⁸⁷ Am Alten Graben (нем.) — улица старого Кёнигсберга, на которой проживал Гаман со своей семьей — находившейся с ним в гражданском браке Анной Региной Шумахер и их четырьмя детьми.

священнейших памятников друг с другом в отношении единого основания человеческого знания, сохраненного каждым древним народом и являющегося тем самым предусловием разгадки их древнейших преданий. То есть в архиве народов содержится доказательство правильности и одновременно смысла этого свидетельства, а именно общего для всех смысла. Благодаря этому смыслу отдельный памятник каждого народа получает свое объяснение в свете этого свидетельства, и тем самым исчезают все недоразумения об их значении, поелику кажущиеся противоречия тут же поддаются согласованию друг с другом по той причине, что древнейшие предания предстают как различающиеся проявления одного и того же первообраза.

Но сейчас речь не о том, прав или не прав автор, и не о том, открываются ли этим якобы найденным главным ключом все потаенные ходы историко-антикварного христианского лабиринта. Речь о том: 1. Каков смысл этого древнейшего свидетельства? 2. Что доказывает то, что это добытое из древнейших архивных сведений всех народов свидетельство на самом деле является именно тем искомым документом, чья частота и истина не подлежат сомнению?

И тут мнение нашего автора сводится к следующему:

Что касается первого, то первая глава Библии представляет собой не историю Творения как такового, а облеченное в образ наставление Бога, данное первому человеку в семи уроках (что может быть преподано миру и через естественное образование). В этих уроках человеку должно было научиться правильному мышлению и языку, с чем связана и первая письменность, а сами семь дней Творения (преимущественно благодаря их завершению Саббатом) стали замечательным средством как для запоминания, так одновременно и для астрономической хронологии и т. п.

Что касается второго, то доказательство заключается собственно в том, что началом всего человеческого знания является не кто иной и не что иное, как Гермес Египетский и его простой символ, представляющий число «7». Это число вместе



со всеми другими аллегориями, каковые отражают мистику «7» как воплощения всего познания мира, есть не только знак происхождения всего человеческого познания, но и знаковое выражение метода первого наставления Бога, кое воспринимается со всей определенностью, ежели, руководствуясь этим методом, свести объекты человеческого знания, облеченные в Моисеевом изложении в формы торжественной выразительности, к этой образной первосимволике. Отсюда автор заключает, что поелику это важное творение Моисея именно то, кое одно способно прояснить все древнейшие символы, то оно и является единственным подлинным и достойнейшим документом, призванным познакомить нас самым надежным способом с началом человеческого рода. Именно Моисей открывает нам этот документ, египтяне же имели и, соответственно, показали нам только эмблему этого начала.

Из сообщенного мне Вами в общих чертах общего замысла опуса, дражайший друг, второй пункт Ваших разъяснений, если я не ошибаюсь, не совпадает с мнением его автора, ибо он все же считает историю Творения Моисеевой аллегорией, представляющей этапы Творения в Божественном наставлении для человека с учетом того, как в дальнейшем наиболее естественным образом будет развиваться и расширяться человеческое познание.

Не сочтите поэтому за труд при повторном прочтении Вами книги отмечать для себя, насколько открытый мною смысл и доказательная основа ее автора соответствуют действительному замыслу его произведения и в какой мере мое восприятие подлежит уточнению и исправлению.

Получить от Вас для прочтения несколько написанных Вашей рукой страниц достаточно, дабы подвигнуть меня употребить все мое влияние на нашего критически настроенного издателя¹⁸⁸ для их опубликования. Он, однако, сам судит и рядит о том, что он называет тоном книги, — о вкусе публикации и о сокрытом замысле автора. Поэтому, даже если само по

¹⁸⁸ Речь идет о Кантере в Мариенвердере.



себе мое рекомендательное суждение было бы пустячной услугой, я ни в коем случае не хотел бы брать на себя роль домашнего цензора, дабы не утратить у него тот маленький кредит, коим пользуюсь. Посему с неохотой, но все же я предпочел бы в этот раз отказаться от чести, коей удостоивается со стороны автора цензор на высоте своего всемогущества. Вам также, наверное, известно, что все, что выделяется на общем фоне, подлежит как раз решению нашего издателя и зависит от того, не почует ли он в книге какой-либо опасности для политической системы, коей служит. Поэтому курс акций здесь, по всей вероятности, ни при чем.

В новом академическом явлении¹⁸⁹ для меня нет ничего возмутительного и чуждого. Коли религия устроена так, что критическое знание древних языков, филологическая и историческая ученость полностью уничтожают ее основы, на коих зиждилось ее существование во всех эпохах и у всех народов, то тот, кто лучше всего сведущ в греческом, древнееврейском, сирийском, арабском и, соответственно, в архивах античной учености, тащит всех ортодоксов туда, куда захочет — пусть даже они злятся как дети сколько угодно. Им не следует обижаться, ибо в том, что, по их собственному признанию, в самом себе несет доказательную мощь, они не могут найти соразмерное себе, и потому робко смотрят на то, как один Михаэлис¹⁹⁰ переплавляет их многовековой драгметалл, снабжая его клеймом новой пробы. Ежели теологические факультеты со

¹⁸⁹ Кант имеет в виду докторскую диссертацию И. А. Штарка, о которой с возмущением отзывался Гаман в письме от 7 апреля 1774 года.

¹⁹⁰ Иоганн Давид Михаэлис (1717—1791) — профессор из Гёттингена, знаменитый ориенталист и экзегет, получивший в 1759 году приз Прусской академии наук на конкурсе по теме о взаимном влиянии языка на мнения и мнений на язык. Именно Михаэлис стал для Гамана одним из главных выразителей опасностей автономного принципа, а потому одним из главных поводов для написания «Крестовых походов филолога» — сборника полемических сочинений Гамана, самым известным из которых является «*Aesthetica in nuce*».



временем теряют способность воспринимать от своих воспитанников литературу подобного рода, что, похоже, происходит у нас; если свободомыслящие филологи должны одни на свой страх и риск осваивать это вулканическое оружие, то тогда авторитету господствующих демагогов приходит конец, а значит, им следует занять у новых литераторов те инструкции, по коим они должны учиться заново. Учитывая это, я опасаясь того, что период триумфа без победы, то есть период восстановления древнейшего документа, затянется на довольно долгое время. Ибо против его реставратора стоит плотная фаланга мастеров ученой ориенталистики, кои вряд ли допустят то, чтобы столь лакомая добыча так легко была похищена с их территории.

С тем и остаюсь
Ваш покорный слуга
Кант

V. Письмо Гамана к Канту (апрель 1774 года)

Позвольте мне, высокочтимый г-н профессор, начать с искреннего заверения в том, что я бесконечно благодарен Вам за дружеское письмо с изложением Ваших мыслей, коим я обязан развитием во мне целого сонма *имплицитных* понятий¹⁹¹, впечатлений и идей. Истинно то, что язык и письмо суть необходимые органы и условия всяческого человеческого научения, более значимые в своей сути и абсолютности, чем свет для зрения и звук для слуха. При столь открытом выражении моей признательности Вы не заподозрите в этом моем ответе, предназначенном лично для Вас, какого-либо коварного умысла и не станете, подобно апостолу, кричать: «Ибо вижу тебя исполненного горькой желчи и в узах неправды»¹⁹².

¹⁹¹ Ироническая аллюзия Гамана на априористику трансцендентальной субъектности в философии Канта.

¹⁹² См.: Деян. 8: 23.



Ежели автор ведет к тому, чтобы развить тему своего «Документа» до сведения Ens Entium¹⁹³ к Архизнциклопедисту или к Пану (как коротко и ясно назвал его Сирах¹⁹⁴) с 7-ствольной синрингой, то даже не знаю, чему я склонен больше верить — палингенесии¹⁹⁵ старого забытого свидетельства или основаниям разума и библейским цитатам, кои и вправду по причине произвола и злоупотребления оказываются вполне совместимыми друг с другом. Пожалуй, я предпочту этому заплесневелому документу, *индивидуализирующему в своей энциклопедии* Ens entium до первого публичного наставника человеческого рода, тот бриллиант в Thesauro Brandenburgico¹⁹⁶, на коем Бегер «изображает Юпитера, облаченного в философскую мантию», о чем я прочел пару вечеров тому назад.

Хотя по мне всё, что касается темы и главного вопроса, по-прежнему сводится к тому, прав или не прав *Автор*¹⁹⁷ в своей **основе**, сейчас я хотел бы ограничиться рассмотрением двух

¹⁹³ Сущее из сущих (лат.) — то, что делает существующие вещи сущими. Одно из главных понятий схоластической философии, обозначающее Бога.

¹⁹⁴ Иисус Сирах. Согласно Септуагинте, «Мудрость Иисуса, сына Сираха», также известна как «Книга мудрости», или «Екклесиаст», созданная в начале II века до н. э. У Иисуса Сираха написано: «И если кратко, то именно Он это» (Сирах, XLIII, 29).

¹⁹⁵ Новое рождение, возрождение (греч.).

¹⁹⁶ Thesaurus Brandenburgicus — трехтомное богато украшенное издание с многочисленными иллюстрациями, содержащее описание монет и драгоценных камней из Гейдельбергской и Берлинской коллекций. Оно было подготовлено известным нумизматом и ювелиром из Гейдельберга Лоренцом Бегером и вышло в период с 1696 по 1701 год. В 1686 году Бегер поступил на службу в курфюршество Бранденбург-Пруссия и с 1693 года стал управляющим всеми королевскими коллекциями в Берлине.

¹⁹⁷ Гаман в свойственной его стилю семантической игре придает лексеме «автор» амбивалентный смысл: с одной стороны, Гердер как автор трактата, с другой — Господь-Творец как Автор мира и древнейшего свидетельства.



заданных мне положений, а именно *смысла* якобы древнейшего свидетельства (?) и якобы соответствующего ему *доказательства*, исходя из системного согласия друг с другом всех известных нам традиций, о чем трактует автор в своей книге.

Мой друг д-р Линднер никак не может справиться с этой милой книжицей, ибо его желудок не может переварить, говорит он, сокрытый в ней *опиум*. Он мается с ней, вместо того чтобы сразу всю ее проглотить, как один древний пруссак — свой нож¹⁹⁸ или как кит — одного древнего пророка¹⁹⁹, или как наши новейшие раввины глотают целых верблюдов со всеми их горбами и поклажей²⁰⁰. Потому как, похоже, испарения моей памяти несколько сильнее, чем я думал, я вынужден представить мои объяснения *generalissime*²⁰¹.

Второй главный пункт моего скромного анализа ни в коей мере не противоречит мнению автора: в нем отражено мое стремление открыть шлюзы его вдохновения, укрепить его в его решимости.

По его собственному суждению, а это и мой взгляд, по простоте и очевидности наш древнейший документ превосходит известное сообщение Цезаря о его победе: *veni, vidi, vici*²⁰². Ясное дело, что победа, о коей свидетельствует древнейший документ, не может рассчитывать на то, чтобы удостоиться какого-либо триумфа.

¹⁹⁸ В мае 1635 года 22-летний Андреас Грюнхайде, поденный работник одного крестьянина, проглотил свой нож. Кёнигсбергский хирург Даниэль Швабе удалил нож, проведя первую операцию по резекции желудка.

¹⁹⁹ Имеется в виду пророк Иона: «И повелел Господь большому киту проглотить Иону» (Ион. 2: 1).

²⁰⁰ «Вожди слепые, оцепеживающие комара, а верблюда поглощающие!» (Мф. 23: 24—25). — В этой библейской аллюзии Гаман выступает против современных ему теологов, которых он обвиняет в фарисейском формализме.

²⁰¹ В самых общих чертах (лат.).

²⁰² «Пришел, увидел, победил» (лат.) — таков текст сообщения, посланного Цезарем после его победы над царем Боспорского царства Фарнаком II в 47 году до н. э. под Зелой.



Посему моя хвала была адресована только теории документа и методу его изложения, в чем автор, как мне кажется, проявляется преимущественно как ортодокс²⁰³. Эта хвала, правда, сама по себе легче легкого, легче даже самого невесомого воздуха, но вместе с тем весомей многого в своей невыразимой и неизмеримой высоте, ибо вполне сравнима с эластичным давлением воздуха на ртутные столбики земных измерителей.

Ортодоксальность автора по праву заслуживает хвалы, ибо ортодоксальность — это единственное вознаграждение, на кое может рассчитывать Тот, Кто, будучи наставником, никак не связан напрямую с исполнением Своих наставлений. Ну как тут быть? Если Он учит тому, что считают заблуждением, но, будучи благ и истинен, творит благо и истину, то убеждает многих Своим делом, однако грешит в глазах читателей, слушателей и учеников, кои, правда, должны вначале учиться, а не судить и рядить, чего им не должно даже желать, ежели они смиренны и моральны. Все проступки автора против его собственных принципов, поелику оные праведны и крепки, есть, по моему разумению, не что иное, как проявления нашей человеческой мерности; они иногда бывают даже необходимы, а порой даже суть добродетели, ежели автор узнается в них, как один неправед-

²⁰³ Гаман с его культом языковой точности имеет в виду прежде всего внутреннюю семантическую форму понятия «ортодоксия» (от греч.) *ortho* — прямой, правый + *doxie* — мнение, учение. При этом он учитывает и те коннотативные значения, которые эксплицитно отражены в русскоязычном эквиваленте «право + **славие**», создавая тройную аллюзию в своей языковой игре: 1. Он «славит» Гердера, который в своем трактате славит Творца. 2. Одновременно он подчеркивает ортодоксальность, то есть «религиозную дисциплинированность», Гердера, выступая при этом против многочисленных представителей теологической неологии своего времени. 3. Семантический максимум «ортодокса» касается, однако, прежде всего Того, Кого Гаман считает главным Автором мира, — Творца.



ный, но догадливый управитель²⁰⁴ перед своим господином, по-сему не следует их совсем уж обрекать на проклятие.

Истина вообще в своей духовной природе столь абстрактна, что не может быть постигнута никак иначе, как согласно своей основе, то есть *in abstracto*. *In concreto* же она предстает или как противоречие, или как тот знаменитый камень наших мудрецов, посредством коего не только любой незрелый минерал, но даже камень и любое дерево внезапно превращаются в чистое золото.

Что же касается второго пункта, основанного на доказательстве соответствия древнейшего свидетельства архивам национальных преданий других народов, то его обоснование, пожалуй, под силу только какому-нибудь великому Ньютону, сумевшему направить вокруг света целые научные посольства на сбор разумных доказательств его теории²⁰⁵, в то время как бедному Архимеду всегда не хватало одной точки опоры, дабы показать всем знаки и чудеса своего рычага²⁰⁶. Без католического²⁰⁷ доказательства на основе единства голосов народов мира и общей идентичности нашей плоти и крови, без отмычки к архивам еще живущих дикарей и к реликвиям уже преобразованных наций у самого ясного и достоверного документа человеческого рода, сохраненного благо- и чудотворящим предрассудком одного вечного жида²⁰⁸, есть лишь одна про-

²⁰⁴ См.: Лк. 16: 1—8. И далее: «И похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил; ибо сыны века сего догадливее сынов света в своем роде» (Лк. 16: 8—9).

²⁰⁵ Аллюзия Гамана на направленные по инициативе Парижской академии наук с 1735 года геодезические экспедиции в Перу и Лапландию, которые произвели там градусные измерения, подтвердившие правильность идеи Ньютона о сфероидной форме Земли и доказавшие обоснованность закона всемирного тяготения.

²⁰⁶ Архимед, обосновавший закон рычага, известен своим изречением: «Дайте мне точку опоры, и я переверну весь мир».

²⁰⁷ *Katholikos* (греч.) — общий, всемирный.

²⁰⁸ Аллюзия Гамана на древнееврейское происхождение Книги Бытия, которая в глазах рационалистической критики воспринималась как древний предрассудок непросвещенного иудаизма.



стая возможность быть понятым — стать подобным своему великому и неизвестному прообразу Иову²⁰⁹ в том, что он есть, и за это стать понятным каждому.

Из всех сект, выбранных как путь к блаженству, к небесам обетованным и к сообществу с *Ens Entium*, или к единственно мудрому Энциклопедисту человеческого рода, мы были бы самыми жалкими из людей, ежели бы главная крепость нашей веры зиждилась на сыпучих песках модной учености критической философии. Нет! Теория истинной религии не только навсегда останется соразмерной душе каждого дитя человеческого, ибо она вживлена в ее ткань и поэтому может быть восстановлена в ней, но и всегда будет недоступной самым дерзновенным великанам и покорителям небес из-за своей невозможности быть обоснованной со стороны самых глубокомысленных умников и интеллектуальных альпинистов.

Посему при повторном прочтении и разборе новейшего толкования древнейшего свидетельства я намерен остаться верным кредо моего любимого поэта: «*Minimum est, quod scire laboro*»²¹⁰.

А для моей статьи на тему я уже выбрал эпиграфом слова Иосифа из Книги Бытия: «Не от Бога ли истолкование?»²¹¹

Что же касается моего искреннего предложения Вам, высокочтимый г-н профессор, выбрать Вас *arbitro* в одном несколько элегантном деле²¹², каковое больше подходит мне, чем Вам, то оно, во-первых, не было шуткой, а во-вторых, ни в малейшей степени не должно связываться с ложно приписываемыми мне с Вашей стороны побочными умыслами. Так, под

²⁰⁹ «Вот Бог велик, и мы не можем познать Его» (Иов. 36: 26).

²¹⁰ Мне узнать желательно сущую малость (лат.). Гаман цитирует «Сатиры» Авла Персия Флакка. — См.: *Римская сатира*. М., 1989. С. 101.

²¹¹ См.: «Они сказали ему: нам виделись сны; а истолковать их некому. Иосиф сказал им: не от Бога ли истолкования?» (Быт. 40: 8).

²¹² Гаман имеет в виду свое предложение, чтобы Кант написал рецензию на трактат Гердера и рекомендовал его к публикации в типографии Кантера в Мариенвердере.

системой акционерных вкладов²¹³ при характеристике Кантера я не имел в виду ничего злонамеренного, а лишь только царское высокомерие критических издателей судить о плевелах и злаках какой-нибудь книги лишь по мерке лавочников и миссисипской влюбленности²¹⁴ слепой обманутой публики.

И стоит уже она против Него, плотно сомкнутая фаланга мастеров филистерской (моабитской)²¹⁵, арабской и критской учености. — Тень гор принимаешь ты за плотно сомкнутую фалангу²¹⁶.

«И вот, снилось мне, — слышу я одного в шатрах Мадиянитян и Амаликитян, — будто круглый ячменный хлеб катился к

²¹³ См. письмо Гамана Канту от 7 апреля 1774 года.

²¹⁴ Это аллюзия Гамана на акционерное общество Джона Лоу «Восточная компания». Разрешение на его создание Дж. Лоу получил в 1717 году. Целью предприятия была колонизация земель Луизианы, через которые протекает Миссисипи. Финансовая пирамида Дж. Лоу рухнула в 1720 году.

²¹⁵ В ответ на замечание Канта в конце его письма от 8 апреля 1774 года Гаман создает сложный синкретичный центон, в котором, с одной стороны, аллюзия на противников Израиля — филистимлян и моавитов, с другой — на берлинское просвещение во главе с его королем Фридрихом II, охотно приглашавшим к себе известных французских просветителей, что не раз становилось предметом критики Гамана. Имплицитное указание на это — в обыгрывании Гаманом названия берлинского района Моабит, основанного в 1718 году как поселение для французских гугенотов.

²¹⁶ В центоне, стилизованном под Книгу Судей, Гаман соотносит идею своего пассажа с девятой главой Книги Судей, в которой Зевул, начальник города Сихем, разгневанный на Гаала, сына Еведова, возмущающего жителей Сихема против Авимелеха, вводит его в заблуждение о приближении отрядов Авимелеха: «И встал ночью Авимелех и весь народ, находившийся с ним, и поставили в засаду у Сихема четыре отряда. Гаал, сын Еведов, вышел и стал у ворот городских; и встал Авимелех и народ, бывший с ним, из засады. Гаал, увидев народ, говорит Зевулу: вот народ спускается с вершины гор. А Зевул сказал ему: тень гор тебе кажется людьми» (Суд. 9: 34—37).

плотно сомкнутой фаланге»²¹⁷. Тут ответил ему другой: «Почему хлеб, а не наш друг, книгоиздатель из Мариенвердера? А что это он на себя напялил? Так это не что иное, как 3 пера мамamuши — гусиное перо, лебединое перо и воронье перо»²¹⁸.

Но поелику без цензора и издателя мне невозможно стать писателем — ежели только по образцу Мелхиседека без отца, без матери, без родословия²¹⁹, — то мне не остается ничего

²¹⁷ Гаман создает центон, в котором сравнивает себя с Гедеоном, спасителем израильтян от мадианитян и амаликитян и других жителей востока. — См.: «Мадианитяне же и Амаликитяне и все жители востока расположились на долине в таком множестве, как саранча; верблюдам их не было числа, много было их, как песку на берегу моря. Гедеон пришел. И вот один рассказывает другому сон и говорит: "Снилось мне, будто круглый ячменный хлеб катился по стану Мадиамскому и, прикатившись к шатру, ударил в него так, что он упал, опрокинул его, и шатер распался"» (Суд. 7: 12—14).

²¹⁸ В своем центоне Гаман сравнивает Кантера с г-ном Журденом из комедии Мольера «Мещанин во дворянстве», намекая на тот факт, что сам король Фридрих II поручил Кантеру организацию книгоиздания в Мариенвердере, оказав при этом финансовую поддержку. См., например, диалог Ковелья и г-на Журдена в действии 4-м, явлении 5-м комедии:

К о в ь е л ь. Так вот, исполняя его поручение (якобы сына турецкого султана. — *Примеч. пер.*), я довожу до вашего сведения, что он прибыл сюда просить руки вашей дочери, а чтобы будущий тесть по своему положению был достоин его, он вознамерился произвести вас в «мамamuши» — это у них такое высокое звание.

Г - н Ж у р д е н. В «мамamuши»?

К о в ь е л ь. Да. <...> Это самый почетный сан, какой только есть в мире. (Мольер Ж.-Б. Комедии. М., 1972. С. 495—496).

То есть если г-н Журден производится в «мамamuши», в сан «паши трех конских хвостов», то Кантор возведен, по Гаману, в сан «мамamuши трех перьев».

²¹⁹ См.: «Ибо Мелхиседек, царь Салима, священник Бога Всевышнего, тот, который встретил Авраама и благословил его, возвращающегося после поражения царей, которому и десятину отделил Авраам от всего, во-первых, по знаменованию имени царь правды, а потом и



другого, как, подобно другу Гердера, моему другу и другу Лафатера (!)²²⁰, быть философом и помалкивать в эти новые времена, а написанные мною Prolegomena к новейшему толкованию древнейшего свидетельства сегодня в Dominica Quasimodo²²¹ а. с.²²² завершить нетерпящим возражения приказом великого критика и криптофилолога Понтия Пилата, коий без сомнения был поклонником истины и невиновности, что видно из его Quaestione Academica²²³ и из его ставшего типичным мытья рук²²⁴: «Quod scripsi, scripsi!»²²⁵

Г.

царь Салима, то есть царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» (Евр. 7: 1—3).

²²⁰ Подразумевается Кант.

²²¹ *Dominicus* (лат.) — принадлежащий Господу; *Quasimodo* (лат.), от *Quasi modo geneti* — Как будто вновь родившийся. С этих строк начинается католическая месса в Фомино воскресенье, то есть в первое воскресенье после Пасхи.

²²² *Anni currentis* (лат.) — текущего года.

²²³ Академическое исследование (лат.): горько-ироническая аллюзия Гамана на проведенное Пилатом расследование обвинения, предъявленного Христу Синедрионом.

²²⁴ См.: «Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом и сказал: "Не виновен я в крови Праведника Сего"» (Мф. 27: 24).

²²⁵ «Что я написал, то написал» (лат.). — См.: «Первосвященники же Иудейские сказали Пилату: не пиши: "Царь Иудейский", на что Он говорил: "Я Царь Иудейский". Пилат отвечал: что я написал, то написал» (Ин. 19: 21—22).

Глава 4

ПОСЛЕДНИЙ ПЕРИОД ПЕРЕПИСКИ

I. Четыре последних письма Гамана к Канту

Последний «эпистолярный период» взаимоотношений Гамана и Канта не отмечен тематическими интегралами, свойственными трем предшествующим периодам, будь то драма разрушенной дружбы между И. К. Беренсом и Гаманом, то есть, соответственно, между Просвещением и христианством; или идея Канта об «Учебнике по физике для детей», то есть проблема «вечной» объективности vs контингентной диалогичности физического мира; или полемика по вопросу о первоначалах Бытия на фоне трактата Гердера «Древнейший документ человеческого рода». Последний период отмечен четырьмя письмами Гамана к Канту, первое из которых датировано 9 июня 1774 года, а последнее — 18 июля 1775-го. Это — письма по случаю, то есть они не объединены какой-либо общей темой, что значительно осложнило корректное понимание их иллюкутивных и перлюкутивных компонентов, многочисленных коннотаций и, соответственно, собственно сам перевод. Эти письма — «вербализированные осколки», стилистически виртуозные «лоскутки» узорчатого гобелена, сотканного событийным и идейным переплетением судеб и творчеств Гамана и Канта. Не подлежит сомнению, что именно Гаман более всего проявляется в этих эпистолярных «центонах», поскольку Кант или отмалчивался, или, возможно, отвечал Гаману при личных встречах. Однако мы знаем, что в переписке между Гаманом и Кантом, насчитывающей всего 13 известных писем, последнее принадлежит именно Канту: о нем сообщает сам Гаман в своем письме к Гердеру от 18 апреля 1783 года. К сожалению, это письмо утеряно...



Первое из писем последнего периода — самое короткое и содержит только указание на точную дату рождения Гамана. Исследователи не имеют достоверного объяснения причины появления этого довольно странного письма Гамана к Канту от 9 июня 1774 года. Исходя из текста письма, в котором отразились свойственные авторству Гамана черты — ирония на «границе выживания», «криптографическая игра» и т. п., — можно предположить, что оно стало ответом на просьбу Канта к Гаману сообщить ему дату своего рождения. Возможно, Канту это было нужно для какого-то справочника со сведениями об ученых своего времени.

Второе из писем Гамана от 18 февраля 1775 года представляет собой гамановский «манифест любопытствующего нетерпения» по поводу критической заметки о «его партии» в контексте немецкого Просвещения, опубликованной в авторитетном литературно-публицистическом журнале «Немецкий Меркурий», который с 1773 года издавался в Веймаре Христофом Мартином Виландом. В 8-м томе «Немецкого Меркурия» (1774 год, 2-я часть) была опубликована статья Христиана Генриха Шмида под названием «Продолжение критических заметок о состоянии немецкого Парнаса», в которой он весьма язвительно и агрессивно критикует Гамана, однако вместе с тем невольно приписывает ему примечательную силу влияния на духовные искания немецкого общества, «назначив» кёнигсбергского таможенника-переводчика с низкой зарплатой вождем «одной из новейших и самых многочисленных партий»²²⁶ в идейно-литературном процессе Германии. К чести Гамана и, видимо, к посмертной досаде автора критики он причисляет к «партии Гамана» таких классиков немецкой литературно-философской традиции, как И. Г. Гердер, Ф. Г. Клопшток, М. Клаудиус, И. В. Гёте и др. Получив известие о статье Шмида, Гаман бросился на ее поиски, включив в них и Канта, к которому он обращается в письме, написанном в спешке поздним вечером 18 февраля 1775 года, с отчаянным призывом о помощи в ее обнаружении.

²²⁶ См.: *Schmid Ch. H. Fortsetzung der kritischen Nachrichten vom Zustande des teutschen Parnasses // Der Teutsche Merkur / hrsg. von Ch. M. Wieland. 1774. Bd 8, Stück 2. S. 174.*



Третье из писем было написано Гаманом 13—15 марта 1775 года и содержит его попытку объяснить с Кантом по поводу двух своих работ, одну из которых он посылает Канту с просьбой высказать свое мнение. Это — статья Гамана с длинным полемическим названием «Разговор автора с самим собой, снабженный 45 схождениями. Опубликовано в подземном мире собственноручно д-ром Фаустом под его темным плащом». Статья была ответом Гамана на отказ известного берлинского издателя Фридриха Николаи опубликовать две его работы. Николаи, друг Мендельсона, в период с 1757 по 1759 год издавал в Берлине совместно с ним журнал «Библиотека изящных наук и свободных искусств», а в 1759—1765 годах — «Письма о новейшей литературе», с которыми активно сотрудничал Лессинг. Самым значительным проектом Николаи стала «Всеобщая немецкая библиотека» (1765—1805), чье влияние на современников было огромным. Именно в эту «библиотеку» попытался проникнуть Гаман, но получил отказ, поскольку Николаи активно боролся против всех форм религиозного энтузиазма, но это, однако, привело к тому, что он «проглядел» и Гердера, и Гёте, и даже Канта, против которых последовательно выступал с позиции того, что он называл «здравым человеческим смыслом». Николаи принадлежал к числу наиболее часто критикуемых Гаманом лидеров немецкого Просвещения, о чем свидетельствует и его «Разговор одного автора с самим собой» (N III, 67—79), опубликованный с большим опозданием Я. Ф. Хинцем. Работа Гамана была издана с приложением ответа Николаи на выпад «мага с Севера». Один экземпляр полученного с двухгодичной задержкой издания Гаман предлагает Канту, надеясь получить от него какие-либо комментарии. О них ничего не известно...

Во второй части этого письма Гаман дает Канту краткое объяснение по поводу своего сочинения, имеющего к ним обоим прямое отношение, поскольку написано оно под влиянием оживленной переписки между ними по поводу трактата Гердера «Древнейший документ человеческого рода». Это сочинение называется «Пролегомена старшего таможенника Захей-христианина о новейшем толковании древнейшего документа человеческого рода. В двух ответных письмах к Аппо-

лонию-философу» (N III, 123—133). Под именами «Захей-христианина» и «Аполлония-философа» скрываются Гаман и Кант. Рукопись «Прологомены» Гаман отослал 9 мая 1774 года в Гамбург известному литератору и газетчику Клаудиусу Матиасу, с которым поддерживал дружеские отношения, с тем чтобы тот позаботился об издании. Матиас передал рукопись в типографию И. И. Х. Боде в Гамбурге, где она застряла, поскольку Боде, перегруженный работой, с одной стороны, не спешил ее печатать, а с другой — возвращать Матиасу, непременно желая опубликовать ее сам. Третьего января 1775 года в письме к издателю Боде Гаман с ироничным удовлетворением подтвердил получение первого экземпляра своей работы. Из письма видно, что Гаман считает необходимым объяснить Канту обстоятельства издания и дальнейшую судьбу своей работы над толкованием трактата Гердера, поскольку «Прологомена» имеет прямое отношение к их полемике. Гаман указывает также на причины, по которым он вынужден эту работу прервать: это, с одной стороны, необходимость уточняющей «дедукции» из дискурса раннехристианского наследия, а с другой — «мартиролог» его личной жизни...

Четвертое письмо, написанное 18 июля 1775 года, оценивается большинством исследователей как самое яростное письмо Гамана во всем его эпистолярном наследии. Его впервые опубликовал в 1906 году известный гамановед Артур Варда, назвав «самым неистовым и кровавым билетом»²²⁷ в истории взаимоотношений Гамана и Канта. Поводом для ярости стал Иоганн Каспар Лафатер, известный швейцарский теолог, который помимо теологических и политических вопросов большое внимание уделял основам физиогномики, что отразилось в его знаменитых сочинениях «Физиогномические фрагменты для поощрения человеческих знаний и любви» (1775—1778). Именно «физиогномические опыты» Лафатера стали поводом для «кровавого билета» Гамана, а точнее — выбор Лафатером для второй части «Фрагментов» портрета Гамана. Печатный оттиск гравюры этого портрета привез в

²²⁷ См.: Warda A. Ein «rasendes und blutiges Billet» von Joh. Georg Hamann an Imm. Kant // Euphorion. Leipzig ; Wien, 1906. Bd 13. S. 493—501.

Кёнигсберг после Пасхальной ярмарки в Лейпциге книгоиздатель И. Я. Кантер. От него Гаман узнал, что его портрет Лафатер получил от Фридриха Карла фон Мозера, который в восхищении от работ Гамана называл его «магом с Севера». Узнав о намерении Лафатера составить на основе этого изображения его психологический портрет, Гаман был страшно раздосадован, поскольку воспринял все как возможный повод для своих друзей Канта, Гиппеля и Кантера поднять его на смех... В конечном итоге портрет Гамана был опубликован в 1776 году в «Физиогномических фрагментах» во второй части лафатеровских опытов.

Письмо Гамана к Канту от 18 июля 1775 года было последним сохранившимся эпистолярным свидетельством дружественных, но одновременно и драматичных взаимоотношений между ними.

II. Письмо Гамана к Канту от 9 июня 1774 года

Всем, коим до сего есть дело, сообщаю сим, что я, к сожалению (!), родился на белый свет 27 августа 1730 года по Р. Х. и намерен удрать из него не ранее наступления KAL. GRAECIS SECVLI VNDEVICESIMI²²⁸ или же не раньше, чем всем маврам и членам их консорциума²²⁹ придет в голову мысль стать

²²⁸ Греческие календы XIX века (лат.). — Ироничная игра Гамана по поводу даты своей смерти сводится к мысли, что он собирается покинуть белый свет не раньше начала следующего (то есть XIX) века или даже не намерен умирать вообще, поскольку в греческом календаре не было самого понятия «календы», которое использовалось в римском лунном календаре для обозначения первого дня каждого месяца: в этот день один из понтификов возвещал наступление новолуния и начавшегося с ним нового месяца.

²²⁹ Данный пассаж Гамана не поддается однозначной интерпретации. Возможно, это аллюзия на мужа Ефиоплянина, евнуха царицы Ефиопской, хранителя всех ее сокровищ, приезжавшего в Иерусалим для поклонения (Деян. 8: 27—35). — См., напр.: «Евнух же сказал Филиппу: прошу тебя сказать: о ком пророк говорит это? О себе ли, или о ком другом?» (Деян. 8: 34—35). Не исключено, однако, что объектом



стагиритами²³⁰, что будет означать, что у них не будет более причин опасаться прыгнуть в Эврипос²³¹. Подлинность сего документа удостоверена тремя моими кривыми пальцами и честно приобретенной печатью.

К-гсберг, Ам Альтен Грабен²³²,
9-го числа месяца пахоты²³³ 1774 года

Иоганн Георг Гаман

III. Письмо Гамана к Канту от 18 февраля 1775 года

Высокопочтимый г-н профессор и друг,
узнавши от уважаемого советника криминалрата Гиппеля, что я как-то, не знаю как и почему, затесался в одну гамбургскую рецензию в «Немецком Меркурии»²³⁴, вынужден признать, что это до крайности раздражило мое любопытство увидеть воочию сей номер «Меркурия», дабы получить из него хотя бы *ungeumt ex Leone*²³⁵. Посему вчера учинил сыск в книжной лав-

пассажа является не кто иной, как Гердер и его семья, поскольку именно Гердер и его трактат «Древнейший документ человеческого рода» стал поводом для живого обмена мнениями между Кантом и Гаманом в апреле 1774 года, отраженного в переписке между ними.

²³⁰ То есть сторонниками Аристотеля Стагирита.

²³¹ Эврипос — пролив между Беотией и о. Халкисом. По одной из легенд, Аристотель прыгнул в воды Эврипоса в отчаянии от того, что не смог постичь причину приливов и отливов в этом проливе.

²³² Гаман с семьей проживал в квартире по улице Ам Альтен Грабен.

²³³ Старое название июня.

²³⁴ «Немецкий Меркурий» («Der Teutsche Merkur») — один из видных литературно-публицистических журналов эпохи Просвещения в Германии, издававшийся с 1773 года в Веймаре Х. М. Виландом.

²³⁵ Коготок льва (лат.). — Самим «львом» оказался Христиан Генрих Шмид, опубликовавший в восьмом томе «Меркурия» (1774, 2-я часть) «Продолжение критических заметок о состоянии немецкого Парнаса» (с. 164—201). На с. 174 Гаман упомянут в следующем контексте: «Одна из новейших и самых многочисленных партий носит имя некоего господина Гамана из Кёнигсберга, коему посредством темной хаотичности его сочинений удалось заполучить многих почитателей,



ке, но тщетно. Сегодня пополудни получил наконец от таможенного инкассатора Лаусона 20-й номер «Корреспондента»²³⁶ от 7 февраля, где есть лишь 15-строчный анонс о 8-м выпуске «Меркурия», содержащий только его основные рубрики.

Сего дня же в книжной лавке меня обнадежили по поводу страданий и радостей господина Николаи о дорогом Вертере д-ра Гёте²³⁷ и искомой мной рецензии, но мои ожидания были тщетны, несмотря на заверения криминалрата Гиппеля о том, что он уже договорился об их доставке.

Я же сегодня никак не могу уговориться и отправиться почивать, не сделав все возможное, дабы унять мое возбужденное любопытство, и потому еще этим вечером ищу прибежища в Вашей дружбе в надежде на какое-нибудь вспоможение, дабы получить или сам текст рецензии, или хоть какой-либо выход на него, чтоб мне добыть его другими средствами, чего бы мне это ни стоило, пусть даже мне самому придется

молящихся на него без всякого понимания его текстов. Но и те, кои способны его расшифровать, вряд ли будут вознаграждены символической игрой его боязливой и смешливой ума. На днях на нескольких разрозненных страничках он вновь озвучил некие из своих ораторских, смысл коих, насколько я могу угадать, никак не соотносится с художественной литературой. Два его полемических опуса — «Апология буквы Н.» (против господина Дама) и «К ведьме в Кадмонборе» (против автора «Спасительного якоря») — призваны, как кажется, высмеять тех, кто в недавнем прошлом заслужил признание нашей нации, просвещая ее в отношении религиозных понятий. Весьма странные максимы господина Гамана в этих текстах, как, впрочем, и другие, довольно ясно прочитываются во всех его разрозненных публикациях в кёнигсбергской и франкфуртской газетах...»

²³⁶ Сокращение от «Государственная и ученая газета гамбургского беспартийного корреспондента». У этой газеты было приложение «Общие ученые вести из царства наук».

²³⁷ Гаман имеет в виду полемическую работу К. Ф. Николаи, изданную в Берлине в 1775 году. Она была направлена против романа И. В. Гёте «Страдания молодого Вертера» и озаглавлена «Радости молодого Вертера. Страдания и радости Вертера-мужчины».



выйти в город, дабы отправить письмо и выпить вина²³⁸. Нет ли его, как я предполагаю, в новой гамбургской газете²³⁹? И если да, то как давно и от коего числа она вышла? Будучи обеспокоен тем, что писанное мною в вечернее время не просто прочесть при дневном свете, желаю Вам сей ночью выспаться так же хорошо, как собираюсь и я.

Остаюсь, высокородный друг, с высочайшим уважением Вашим преданнейшим слугой.

Гаман

Писано 18 февраля 75-го года в 9:45 вечера

IV. Письмо Гамана к Канту от 13—15 марта 1775 года

Р. Р.²⁴⁰

Расхлябанный Хинц²⁴¹ заставил меня довольно долго ждать нескольких экземпляров «Разговора с самим собой»,

²³⁸ Гаман, любивший выпить, не скрывает того, что, написав письмо Канту, собирается как можно быстрее отослать его, а заодно и зайти куда-нибудь выпить вина.

²³⁹ Гаман имеет в виду «Kaiserlich-privilegierte Hamburgische Neue Zeitung» — «Имперскую гамбургскую новую газету».

²⁴⁰ Сокращение для *per procuration* (лат.) — доверительно.

²⁴¹ Якоб Фридрих Хинц — близкий друг Гамана. Став книгоиздателем в Митау, не раз издавал сочинения Гамана, в основном те, что были написаны на французском языке. В 1773 году Гаман предложил Кристофу Фридриху Николаи для публикации две свои работы, которые были отклонены. Ответом Гамана стала его опубликованная вскоре статья «Разговор автора с самим собой, снабженный 45 схождениями. Опубликовано в подземном мире собственноручно д-ром Фаустом под его темным плащом». Николаи ответил статьей под названием «M. Coelius Serotinus Viro venerabili Mien Man Hoam S. P. D. Am Fastelabend 1773. Вышеприведенное не напечатано, даже под плащом д-ра Фауста, но лишь написано Магу с Севера, обосновавшемуся в доме № 758 Ам Альтен Грабен в Кёнигсберге в Пруссии. Сие под названием "Печатные дела французские" спросить также в книжной лавке Кантера». С большой задержкой Хинц опубликовал в 1775 году в Митау немного сглаженный текст Николаи в качестве приложения к работе Гамана «Разговор автора с самим собой...»



коими одарил меня на прошлой неделе вместе с тем же количеством экземпляров ответа высокочтимого Н.²⁴² на мой опус в качестве приложения. По слухам, Н. якобы справлялся у Хинца о возможности напечатания дополнительных экземпляров, из коих, как я предполагаю, высокочтимый г-н профессор и друг, едва ли что-нибудь дошло до Вас. Поелику «Разговор с самим собой» содержит основу моего проекта, исполнение которого или отказ от него зависят от ряда осложняющихся обстоятельств, я позволяю себе вольность передать Вам на хранение и ознакомление один экземпляр.

Prolegomena²⁴³, коя, в отличие от 45 схолий «Разговора», содержит только одну, была под печатным прессом уже с прошлого мая и до конца года, но в итоге не смогла выполнить своего собственного предназначения, и это наводит меня на мысль о том, что, может быть, «Немецкий Меркурий» смог бы оказать более реальные услуги. Поелику, однако, я вместо тогдашней машинерии²⁴⁴, дабы довести работу над доказательством одного места в первом письме «Пролегомены», занялся Отцами церкви первых трех столетий до и после Константина и по сей день закончил лишь с реформатором язычества Юлианом, пусть моя идея остается намерением до поры, пока я закончу с моей маленькой дедукцией. Но и сам я живу в окруже-

²⁴² К. Ф. Николаи.

²⁴³ Ссылка Гамана на свое сочинение «Пролегомена старшего таможенника Захей-христианина о новейшем толковании древнейшего документа человеческого рода. В двух ответных письмах к Апполонию-философу» (N, III, 123—133).

²⁴⁴ Гаман имеет в виду, что свою работу над «Пролегоменой» весной 1774 года он по причине творческого охлаждения воспринимал как рутинную однообразную деятельность. Об этом, например, в письме к И. Ф. Харткноху (известному издателю трудов Канта, Гердера, Гамана) от 25 октября 1774 года: «В отношении "Древнейшего документа" во мне, по счастью, все дремлет, и у меня нет никакого желания хотя бы пальцем трогать эту маленькую *машину*, поелику время меня остудило и миг вдохновения, похоже, прошел».



нии стольких трудностей, кои перевесят весь Martyrologium милого Вертера²⁴⁵, что я вынужден передать всё потоку отчаянных обстоятельств, кои, пожалуй, помогут прояснить характер нового колониста на Парнасе и выдадут суть одного прозаического поэта

...qui pectus inaniter angit,
Irritat, mulcet, falsis terroribus implet
Ut MAGUS...²⁴⁶

Ваша дружеская и открытая оценка всегда для меня угодна и полезна.

И. Г. Гаман

13—15 марта 1775 года

В спешке:

Поелику высокочтимый Бодэ уже известил меня письмом об отложенном для меня экземпляре своего «Шенди»²⁴⁷, прошу Вас отослать мне его любым образом. Я до сих пор тщетно ожидаю также английского «Шенди»²⁴⁸. Ежели, кроме того,

²⁴⁵ Аллюзия на роман Гёте «Страдания молодого Вертера».

²⁴⁶ ...когда мне вымыслом грудь он стесняет,
Будит волнение, покоит иль ложными страхами полнит,
Словно ВОЛШЕБНИК...

(Из послания 1 Книги второй Посланий Горация, 211—213, пер. Н. Гинцбурга. — См.: *Вергилий*. Указ. соч. С. 755.)

В латинском оригинале, цитируемом Гаманом, он выделяет MAGUS, создавая тем самым аллюзию на свой прижизненный титул «маг с Севера», присвоенный ему Фридрихом Карлом фон Мозером вскоре после опубликования его сочинения «Достопримечательные мысли Сократа».

²⁴⁷ Гаман имеет в виду обещанный ему Бодэ экземпляр романа Лоренса Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена», переведенного с английского самим Бодэ.

²⁴⁸ То есть роман Стерна на английском языке.

Вы, высокородный друг, окажете вспоможение во исполнение данного мне в лавке обещания забрать у меня 19 принадлежащих ей экземпляров, то доставите мне несказанное удовольствие, поелику от них у меня дома прохода нету.

15 марта

V. Письмо Гамана к Канту от 18 июля 1775 года

Р. Р.

Поелику Вы, высокородный друг, наверное, были первым, кто пролистал «Фрагменты» Лафатера²⁴⁹ и кто, пожалуй, один лишь в состоянии увидеть их в свете чистого разума, я не преминул бы лично представить Вам прилагаемую к ним гравюру, кою мне собственноручно в прошлое воскресенье *entre chien et loup*²⁵⁰ вручил господин Хозяин²⁵¹ Вашей лавки как один из удавшихся образцов лафатеровского искусства в разрешении физиогномических проблем. Несмотря на проведенную вопреки моей *Diaet* бессонную ночь, кою провел за написанием писем, я все же вчера утром по договоренности с Вашим хозяином появился в его книжной лавке, не обнаружив, однако, ни его, ни Вас посреди толкотни. Днем же по причине сонливости и вызванного ею недомогания я не смог покинуть бюро, дабы удовлетворить желание Вашего слуги. Вечером, однако, я совершил обременительную прогулку к садику моего высокородного друга, но также тщетно.

²⁴⁹ Речь идет о «Физиогномических фрагментах для поощрения человеческих знаний и любви» швейцарского теолога Иоганна Каспара Лафатера, давшего во второй части своего сочинения психологический портрет Гамана.

²⁵⁰ Между собакой и волком (фр.) — идиома, обозначающая позднее время суток, то есть время, когда собака и волк встречаются друг с другом.

²⁵¹ Кантер.



Этой ночью я честно воздал чуть больше должного моей ленивой природе и с полной отвагой — слава Богу! — дал волю сну и пересыпу. Моя первая забота сегодня — дать удовлетворение любопытству моего высокородного друга с учетом псевдолафатеровской гравюры, хотя вряд ли она на самом деле может вызывать какой-либо интерес, ибо Ваш хозяин уверяет меня (все время подчеркивая свои заверения свойственным ему окликом «Накажи меня Бог!» — так, что в конце концов не останется неслышанным!): единственное, что она может вызвать, так это удивление из-за превосходного совпадения физиогномического оттиска с оригиналом.

Поелику я не в состоянии делать для публики тайну из моих натуральных ушей, поскольку мне, к сожалению (!), вот уж сколько времени не хватает 3 талеров для нового парика²⁵², а мне все же не хотелось бы оторвать их в угоду физиогномическому опыту, я, дабы соответствовать лукулльскому²⁵³ инструменту из Лейпцига²⁵⁴, привезенному Вашим распорядителем, вынужден как-то прикрыть мои *Organa sapientiae*, а заодно и бесстыдную наготу Ваших помыслов, подобно тому как мой друг Лаусон длиннополой шляпой прикрывает свои уши²⁵⁵.

²⁵² На портрете Гаман изображен в косынке, повязанной вокруг его рано облысевшей головы.

²⁵³ Сложная аллюзия Гамана на любимого им Горация, а именно на следующее место в послании «К Нумицию»:

...Говорят, у Лукулла спросили
Как-то, не может ли сто он хламид предоставить для сцены.
«Где же я столько возьму? Но все ж поищу; что найдется,
Вышлю». Немного спустя он пишет — пять тысяч нашлось
В доме хламид у него: берите сколько угодно!
(*Вергилий*. Указ. соч. С. 719.)

²⁵⁴ Кантер привез портрет Гамана, предназначенный для «Фрагментов» Лафатера, из Лейпцига.

²⁵⁵ Гаман имел невысокое мнение о Лаусоне, хотя был с ним дружен. В одном из своих писем он называет его ослом, хотя делает это совсем не злобно, а больше по-дружески.

Что же касается моего духовного или символического уха, то здесь, дабы не быть неблагодарным супротив щедрот доброй природы, я не могу утаить того, что в даре слышать я изрядно превзошел всех своих друзей и доверенных, отчего есть основания предположить, что невидимый орган этого чувства у меня и взаправду несколько длинней и острей²⁵⁶, чем это скопировал и сгравировал с моего портрета Св. Липс²⁵⁷, и что мне уготована участь стать для вечной лиры чистого разума и возвышенного вкуса еще большим Азиной²⁵⁸, чем мое изображение на символической гравюре.

По сути же вся дружеская иероглифика моей напускной и несколько аффектированной, а также невидимой природы с присущими ей грубоватостью и свободой, пусть даже она сродни ублюдочной фантазии, сводима к замечанию мудрого Горация:

Naturam expellas furca; tamen usque recurret
Et male perumpet **furtim** fastida victrix.
Lib. I. Ep. X. v. 24, 25²⁵⁹.

²⁵⁶ На портрете Гамана, с которого делалась гравюра, из-под косынки торчит довольно большое левое ухо, которое, по его мнению, могло бы стать предметом язвительных насмешек.

²⁵⁷ Гаман имеет в виду гравера по меди Иоганна Генриха Липса из Цюриха, которого Лафатер привлек к работе над гравюрами портретов людей, представленных в его «Физиогномических фрагментах».

²⁵⁸ Лучше отбрось ее [лиру] прочь, чем там, куда ты прибудешь,
Вьюком людей задевать, Ослицы прозвание насмех
Людям отдав и себя всего города баснею сделав.

(Из послания 13 «К Винию Азине» Книги первой Посланий Горация, 7—9. — См.: *Вергилий*. Указ. соч. С. 732.)

²⁵⁹ Пер. с лат.:

Вилой природу гони, она все равно возвратится,
Тайно прорвавшись, она победит пресыщенное больное.
Кн. I. Посл. X. Стр. 24, 25

(Из послания 10 «К Аристию Фуску» Книги первой Посланий Горация. — См.: *Вергилий*. Указ. соч. С. 726. В цитате из Горация Гаман выделяет *furtim* — тайно.)



Тот, кто полагает таким гнусным и грубым способом напугать и отринуть меня, а себя прикрыть, в конечном итоге сам будет посрамлен. И поелику я не учен в обращении с цирюльным ремнем, нанятая мною бритва еще не одну доньне нетронутую бороду отнимет и бросит в раскаленную теснину²⁶⁰.

Гнусности известного альфонса лжи, анатомическая жестокость, изощренные пороки — вот они, богатые плоды добротного вкуса, кои должны появиться на медной пластинке, чье издание я думаю предоставить моим новообретенным друзьям Циммерману²⁶¹ и Лафатеру.

Эти национальные признаки²⁶² философствующих и морализирующих каналов полностью проясняют для меня суть моего отечества, вплоть до *absolution*²⁶³ моего кузена Навала в Богемской Броде²⁶⁴. Моему кузену Навалу должно принять Бо-

²⁶⁰ В этом центоне Гаман опирается на Книгу пророка Исаии: «В тот день обреет Господь бритвою, нанятою по ту сторону реки, царем Ассирийским, голову и волоса на ногах, и даже отнимет бороду» (Ис. 7: 20).

²⁶¹ Иоганн Георг Циммерман (1728—1795) — швейцарский врач и автор. Гаман был знаком с его сочинением «О национальной гордости», изданным в 1758 году в Цюрихе. В нем Циммерман рассуждал о патриотизме в монархических государствах, прославляя также прусского короля Фридриха II, что вызвало резкую критику Гамана.

²⁶² Аллюзия на название книги Циммермана «О национальной гордости», которая вызывала резкое неприятие Гамана.

²⁶³ Оправдание (лат.). В религиозном смысле — отпущение грехов.

²⁶⁴ См.: «Был некто в Маоне, а имение его на Кармиле, человек очень богатый. <...> Имя человека того — Навал, а имя жены его — Ави-гея; эта женщина была весьма умная и красива лицом, а он — человек жестокий и злой нравом» (1Цар. 25: 2—3). Брода (Бреда) — местечко в Богемии, у которого в 1434 году потерпели поражение табориты, бывшие радикальным крылом гуситов. «Навалом в Богемской Броде» Гаман называет известного дипломата в вопросах межкультурных взаимодействий Фридриха Мельхиора Гримма, создавая в этом названии аллюзию на сатирическое сочинение Гримма «*Le petit prophete de Boehmisch-broda*» («Маленький пророк в Богемской Броде»), изданное в Париже в 1753 году. Эта работа Гримма, посвящен-

жью награду за **честь**, кою он оказал альфонсу моих земляков, включая послушных покровителей их духовных изыщестств, во время исполнения своих здешних государственных дел. Я же, будучи сим утешен, буду продолжать жить как антипод всемирно известных прусских национал-**лживостей** и национал-**льстивостей**, взыскаю для себя иной чести, дабы употребить Bonam Naturam²⁶⁵ иных лучших начал для иных лучших назначений. И да поможет мне Бог! Аминь.

Ну а теперь я с полным хладнокровием поспешаю продолжить попытку, начатую в прошлый зеленый четверг, от коей бы я совсем отказался, ежели бы прилагаемое к письму ослиное ухо²⁶⁶ не стало для меня мостиком, который сильно сократил мне дорогу до Вас. Вот уж правда, что все идущее от любви всегда послужит самому лучшему для нас.

Попрошу вложение вернуть мне еще сегодня, поелику вчера я не смог найти ни одного из моих друзей, кои, надеюсь, не будут стыдиться превращению в ослиное моего правого уха, поскольку у философов сии метаморфозы ad modum Апулея²⁶⁷ распространяются подалее правого уха.

Ну а так физиогномическая гравюра — в полном Вашем и Ваших близких распоряжении: любуйтесь сколько душе угодно. Я же, впрочем, остаюсь неизменным в своих убеждениях и посему честь имею

Ваш, мой высокородный и глубокоуважаемый профессор,
покорнейший друг и слуга Иоганн Георг Гаман

Ам Альтен Грабен
18 июля 1775 года

ная проблеме взаимоотношения между итальянской и французской музыкой, не однажды попадала в цензоры сочинений Гамана.

²⁶⁵ Благая природа (лат.).

²⁶⁶ То есть Гаман приложил к письму привезенный Кантером оттиск гравюры со своим портретом.

²⁶⁷ Аллюзия на роман Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел». В нем описаны приключения Луция, который с помощью колдовства по ошибке превратился в осла.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ПЕРЕПИСКЕ ГАМАНА И КАНТА

Если Гаман фактически забыт, не «дочитан», недопонят в своей попытке новой герменевтики, то Кант вошел в историю как один из творцов философии Надежды в принципе реальности Нового времени. Представленная переписка между двумя великими кёнигсбержцами стала попыткой хотя бы небольшой коррекции сложившейся асимметрии в освоении духовного наследия этих философов, что примечательным образом отразилось в однозначном эпистолярном доминировании в ней Гамана: 10 из 13 писем написаны им. Но даже если эти письма прежде всего уменьшили герменевтический «дефицит Гамана», они все же прямо или косвенно позволили также открыть некоторые новые грани «докритического» Канта.

Часть 2

МЕТАКРИТИКА vs КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА



Глава 1

РЕЦЕНЗИЯ ГАМАНА НА «КРИТИКУ ЧИСТОГО РАЗУМА»

I. Гаман и начало «коперниканского поворота»

1. «На Берлин!»?

Гаман — «маг с Севера», живший на самой периферии Прусского королевства, — вел главную битву своей публицистической жизни против столицы этого королевства — против Берлина. Именно Берлин по праву считался центром немецкого Просвещения: в нем Фридрих II создал штаб-квартиру философской элиты Европы XVIII века. Именно в Берлине Фридрих Николаи издавал ведущие журналы немецкого Просвещения — «Literaturbriefe» («Литературные послания») и «Allgemeine Deutsche Bibliothek» («Всеобщая немецкая библиотека»), которые были главным форумом новых идей. И именно против этих идей выступал Гаман.

Однако не в Берлине, а в Кёнигсберге, где жил Гаман, появилось заглавное произведение Просвещения, ставшее его вершиной и квинтэссенцией его великой надежды на идею свободы. В 1781 году Кант опубликовал свой великий труд «Критика чистого разума», в котором он создал беспрецедентный проект трансцендентальной субъектности, примиривший, казалось бы непримиримые, скептический эмпиризм и автономный рационализм с его идеалом вневременных необходимых истин.

С самого начала Гаман со всей серьезностью воспринимает появление «Критики чистого разума», поскольку всегда отдавал должное творчеству Канта, несмотря на фундаментальные разногласия с ним. Более того, Кант развивает в своем трактате два взаимосвязанных мотива, которые и для Гамана имели большое значение, а именно — критику спекулятивного разу-



ма и ясное понимание связанности сознания с эмпирической действительностью. И Канта, и Гамана объединяет скептическое отношение к Юму, однако разделяют разные толкования взаимоотношения между чувственным опытом и «истинами разума». Главное, с чем не согласен Гаман, — положение Канта об априорных структурах познания, являющихся основой вечных и необходимых истин. Гаман категорически против внеисторических истин, поскольку противопоставляет идею контингентности принципу необходимости как в истории, так и в природе. Вот почему для Гамана наиболее значимым в контексте «Критики чистого разума» Канта является вопрос о том, может ли разум, строго придерживающийся эмпирической действительности, все же утвердиться в своей автономности на основе принципа вечных истин. Именно в «силовом поле» этого вопроса следует рассматривать работы Гамана, явившиеся реакциями на работу Канта.

2. Первый читатель

В 1779 году в руки Гамана, блестяще владевшего английским, попадают «Диалоги о естественной религии» Юма, которые он собирается перевести и опубликовать с приложением, содержащим его замечания и суждения. Этот замысел был направлен прежде всего против Иоганна Августа Штарка, одного из видных деятелей масонства, прибывшего в Кёнигсберг в 1769 году и занявшего кафедру ориенталистики на теологическом факультете Альбертины после защиты в 1774 году диссертации, посвященной идее о едином основании различных религий. Эта диссертация под названием «О заимствованиях из язычества в христианство» содержит основные положения двух других сочинений Штарка — «Апология Ордена свободных каменщиков»²⁶⁸ и «Гефестион». Штарк не скрывает, что он масон и что его взгляды отражают основные идеи масонства как мировоззрения, стоящего над всеми религиями, поскольку оно имеет «герменевтический ключ» к «тайным уче-

²⁶⁸ Stark J. A. Apologie des Ordens der Frey Maurer. Königsberg, 1770.



ниям», сокрытым в догме и ритуальной магии разных верований. Характерной особенностью масонства, в представлении Штарка, является соединение в нем рационального содержания и таинственной ритуальности, а также акцентированное внимание к мифологическому языку разных религий как универсальной символической форме, в которую облачены вечные истины разума.

В целом основные идеи Штарка сводимы к следующему:

1. В древние времена суеверное большинство людей поклонялось множеству персонифицированных богов, в то время как меньшинство, посвященное в тайные мистерии, исходило из деистического понимания религии, основой которого были единый бог-творец, добродетель и бессмертие.

2. Деистическое зерно, позаимствованное, по всей видимости, от древних египтян, есть и в христианстве.

3. В новые времена сохраняется различие между массовой религией и просвещенной верой: именно «самая чистая форма» последней, по утверждению Штарка, образует основу масонства.

Гаман увидел в масонстве Штарка, олицетворяющего европейский деизм XVIII века, опасность рационалистической vivisection живой реальности христианской онтологии по причине разрушения герменевтики единства буквы и духа. Первое из сочинений, направленных против Штарка и масонства в целом, было написано Гаманом в 1775 году под названием «Иерофантские послания». В нем Гаман выступает против «масонского искусства» разделять так называемые «вечные истины» и исторические формы христианства, связанные в исторической диалектике с тем, что Штарк назвал «языческими добавками». Гаман пишет:

Если фарисейской критикой отделить от христианства все составляющие иудейские и языческие части, то останется примерно столько же, сколько от нашего тела результате применения похожего искусства метафизического разделения, а именно: одно материальное Ничто или одно духовное Нечто, что, по сути механики *Sensus communis*, сводится к одному и тому же (N, III, 142).



Ключ к пониманию этого пассажа против Штарка заключен в сравнении его «масонского искусства» с «искусством» рационалистической метафизики, разделяющей душу и тело, что губит диалектику знаковой образности, превращая тело в мертвое материальное «Ничто» (сигнификант без сигнификата), а душу в бесплотное духовное «Нечто» (сигнификат без сигнификанта). Одновременно Гаман создает аллюзию на придворную философию Фридриха II, представленную французскими материалистами Гольбахом, Ламетри, Гельвецием. Согласно их материалистической антропологии, душа вообще является чем-то телесным, что, по Гаману, соответствует такому пониманию, которое и изувечило диалектику души и тела до материального «Ничто» или духовного «Нечто», сводимых к одному и тому же. Своим сравнением Гаман хочет показать, что духовное зерно христианства неотделимо от его исторических оболочек, от конкретно-исторических, контингентных форм его выражения, которые во многих отношениях состоят из иудейских и языческих элементов. «Дух» христианской веры не может быть разлучен с исторической «буквой».

Борьба против Штарка и масонства была продолжена Гаманом и в дальнейшем, и именно в контексте этой борьбы следует рассматривать его обращение к работам Юма. Гаман — внимательный читатель и переводчик Юма. В 1771 году его перевод «Трактата о человеческой природе» Юма был опубликован в двух приложениях к «Кёнигсбергской ученой и политической газете» — «Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen» (N, IV, 364—370). В 1779 году Гаман обращается к «Диалогам о естественной религии» Юма в намерении перевести их на немецкий язык. Эмпиризм Юма, несмотря на его критику со стороны Гамана, был воспринят им как полезный союзник в битвах против Штарка. Готовясь к очередному сражению, Гаман переводит «Диалоги» Юма и готовится издать их, снабдив своими комментариями. Однако перевод так и не был опубликован при жизни Гамана: он узнал, что кроме него над этим текстом Юма работает еще один переводчик, а именно К. Г. Шрейтер, и поэтому принял решение свой перевод не публиковать. Гаман, однако, передал его Канту.



Именно этот перевод стал, по мнению некоторых исследователей, важнейшим источником для Канта в его знакомстве с идеями Юма. О многочисленных интертекстуальных связях «Критики чистого разума» с «Диалогами» Юма пишет, в частности, Лёвиш в своей работе «"Критика чистого разума" Канта и "Диалоги о естественной религии" Юма»²⁶⁹. После смерти Гамана в 1788 году Кант намеревался опубликовать перевод Гамана, но этого не случилось.

Гаман ждал появления трактата Канта, и именно он в 1781 году первым читает «Критику чистого разума»: его друг И. Ф. Харткнох, взявшийся за издание трактата через посредничество Гамана, посылает ему корректурные гранки труда Канта. Они были на руках у Гамана 6 апреля 1781 года — то есть трактат еще не издан, а Гаман уже знакомится с ним! Вот почему, когда 22 июля 1781 года он получает от Канта печатное издание его «Критики», у него уже написана рецензия. Ее оригинал сохранился и был издан в третьем томе полного собрания сочинений Гамана, подготовленного Йозефом Надлером. Под рецензией стоит дата 1 июля 1781 года (N, III, 280). Однако Гаман воздерживается от публикации своей рецензии, объясняя это в письмах к разным адресатам опасением, что она может обидеть Канта (см.: ZH, IV, 294; 312; 317). В дальнейшем он вновь возвращается к тексту «Критики чистого разума»: в одном из писем к Гердеру он пишет, что в декабре 1781 года прочитал ее трижды! (ZH, IV, 356).

3. Рецензия

Рецензия Гамана, написанная еще до официального выхода в свет «Критики чистого разума», — чрезвычайно любопытный документ эпохи, идейно-духовный профиль которой отмечен довольно драматичным столкновением двух противоположных честностей — честности слабеющего богоцентрического принципа реальности в лице Гамана и новой честности усиливающегося автономного принципа в лице Канта. В ре-

²⁶⁹ Löwisch D.-J. Kants Kritik der reinen Vernunft und Humes Dialogues concerning natural religion // Kant-Studien. 56 (1965). S. 170—207.



цензии этот драматизм обостряется психологическим фоном, поскольку Гаман, несмотря на идейные противоречия, высоко оценивший Канта как мыслителя и человека, выступает здесь как его идейный противник, поднимает перо на друга. Этим фоном объясняется, прежде всего, отказ Гамана от намерения опубликовать свою рецензию, которая одновременно должна была анонсировать выход в свет трактата Канта. Гаман опасался обидеть человека, которого считал своим другом.

В какой-то степени этот психологический драматизм отражен в аксиологической и композиционной динамике рецензии Гамана, поскольку на первый взгляд она представляет собой достаточно взвешенное обобщение грандиозного замысла и идейного горизонта труда Канта. Более того, текст рецензии — свидетельство тщательного и вдумчивого прочтения сложного и обширного трактата Канта, что само по себе весьма значимо, поскольку именно Гаман оказался первым из современников Канта, кто по-настоящему серьезно постарался вникнуть в глубину парадоксальной революционности кантовских размышлений. Как свидетельствуют многие исследователи, это скорее исключение: в первые годы после выхода «Критики» лишь немногие отваживались браться за ее прочтение, не говоря уже об отваге адекватного понимания. Так, известный в 30-е годы XX века профессор Альбертины Эрвин Мецке пишет:

То, что «Критика чистого разума» после своего появления долго не могла найти своего читателя, видно хотя бы из того, что даже спустя два года после ее выхода Мендельсон все еще не мог дочитать до конца это «изматывающее произведение, выпившее весь его нервный сок», а коллега Канта Иоганн Шульц признается в 1784 году, что «Критика» Канта для него «запечатанная книга», которую «никто не может открыть»²⁷⁰.

Все эти обстоятельства придают рецензии первого читателя трактата особый смысл. Несмотря на ее краткость и слож-

²⁷⁰ Metzke E. Kant und Hamann // Johann Georg Hamann / hrsg. von R. Wild. Darmstadt, 1978. S. 239. — О трудной судьбе трактата Канта см. также: Гулыга А. Кант. М., 1977. С. 131.

ную стилистику, она свидетельствует об основательном и глубоко проникновении Гамана в труд Канта. Сам стиль «центона», свойственный большинству работ Гамана, подтверждает это, поскольку требует и от читателя рецензии основательности в отношении к тексту Канта, ибо без нее невозможно понимание рецензии, сотканной из многочисленных лоскутков-цитат из «Критики чистого разума». Вот почему рецензия вряд ли пригодна как введение в мир идей кантовского трактата: скорее она предназначена для тех, кто уже знаком с текстом «Критики». Примечательно то, что в отличие от большинства работ Гамана, самого «криптологичного автора» Германии, его рецензия в целом представляет собой ясное и внятное сочинение. Единственная трудность в понимании связана с большим количеством центонов из самого трактата Канта.

4. Ирония

И именно основываясь на этой центотехнике, Гаман создает в своей рецензии тот тип авторской эмоциональности, который является его главным оружием в битве против всех ведущих фигур немецкого Просвещения, а именно — иронию. При чтении текста Гамана трудно, однако, избавиться от ощущения, что это какой-то особый вид иронии, в котором восхищение грандиозностью замысла Канта по созданию новой метафизики и ироничная оценка этого замысла пребывают в каком-то странном «дружественном» единстве.

Гаман начинает рецензию обширной цитатой из сноски предисловия Канта к своему труду: «Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. *Религия* на основе своей *святости* и *законодательство* на основе его *величия* хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым исследованием». По окончании цитаты Гаман в первом же центоне сразу объявляет о намерении подвергнуть критику века своей метакритике:



С правом на искреннее уважение и рецензент возмещает о предстоящей ему работе с тем, чтобы своей небольшой рецензией на анонсируемый труд хотя бы чуть-чуть подвинуть к его свободному и открытому исследованию тех читателей, кои доросли до него и кои слышат зов к критическому мышлению со стороны как вкуса, так и досуга (N, III, 277).

Дальнейший каскад цитирований можно рассматривать как собственно рецензирование текста Канта, поскольку Гаман, казалось бы, добросовестно передает основные цели и идеи «Критики», но одновременно разрушает их в иронической игре с кантовской терминосферой. Трансцендентальная философия Канта, пишет рецензент,

...стремится вознестись на крыльях довольно абстрактной генеалогии и геральдики к монаршему величию в надежде, достойной Олимпа, что сможет как «единственная из всех наук довести до конца великое и важное дело, причем за короткое время», не прибегая к волшебству... и все это только из принципов, кои святее, чем религия, и величавее, чем законодательство (N, III, 277).

5. Критика «Критики»

По меньшей мере в двух местах рецензия Гамана содержит, помимо иронических эскападов, критические суждения по поводу идей Канта в «Критике чистого разума». В первом случае эта критика представлена в стилистике риторических вопросов:

«Но все же решающее условие возможности или невозможности какой-либо чистой метафизики все еще зависит от всеобъемлющего и неисчерпаемого вопроса: что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта? чего я могу достигнуть посредством разума, если я не прибегаю к помощи опыта и к его данным?»

Гаман буквально цитирует текст Канта, провоцируя, однако, *критику* критических вопросов «Критики чистого разума» через их вопросную интенсификацию:

Обладает ли человек способностью познания, независимой от всякого опыта? Есть ли формы, независимые от всякой мате-



рии? В чем формальное различие понятий *a priori* и *a posteriori*? Есть, по всей видимости, сокрытая тайна в *differentia specifica*²⁷¹ аналитических и синтетических суждений, коя не пришла в голову никому из древних? Чем являются *prius* и *posterius*, анализ и синтез — не естественными ли *congelata*, или все же случайными *opposita*, оставаясь при этом, однако, укорененными в восприимчивости, каковая переводит субъект в предикат, и в спонтанности наших понятий? Не являются ли *ideae matrices*²⁷² и *ideae innatae*²⁷³ детьми какого-то духа? Произрастают ли чувственность и рассудок как два ствола человеческого познания из одного общего, но неизвестного нам корня, так что посредством чувственности предметы нам даются, а рассудком они мыслятся (понимаются и постигаются)? Но для чего такое насильственное, неправомерное разделение того, что природа соединила вместе? Не изойдут ли два этих ствола посредством этой дихотомии, или распри, из их общего трансцендентального корня и не засохнут ли от этого? (N, III, 277).

Все риторические вопросы суть не что иное, как выражение сомнения в возможности чистого разума обеспечить чистое познание. При этом создается впечатление, что Гаман не совсем точно анализирует то, как у Канта соотносятся понятийные пары *a priori* — *a posteriori* и *аналитическое* — *синтетическое*. Гаман понимает их как коррелятивные противоречия, выражающие одно и то же отношение с различных точек зрения. Согласно Гаману, у Канта они — не корреляты. По Гаману, *a priori* означает у Канта, что формы и категории трансцендентально предшествуют всякому опыту, а *a posteriori* — что индуктивные понятия следуют за опытом. То есть второе отношение не является коррелятивным поворотом первого. Так же обстоит дело и со второй парой: *аналитическое* есть отношение между субъектом и предикатом, при котором предикат заключен в субъекте, *синтетическое* — то, при котором предикат не заключен в субъекте. То, что Гаман рас-

²⁷¹ Специфическое отличие (лат.).

²⁷² Формообразующие идеи (лат.).

²⁷³ Врожденные идеи (лат.).



смаstrивает данные понятийные пары как корреляты, объясняется тем, что он просто-напросто не может согласиться с возможностью априорного познания.

Это свое убеждение о невозможности независимого от опыта познания Гаман усиливает центоном, основанным на предположении Канта, что чувственность и рассудок как «два основных ствола человеческого познания» вырастают из одного общего корня. Если сам автор «Критики» исходит из глубокого прозрения в единство, то как же он может разделять то, «что природа соединила вместе»? Критическая риторика Гамана в отношении проводимого в «Критике» Канта разделения между чувственностью и рассудком может быть правильно оценена только при учете убежденности Гамана в логоструктурности бытия. «Общий, но неизвестный нам корень» (Кант) чувств и рассудка, знака и значения следует искать, по Гаману, в языке.

6. «Мистический меч» Канта

Второе место в рецензии, посвященное содержательной критике Канта, содержится в следующем абзаце:

Заключение учения о началах (с. 631—704)²⁷⁴ представляет собой превосходную, соп атоге разработанную критику всякой спекулятивной теологии, хотя при этом остроумные размышления о Платоне (с. 314) вполне применимы по отношению к самому законодателю и судии чистого разума (N, III, 279).

Казалось бы, Гаман с полным одобрением разделяет Кантову «критику всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума», поскольку в своем экзистенциальном христocентризме последовательно выступает против всего того, что выходит за пределы границ опыта, то есть против всякой мистики. Гаман хорошо знает, что и Кант — противник какого-либо мистического опыта: тем острее и дерзновеннее ока-

²⁷⁴ В тексте своей рецензии Гаман указывает страницы первого издания «Критики чистого разума».

зывается его скрытое обвинение Канта в мистицизме. Это обвинение завуалировано в аллюзии на замечание Канта в отношении Платона в первом разделе «Первой книги трансцендентальной диалектики» в части под названием «Об идеях вообще», а именно — в примечании, в котором Кант выражает сожаление по поводу того, что Платон гипостазировал не только практические идеи, но и теоретические, включая математику. Кант подчеркивает свое несогласие с Платоном, а именно — «с его мистической дедукцией идей». Гаман как раз в этом несогласии Канта усматривает то, что не заметил Кант в своей собственной априористике, хотя его упрек Платону полностью применим к его собственной теории: она тоже оказывается, по Гаману, теорией «мистической дедукции». Этот упрек Канту в мистицизме парадоксален — в рецензии он не выражен напрямую, однако в одном из писем к Гердеру Гаман прямо заявляет о том, что он высказал это обвинение Канту в лицо. В письме к Гердеру от 3 июня 1781 года он, сообщая о своей встрече с Кантом, пишет:

Он [Кант] вел себя со мной очень доверительно, несмотря на то что при прошлой встрече я его несколько озадачил, когда одобрительно отозвался о его «Критике», упрекнув его, однако, затем за содержащуюся в ней мистику. Он никак не мог понять, как это он пришел к мистике (ZH, IV, 355).

По Гаману, критика Кантом Платона оказывается мечом, на который падает сам Кант. Подобно Платону, он проявляет мистицизм, исходя из возможности познания, независимого от всякого опыта.

Мы не знаем, что Кант ответил на обвинение Гамана в мистицизме. Можно представить, что его ответ соответствовал бы части I «О различии между чистым и эмпирическим познанием» во введении к «Критике чистого разума»: «Но хотя всякое наше познание начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта». То есть, по Канту, чистое познание имеет значение, только если оно может быть манифестировано в опыте. Однако при этом опыт не является конститутивным для нашего познания в силу априор-



ного характера познавательных структур. Для Гамана же опыт всегда имеет конститутивный характер, определяя значение того, что благодаря опыту находит свое выражение прежде всего в языке.

В заключение следует еще раз подчеркнуть, в каком историко-идейном контексте произошла встреча первого читателя с «Критикой чистого разума»: эта встреча — одна из последних битв богоцентрического понимания разума в лице Гамана с новой герменевтикой автономного принципа в лице Канта. Идеалы Просвещения связаны с поиском «новой меры» жизни, нового масштаба, творцом которого является сам человек. Верховным критерием новой мерности, нового масштаба выступает разум Просвещения, определяющий равновесное соотношение между собой и «другим» — Богом, природой, чувственностью и т. д.

Гаман, тонкий диалектик, мыслитель «микрологической» научной щепетильности, хорошо понимает «героику» Просвещения в борьбе за достоинство человека. Он, кажется, даже испытывает сочувствие к его «титанам», никогда не превращая свои «крестовые походы» против них в личную неприязнь: он дружен с Гердером, Кантом, Якоби, Гиппелем; он высоко ценит Лессинга и Мендельсона; он предлагает «масонскому жрецу» Штарку стать его другом и исповедником и т. д. Но Гаман не может принять идеалов Просвещения, основанных на самодостаточности автономного разума, который, в понимании Гамана, является палачом для живой диалектики «образной структуры» Откровения, его диалектики «буквы» и «значения». Такой разум рождает собственную «букву», собственное «имя», «значением» которого становится он сам — разум. Гаман убежден, что этот маленький «вечный круг» захваченности разума самим собой опасен для культуры и имплицитно энтропию чувства и мысли, имплицитно, в конечном итоге, то, что Ницше назвал «величайшим из событий нового времени» — «смерть Бога».

В этом смысле импликациями выхода Просвещения из богоцентрического принципа, согласно взглядам Гамана, являются



выход человека из подлинного бытия, выход из жизни, убийцей которой становится сам человек, «выход в могилу», которую сам убийца и роет для себя²⁷⁵.

Очень важно понять и иметь в виду, что Гаман не отвергает стремления Просвещения к гуманистическому обустройству жизни, к освобождению человека от анонимности его бытия. Именно эти устремления Просвещения к большей открытости, к большей герменевтической чуткости в отношении к реальной, эмпирической действительности, к ее разнообразию, ее внутренним значениям Гаман воспринимает очень серьезно и мотивированно. Но он не верит в формулу автономии: напротив, он убежден, что истинный гуманизм может быть найден только в свете трансценденции. Автономия, основанная на замкнутой в самой себе имманентности, приведет, по его мнению, только к новым формам несвободы, к подавлению человека и природы, что в определенной степени доказывается современным опытом инструментализации природы и явно ощутимой растерянностью на поприще современной антропологии.

II. Рецензия на трактат И. Канта «Критика чистого разума»²⁷⁶

Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. *Религия* на основе своей *святости* и *законодательство* на основе его *величия* хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают по-

²⁷⁵ См. в сочинении Гамана «Конхотрах» (N, III, 224).

²⁷⁶ Рецензия Гамана — это сложное переплетение цитат на основе многочисленных мест из трактата Канта «Критика чистого разума». В этой связи для облегчения прочтения рецензии в примечаниях с пометкой *Сравните* = *Ср.* приводятся те цитаты из текста Канта, которые используются Гаманом для создания иронического типа авторской эмоциональности для метакритики «Критики чистого разума». Текст Канта с указанием в скобках страниц после цитат цитируется по: *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 3.



дозревание и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым исследованием²⁷⁷.

С правом на искреннее уважение и рецензент возмущается о предстоящей ему работе с тем, чтобы своей небольшой рецензией на анонсируемый труд хотя бы чуть-чуть подвигнуть к его свободному и открытому исследованию тех читателей, кои выросли до него и кои слышат зов к критическому мышлению со стороны как вкуса, так и досуга.

Лейбниц интеллектуализировал явления, Локк сенсифицировал понятия рассудка²⁷⁸, а чистый разум ассимилировал явления и понятия, кои суть начала всего нашего познания, подчинив их некоему трансцендентальному «Нечто = X, о котором мы вообще не только ничего не знаем, но и знать не можем до того, как это Нечто не будет отделено от чувственных данных»²⁷⁹. Познание, каковое занимается не самими предметами, а априорными понятиями предметов, называется трансцендентальным²⁸⁰, в то время как критика чистого разума есть завершенная идея некой трансцендентальной философии. Под этим новым именем вся устаревшая метафизика превращается

²⁷⁷ См.: примечание Канта в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» (с. 11).

²⁷⁸ Ср.: «Одним словом, Лейбниц интеллектуализировал явления, подобно тому как Локк согласно своей системе *ноогоний* (если можно так выразиться) *сенсифицировал* все рассудочные понятия, считая их лишь эмпирическими или отвлеченными рефлексивными понятиями» (с. 255).

²⁷⁹ Ср. с текстом из первого издания «Критики чистого разума», не вошедшим во второе издание: «Все наши представления рассудок действительно относит к какому-нибудь объекту, и так как явления суть не что иное, как представления, то рассудок относит их к некоторому нечему как предмету чувственного созерцания. Но это нечто есть в таком смысле лишь трансцендентальный объект. Он обозначает лишь нечто = x, о котором мы ничего не знаем и вообще ничего знать не можем (по теперешнему устройству нашего рассудка)» (с. 644).

²⁸⁰ Ср.: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*» (с. 56).



вдруг благодаря чистому разуму из двухтысячелетнего «поля битвы бесконечных споров»²⁸¹ в системно организованный инвентарь всех наших владений и стремится вознестись на крыльях довольно абстрактной генеалогии и геральдики к монаршему величию в надежде, достойной Олимпа, что сможет «как единственная из всех наук довести до конца великое и важное дело, причем за короткое время»²⁸², не прибегая к волшебству и магическим талисманам, как говорит мудрый Гельвеций; и все это только из принципов, кои святее, чем религия, и величавее, чем законодательство. Но все же решающее условие возможности или невозможности какой-либо чистой метафизики все еще зависит от всеобъемлющего и неисчерпаемого вопроса: что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта?²⁸³ Чего я могу достигнуть посредством разума, если я не прибегаю к помощи опыта и к его данным?²⁸⁴ Обладает ли человек способностью познания, независимой от всякого опыта? Есть ли формы, независимые от всякой материи? В чем формальное различие понятий *a priori* и *a posteriori*? Есть, по всей видимости, сокрытая тайна в *differentia specifica*²⁸⁵ аналитических и синтетических

²⁸¹ Ср.: «Поле битвы этих бесконечных споров называется метафизикой» (с. 9).

²⁸² Ср.: «Мне представляется, что читателю должно казаться довольно заманчивым соединить свои усилия с усилиями автора, если он намерен целиком и неуклонно довести до конца великое и важное дело по предначертанному плану. Метафизика, выраженная в понятиях, которые мы здесь дадим, — единственная из всех наук, имеющая право рассчитывать за короткое время при незначительных, но объединенных усилиях достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовать со своими целями на дидактический манер без малейшего расширения содержания» (с. 16).

²⁸³ Ср.: «...основной вопрос состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, как возможна сама способность мышления» (с. 14).

²⁸⁴ Ср.: «Но здесь возникает вопрос, чего я могу достигнуть посредством разума, если я не прибегаю к помощи опыта и к его данным» (с. 13).

²⁸⁵ Специфическое отличие (лат.).



суждений, коя не пришла в голову никому из древних? Чем являются *prius* и *posterius*, анализ и синтез — не естественными ли *correlata*, или все же случайными *opposita*, оставаясь при этом, однако, укорененными в восприимчивости, каковая переводит субъект в предикат, и в спонтанности наших понятий²⁸⁶? Не являются ли *ideae matrices*²⁸⁷ и *ideae innatae*²⁸⁸ детьми какого-то духа? Произрастают ли чувственность и рассудок как два ствола человеческого познания из одного общего, но неизвестного нам корня, так что посредством чувственности предметы нам даются, а рассудком они мыслятся²⁸⁹ (понимаются и постигаются)? Но для чего такое насильственное, неправомерное разделение того, что природа соединила вместе? Не изойдут ли два этих ствола посредством этой дихотомии, или распри, из их общего трансцендентального корня и не засохнут ли от этого?

Итак, опыт и материя суть общее, посредством отделения от коего должно найти искомую чистоту, а форма, остающаяся в остатке в собственности и владении способности разума, есть девственная земля, каковая станет основой будущей системы чистого (спекулятивного) разума под именем — метафизика природы. И данная критика есть лишь пропедевтика этой метафизики. Но поелику все содержание должно быть в конечном счете не чем иным, как формой без содержания, то не

²⁸⁶ Ср.: «Только чистые созерцания или чистые понятия могут быть априорными, эмпирические же могут быть только апостериорными. *Восприимчивость* нашей души, [то есть] способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть чувственностью; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, то есть *спонтанность* познания» (с. 90).

²⁸⁷ Формообразующие идеи (лат.).

²⁸⁸ Врожденные идеи (лат.).

²⁸⁹ Ср.: «...кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*» (с. 59).



было еще на свете ничего более отличного от всего остального, чем эта форма, содеянная схоластическим искусством, и ничего более чистого в своем схематизме, чем этот синтез силлогистической аподиктической треноги. По мерке определяемого и его определения²⁹⁰ эти оба суть основные части некоего учения о началах и учения о методе. Пространство и время как чистые формы чувственности *ab extra sicut ab intra*²⁹¹, соответственно, их эмпирическая реальность и трансцендентальная идеальность, изображенные в первой части учения о началах под именем «Трансцендентальная эстетика», истолкованы настолько достоверно и несомненно, «как этого следует требовать от всякой теории, которая должна служить органом»²⁹². Трансцендентальная логика как всеобщая распадается на аналитику и диалектику, с той лишь разницей между ними, что аналитика с ее категориями и амфиболиями некоей новой топикки предлагается в качестве скромного синонима всеобщей онтологии. Поелику, однако, формальная чистота без содержания и предмета неизбежно и «не по своей вине»²⁹³ вырождается в видимость святости, то и трансцендентальная диалектика предназначена, собственно, для того, чтобы этот непознанный и неизлечимый наследственный порок²⁹⁴ преобразить в истин-

²⁹⁰ Ср.: «Отношения, однако, в которых понятия могут находиться друг к другу при том или ином состоянии души, суть отношения тождества и различия, согласия и противоречия, внутреннего и внешнего, наконец, определяемого и определения материи и формы» (с. 249).

²⁹¹ Как извне, так и изнутри (лат.).

²⁹² Ср.: «Вторая важная задача нашей трансцендентальной эстетики состоит в том, чтобы не только как правдоподобная гипотеза приобрести некоторую благосклонность, но быть настолько достоверной и несомненной, как этого следует требовать от всякой теории, которая должна служить органом» (с. 82).

²⁹³ Ср.: «В такое затруднение разум попадает не по своей вине» (с. 9).

²⁹⁴ Ср.: «Замечательно, однако, что трансцендентальный паралогизм создает только одностороннюю видимость в отношении идеи о субъекте нашего мышления, а для утверждения противоположного нельзя исходя из понятий разума найти какую-либо видимость. Все преимущества здесь на стороне пневматизма, хотя он и не может от-



ную непорочность чистого разума, а именно — в его паралогизмы ввиду психологического Я и его антиномии ввиду всех космологических идей *per thesin et antithesin*²⁹⁵, подобно великой войне в одной старой церковной песне, в каковой поется, как одна смерть поглотила другую²⁹⁶. После этого самовозвеличения и эвтаназии²⁹⁷ чистый разум наконец-то добирается до идеала своего мистического единства, каковой есть регулятивный принцип всего конститутивного схематизма и эстетического строения. Заключение учения о началах (с. 631—704)²⁹⁸ представляет собой превосходную, *con amore*²⁹⁹ разработанную

делаться от наследственного порока, в силу которого он разлетается, как дым, под огнем критики, несмотря на благоприятствующую ему видимость» (с. 323).

²⁹⁵ Посредством тезиса и антитезиса (лат., греч.).

²⁹⁶ Гаман приводит слова из Пасхальной песни Лютера «Христос был в оковах смерти»:

Была великая война,
В ней смерть и жизнь сражались,
И смерть была побеждена,
Пророчества сбывались (1 Кор. 15: 54. — В. Г.)

Ведь смертью смерть поглощена,
Христовым Воскресеньем
Рать адская посрамлена:
Облекся Сын в нетление (пер. с нем. наш. — В. Г.).

²⁹⁷ Ср.: «Правда, это не позволяет разуму убаюкивать себя воображаемой уверенностью, вызываемой односторонней видимостью, но в то же время вводит его в искушение или предаться безнадежному скептицизму, или усвоить догматическое упрямство и упорно защищать определенные утверждения, не прислушиваясь к доводам противников и не воздавая им справедливости. И то и другое означает смерть здоровой философии, хотя первый случай все же можно было бы назвать *эвтаназией* чистого разума» (с. 324).

²⁹⁸ Гаман указывает страницы первого издания «Критики чистого разума», с предпечатными гранками которого он познакомился накануне выхода трактата Канта в свет.

²⁹⁹ С любовью (ит.).



критику всякой спекулятивной теологии, хотя при этом остроумные размышления о Платоне³⁰⁰ (с. 314) вполне применимы по отношению к самому законодателю и судии чистого разума.

Трансцендентальное учение о методе определяет формальные условия для полной системы чистого разума, содержит суждения о его дисциплине, и развертывание этого учения проявляет примечательный параллелизм с паулинистской теорией дисциплины закона с ее каноном и архитектурикой, а в конечном счете и с ее историей, в трех отношениях:

1) в отношении предмета познания, где Эпикур представляет собой главу сенсуалистов, а Платон — главу интеллектуалистов;

2) в отношении происхождения разумного познания, где Аристотель может считаться главой эмпириков, а Платон — главой ноологистов;

3) в отношении метода. Натуралистический метод есть чистая мисология³⁰¹, сведенная до исходных принципов, и поэтому впадает в бессмысленный вздор, хвастаясь тем, что пренебрежение всеми искусственными средствами и есть ее собственный метод. Научный метод не может не быть основан на системном подходе. Среди догматиков Христиан Вольф, а среди скептиков Давид Юм суть *velut inter ignes Luna minores*³⁰². Только критический путь оставался еще открытым. Но и эта новая тропинка кажется столь же неудобной к превращению в столбовую дорогу, как и танцевальная дорожка к превращению в тропинку³⁰³.

³⁰⁰ См.: «Он (Платон. — В. Г.) распространял, правда, свои понятия [идеи] также на спекулятивные знания, если только они были чисты и априорны, и даже на математику, хотя она имеет свои объекты лишь в возможном опыте. В этом отношении я не могу следовать за ним, точно так же как не могу согласиться с его мистической дедукцией идей и с преувеличениями, которые привели его как бы к гипостазированию идей» (с. 284).

³⁰¹ Мисология (от греч. *misos* — ненависть) — ненависть к науке.

³⁰² «Как в кругу созвездий / Царственный месяц» (лат.). — Строки из оды «К Клио» Книги первой Од Горация (пер. с лат. Н. Гинцбурга). — См.: *Вергилий*. Указ. соч. С. 442.

³⁰³ Ср.: «Открытым остается только критический путь. Если читатель благосклонно и терпеливо прошел этот путь в моем обществе, то он



Правда, этот индифферентизм³⁰⁴, каковой «есть результат не легкомыслия, а зрелой способности суждения нашего века»³⁰⁵, выдает себя за критический. Поскольку, однако, «напрасно было бы притворяться равнодушным к таким исследованиям, предмет которых не может быть безразличным человеческой природе»³⁰⁶, то он есть или непреднамеренная иллюзия глубоко спрятанного лицемерия, или же относится к явлениям *funesto veterno*³⁰⁷ всей мировой эпохи. Поэтому этот индифферентизм более точно мог бы называться гипокритическим или же политическим, находясь в кажущемся противоречии как к скептической анархии, каковая в отчаянии от хаоса своего метода впадет скорей всего в состояние ленивого разума³⁰⁸, так и к догматическому деспотизму, каковой из-за утраты протера³⁰⁹, или (если мне будет дозволен один верх-

может теперь судить, нельзя ли... превратить эту тропинку в столбовую дорогу...» (с. 622).

³⁰⁴ Ср.: «Ведь и так называемые *индифферентисты*, как бы они ни пытались сделать себя неузнаваемыми при помощи превращения ученого языка в общедоступный, как только они начинают мыслить, неизбежно возвращаются к метафизическим положениям, к которым они на словах выражают столь глубокое презрение» (с. 11).

³⁰⁵ Ср.: «Совершенно очевидно, что это безразличие есть результат не легкомыслия, а зрелой способности суждения нашего века» (с. 11).

³⁰⁶ Ср.: «В самом деле, напрасно было бы притворяться равнодушным к таким исследованиям, предмет которых не может быть безразличным человеческой природе» (с. 11).

³⁰⁷ Губительной спячки (лат.). — Гаман заимствует это словосочетание из послания Горация «К Цельсу Альбиновану»: «С верными ссорюсь врачами, всегда на друзей раздражаюсь, / если стремятся меня излечить от губительной спячки» (пер. с лат. Н. Гинцбурга). — См.: *Вергилий*. Указ. соч. С. 724.

³⁰⁸ Ср.: «Первая ошибка, возникшая из того, что идеей высшей сущности пользуются не только регулятивно, но и (что противно природе) конститутивно, — это ленивый разум (*ignava ratio*)» (с. 512).

³⁰⁹ То, что позади, впереди (греч.). — Ср. у Канта: «Вторая ошибка, возникающая из ложного толкования этого принципа систематиче-

ненемецкий цинизм) из-за того, что берется за дело со стороны зад---цы, оружием света³¹⁰ распространяет царство тьмы и варварства.

Если следовать мнению аббата Террассона³¹¹, собирающегося оценивать эстетическую длину трансцендентальных сочинений не *ab extra*, но *ab intra*³¹², то счастье любого писателя состоит в следующем: «быть известным всем, но похвалу снискать у некоторых». Рецензент хочет добавить к этому: «*максимум* подлинного авторского искусства и всякой критики в том, чтобы быть известным всем, похвалу снискать у некоторых, а быть понятым лишь очень и очень немногими».

O QUANTUM EST IN REBUS INANE!³¹³
SUNT LACRUMAE RERUM³¹⁴

1 июля 1781 года

Иоганн Георг Гаман

ского единства, есть ошибка извращенного разума (*perversa ratio, vsterα πρωτερα rationis*)» (с. 514).

³¹⁰ См.: «Ночь прошла, а день приблизился: итак отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света» (Рим. 13: 12).

³¹¹ Ср.: «...аббат Террассон говорит: если измерять объем книги не числом листов, а временем, необходимым для того, чтобы ее понять, то о многих книгах можно было бы сказать, что они были бы значительно короче, если бы они не были так коротки» (с. 15). — Кант цитирует отрывок из немецкого перевода книги французского философа Жана Террассона (1670—1750) «Об общем влиянии философии на предметы духа и нравов». — См.: *Des Abtes Terrassons Philosophie nach ihrem allgemeinen Einflusse auf alle Gegenstände des Geistes und der Sitten / aus dem Französischen verdeutschet ; mit einer Vor. vers. von J. Ch. Gottsched. Leipzig, 1756. S. 117.*

³¹² Снаружи, а не изнутри (лат.).

³¹³ «О сколько на свете пустого!» (лат.). — Гаман цитирует строчку из Сатиры 1, 1 римского поэта Персия Флакка. — См.: *Римская сатира*. М., 1989. С. 98.

³¹⁴ «Слезы — в природе вещей» (лат.). — Гаман цитирует строчку из поэмы Вергилия «Энеида» (I, 462), здесь в пер. С. Ошерова. — См.: *Вергилий*. Указ. соч. С. 169. — Эту цитату, заключающую текст Гамана, следует понимать в смысле «хоть плачь от этого».

Глава 2

МЕТАКРИТИКА ГАМАНА

I. «Чистый разум» как опасность деонтологизации бытия

Второй этап борьбы Гамана за «чистый разум» в полемике с Кантом связан с неопубликованной при жизни работой, которую можно считать его главной попыткой системной критики основного трактата эпохи Просвещения. В письме к Гердеру от 8 декабря 1783 года Гаман объявляет о том, что его критика «Критики чистого разума» Канта будет носить название «Метакритика пуризма разума». Спустя шесть недель Гаман пишет Гердеру о том, что его замысел не удался, но что он все же кое-что написал, дабы предать бумаге основную мысль. В письме от 23 августа 1784 года Гердер просит Гамана прислать ему копию этого текста о трактате Канта, которую Гаман отправляет 15 сентября 1784 года Гердеру, всегда считавший Гамана своим учителем, находит его работу достойной всякого внимания, собственноручно переписывает текст Гамана и 2 ноября 1784 года отправляет копию Фридриху Генриху Якоби.

Как и рецензия, написанная Гаманом еще до выхода «Критики» Канта в свет, при жизни эта работа Гамана не публиковалась. Впервые как самостоятельное произведение она была издана Йозефом Надлером в подготовленном им полном собрании сочинений Гамана (N, III, 281—289). Оригинал, написанный рукой Гамана, затерялся, однако текст сохранился благодаря нескольким копиям, три из которых были использованы Й. Надлером. Это копии, сделанные двумя из многочисленных адресатов Гамана — Гердером и Иоганном Фридрихом Клойкером; третья копия сделана рукой сына Гамана — Иоганном Михаэлем Гаманом.

В «Метакритике» Гаман предпринимает попытку системной критики Канта, формулируя при этом основные положения своей альтернативной Канту теории. В отличие от большинства своих работ, в «Метакритике» Гаман фактически отказывается от какой-либо «криптичности», то есть от той стилистики, которая является его главным средством борьбы с Просвещением. Свои критические доводы Гаман формулирует ясно и открыто. Идейным ландшафтом, на котором разыгрывается его битва за «чистоту разума», является один из важнейших дискурсов влияния на Канта, а именно — учение Юма.

Текст «Метакритики» Гамана открывает почти дословная цитата из главы 7 «Об абстрактных идеях» части I «Трактата о человеческой природе» Юма:

Один великий философ утверждал, что все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому слову, которое придает их значению больший объем и протяженность и вызывает при случае в памяти сходные с ними другие индивидуальные идеи отдельных вещей. Это утверждение элеатского мистика-фантазера Джорджа Беркли, епископа в Клойне, Юм объявляет одним из величайших и значительнейших открытий, сделанных за последние годы в области наук. <...> Что же касается самого важного открытия, то представляется мне, что суть его без особого глубокомыслия очевидным образом заключена просто-напросто в том, что наиболее типичное восприятие вещей и их наблюдение, то есть *sensus communis*, находят свое выражение в языковом употреблении (N, III, 283).

В данном пассаже Гаман обращается к психологической теории универсалий Юма, которая сводима к следующим основным положениям:

1. Идеи суть образы чувственных впечатлений в нашем мышлении: «Под идеями же я буду подразумевать слабые образы впечатлений в мышлении и рассуждении».
2. Общие, или абстрактные, идеи невозможны: «...предполагали, что наши абстрактные идеи не представляют какой-либо определенной степени количества или качества. Но я поста-



раюсь выяснить ошибочность этого заключения, во-первых, доказав, что совершенно невозможно представлять себе какое-либо количество или качество, не образуя точного представления о его степенях».

3. Единичная идея получает общее значение, соединяясь с общим именем: «Особенная идея становится общей, будучи присоединена к общему имени, то есть к термину, который благодаря привычному соединению со многими другими особенными идеями находится в некотором отношении к последним и легко вызывает их в воображении».

4. Ассоциативное действие общего имени, посредством которого единичная идея получает общее значение, основано на определенной привычке: «Слово пробуждает единичную идею наряду с определенной привычкой, а эта привычка вызывает любую другую единичную идею, которая может нам понадобиться».

То есть, исходя из приведенных выше положений, следует заключить, что теория общего значения единичных идей, разработанная Юмом, является по своей сути теорией денотативного психологизма: денотативное значение общего имени соотносит с ним определенный класс референтных единичных идей. Гаман не скрывает того, что согласен с этой теорией Юма, будучи убежден, что всеобщность какого-либо понятия для определенного ряда означаемых объектов обуславливается связью единичных восприятий этих объектов посредством языка, однако Гаман, в отличие от Юма, основывает свое понимание на убеждении о Гётерономном характере языка.

Полемика Гамана с теорией «чистого разума» концентрируется вокруг тезиса о «двойном источнике всякой двусмысленности», которым являются язык и разум, неразрывно связанные друг с другом. Кант стремится преодолеть всякую «двусмысленность выражения», из-за которой «мы обыкновенно думаем, будто предикат таких аподиктических суждений уже содержится в нашем понятии и, стало быть, суждение аналитическое»: ему это необходимо для обоснования возможности априорных синтетических суждений. Гаман отрицает такую возможность, критикуя ее через положение о неизбежности

индивидуального характера анализа и синтеза, протекание которых основывается только на обмене языковыми знаками. Анализ как «восприимчивость субъекта к предикату» и синтез, «основанный на спонтанности наших понятий», оказываются с неизбежностью индивидуальными, поскольку для каждого соответствующего принципа реальности, или «формы жизни», «неизбежен другой язык». Соответственно, неизбежны «другие представления, другие имена для одних и тех же предметов, кои каждый означает с точки зрения своей необходимости или свободного воления»³¹⁵.

По мнению Гамана, «Критика чистого разума» знаменует промежуточный этап в окончательной чистке, проводимой философией в отношении всего того, что связывает разум с истиной и что неизбежно приведет его к полной экс-ценденции из бытия. Эта чистка проходит в трехшаговой последовательности:

Первая очистка разума философией заключалась прежде всего в попытке, частью незамеченной и непонятой, частью неудавшейся, сделать разум независимым от всякого предания и традиции, а также от веры в них. Вторая оказывается еще трансцендентней и представляется не чем иным, как попыткой утверждения независимости разума от всякого опыта и его повседневной индукции. <...> Для третьего, высшего пуризма, достигающего огнивости Эмпирея, остается только еще язык, единственный — первый и последний — органон и критерий разума, у которого нет иного кредита, кроме предания и узуса.

В первой чистке, среди участников которой Гаман подразумевает и Декарта, и Локка, и Юма, и других, философия стремилась очистить разум от предания, традиции и веры. Вторым шагом, по оценке Гамана, делает Кант, проводя трансцендентальное обоснование чистого разума. Последним шагом к полной очистке будет, по Гаману, попытка окончательного высвобождения разума от языка. Но эта попытка безнадежна, поскольку

³¹⁵ Об этом Гаман пишет в письме к Ф.Г. Якоби от 30 апреля 1787 года (ZH, VII, 162).



именно язык является глубинной основой разума, общей корневой системой рассудка и чувственности. Вот почему Гаман считает необходимой метакритику «Критики чистого разума» со стороны языка, поскольку язык — главное место встречи разума с бытием, а точнее — само бытие. В письме к Ф.Г. Якоби от 30 апреля 1787 года он пишет: «То, что в твоём языке Бытие, я хотел бы назвать лучше Словом» (ZH, VII, 175).

Гаман считает, что его время — это время «болезни» языка, поскольку оно знает только обесцененное слово, выступающее как произвольный конвенциональный знак, как результат абстрагирования. Этому времени неведома созидательная сила первосилы того Слова, которое подымается в непосредственной мощи из глубины жизни, давая в своем откровении имя тому невидимому, что до времени было еще божественной тайной. Гаман упрекает «философские времена» в злоупотреблении языком, дающем повод для бесчисленных недоразумений. В письме к Ф.Г. Якоби от 5 декабря 1784 года он пишет:

У метафизики есть свой школьный и придворный языки; оба мне подозрительны... Я подозреваю, что вся наша философия состоит больше из языка, чем разума; и недоразумения бесчисленных слов, маскарады произвольных абстракций, антитезы сочинителей с добрыми намерениями, даже самые общие фигуры речи *sensus communis* — все они произвели целый мир вопросов, появление которых вряд ли можно объяснить наличием какой-либо разумной причины, так же как вряд ли есть причина искать ответы на них. Корень в том, что по-прежнему не хватает *грамматики разума* (ZH, V, 272).

С точки зрения Гамана, что именно укорененность в языке открывает рефлектирующему разуму возможность абстрагирующей инструментализации языка в своих целях, поскольку «язык есть также срединный пункт разногласия разума с самим собой». Еще в своих ранних дневниковых заметках, в 1750-е годы, Гаман, комментируя библейскую историю о строителях Вавилонской башни и о смешении языков, писал:

Каждый в Вавилоне понимал свой язык и никто — язык другого; у Декарта — свой разум, у Лейбница — свой, Ньютон понимал разум по-своему; поэтому каждый из них понимает лучше прежде всего себя. Нам, чтобы различать их понятия, нужно выучить их языки: мы должны проверить их материалы, мы должны исследовать намерения их научных построений, их основания, конечный пункт и результат их движения, исследовать достоверно, а не на основании их обещаний и предположений, которые они обрушивают на нас в виде принципов, пережитого опыта и заключений и т. д. (N, I, 30).

На этом фоне довольно коварным оказывается само название «Метакритика пуризма разума», поскольку в нем, с одной стороны, дано указание на главное намерение Канта по «очистке разума», но, с другой — доводится *ad absurdum*, прежде всего за счет буквального употребления, центральное слово «чистый». Кантовская «Критика» есть попытка определения «чистого разума», то есть того, что есть в разуме до всякого опыта.

Как известно, ответ Канта на вопрос об «условиях возможности познания» гласит: наш мозг структурирован таким образом, что мы воспринимаем окружающий мир в форме пространства и времени абсолютно независимо от того, есть ли пространство и время сами по себе в действительности. Чем в действительности является «вещь в себе», об этом мы сказать ничего не можем — возможности нашего познания ограничены рамками наблюдения над законами функционирования нашего собственного мышления. Выражаясь современным языком, наш мозг содержит грамматику компьютерного языка, в которой он этим языком запрограммирован. Гаман считает этот поиск «чистого разума», существующего до всякого опыта, совершенно бессмысленным и выражающим завышенную переоценку человеком самого себя. Сознательно показывая, что он не понимает, что такое «чистый разум», Гаман стремится обнаружить мыслительную ошибку Канта: разум человека никогда не может быть «чистым», потому как он всегда неизбежно привязан к телесности и поэтому неизменно запятнан чувственностью.

Эта рефлексия не может быть, конечно, постигнута логическими средствами. Поэтому Гаман меняет уровень своей ар-



гументации и обращает свою критику на действительно самое слабое место в философии Канта: Кант не поставил проблемы языка. Он обращается с языком как с инструментом, позволяющим ему манипулировать идеями. Но это неверно, поскольку разум всегда вынужден работать со словами, а сами слова никогда не могут быть «чистыми». Каждое слово и каждое грамматическое сочетание всегда ситуативно обусловлены, имеют свою историю и должны поэтому со всей серьезностью учитываться в их чувственной специфике. Одним словом: поскольку разум не может обойтись без языка, он навсегда останется «нечистым».

Здесь мы находим то, что сегодня именуется как «лингвистический переворот», — серьезный учет языка в теории познания. В этом свете всесокрушающий Кант предстает для Гамана скорее как наивный мыслитель: основатель «критической философии» стал жертвой собственного языка и на самом деле работал совершенно некритичным образом, поскольку не обратил рефлексии на свое собственное детище:

Уже на имени «метафизика» лежит проклятие родовой травмы и проказа двусмысленности, которая не может быть устранена или, еще меньше, просветлена даже за счет обращения к его месту рождения в случайном синтезе греческого предисловия. Но если даже предположить, что в трансцендентальной топике существует меньшая зависимость от эмпирического различия «за» и «над», чем зависимость *a priori* и *a posteriori* от *hysteron* — *proteron* (= последующее как предыдущее), то все равно родимое пятно имени «метафизика» распространяется от макушки до печенки всей современной науки и ее терминология соотносится с каждым другим языком, будь то язык искусства, кормовых угодий, горнорудного дела или школы, так же как ртуть соотносится с другими металлами (N, III, 285).

Ошибка Канта, согласно Гаману, заключается, таким образом, прежде всего в непризнании того, что язык есть «основной центр недоразумения сознания с самим собой». До тех пор пока разум отказывается от рефлексии по поводу собственного медиума, он не сможет постичь самого себя должным образом и пребудет в заблуждении. Притязание Канта на познание

«чистого разума» разоблачается Гаманом как чистая уловка «считания себя правым», как очередное выражение гибридности автономного принципа, не только не готового, но и не способного к смирению веры. Кант стремился к невозможному: он хотел постичь абсолют мышления; по мнению же Гамана, мышление всегда относительно, потому как всегда исторично:

Первая очистка разума философией заключалась прежде всего в попытке, частью незамеченной и непонятой, частью неудавшейся, сделать разум независимым от всякого предания и традиции, а также от веры в них (N, III, 284).

Этому пуризму разума Гаман противопоставляет человеческую чувствительность в ее историческом развитии. В то время как профессиональный философ полагает, что пространство и время суть категории *a priori*, мыслитель-любитель видит в них итог развития человеческой культуры:

Древнейшим языком была музыка, и именно она вместе с чувственным ритмом биения пульса и дыханием жизни в лице есть телесный первообраз всякой меры времени и его числовых отношений. Древнейшим письмом были живопись и рисунок, и именно они издревле занимались экономией пространства путем его ограничения и определения в фигурах. Вот отчего понятия времени и пространства путем настойчивого и даже чрезмерного влияния двух самых благородных чувств — зрения и слуха — сделались столь же всеобщими и необходимыми, как свет и воздух для oka, уха и голоса, и вот почему пространство и время кажутся, если не *ideae innatae*³¹⁶, то, по меньшей мере, *matrices*³¹⁷ всякого познания в созерцании (N, III, 286).

Главный упрек Гамана Просвещению заключается в том, что, по его убеждению, оно подумало обо всем, подвергло критике все, кроме своих собственных иллюзий. В глазах Гамана Просвещение прежде всего потому не просвещенно, что, выступая против всяческих предрассудков, оно девальвировало ценность истинной веры, не заметив при этом самого боль-

³¹⁶ Врожденные идеи (лат.).

³¹⁷ Матрица, материнская основа (лат.).



шого предрассудка, а именно: ложного предмнения о том, что мы можем свободно владеть языком и что язык является безвольным инструментом, обеспечивающим нам прямой доступ к истине.

В «Метакритике» Гаман не скрывает того, что подозревает Канта в создании плана для строительства новой Вавилонской башни, хотя уверен, что «стройматериалы для плана здания добыты из уже известных категориальных и идейных лесов или позаимствованы с перипатетических и академических складов». «Закладным камнем» в этом плане выступает пуризм разума, основанный на «минимуме языка», лишаящего разум его «грамматики жизни». Гаман понимает язык в богословском ключе, и именно поэтому его битва за «чистый разум» против Канта является битвой двух парадигмальных дискурсов — богословия и философии. «Максимум языка» в богословии Гамана — в его Гётерогенности, в его сущностно онтологической функции опосредования внутреннего и внешнего миров, но именно в этом опосредовании задается бытие. Именно в языке, в имени и через «нарекание имен в духе» человек соединяет несамобытный мир с Богом. Разум, по Гаману, есть язык в его контингентной процессуальности, и поэтому разум как процесс, а не как метафизическая фикция пуризма задает способ бытия или небытия. В письме к Ф.Г. Якоби от 1 декабря 1784 года он пишет:

To be or not to be? That is the question. — Бытие есть, без сомнения, Одно и Всё каждой вещи. Но *быть* древней метафизики превратилось, к сожалению, в идеал чистого разума, каковой, однако, сам по себе не может решить вопроса о бытии и небытии этого идеала (ZN V, 264).

В конечном итоге, полагает Гаман, пуризм чистого разума, основываясь на идеале математизации онтологии, ведет к деонтологизации природы, поскольку, по Канту, «хотя материя всех явлений дана нам только *a posteriori*, форма их целиком должна для них находиться готовой в душе *a priori* и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения»³¹⁸. По

³¹⁸ Кант И. Критика чистого разума. С. 63.

Гаману, подмена реальных вещей бытийно опустошенными формами чистых понятий рассудка неизбежно приведет к возведению этих субъективных условий в статус объективных законов природы, что он вычитал и в трактате Канта: «Следовательно, мы сами вносим порядок и закономерность в явления, называемые нами *природой*, их нельзя было бы найти в явлениях, если бы мы или природа нашей души не вложили их первоначально»³¹⁹.

На фоне происходящих в Новое время процессов дегуманизации и технизации знания вряд ли вызывает сомнение причина озабоченности Гамана по поводу опасности деонтологизации природы в контексте его спора с Кантом. Это доказывает то, что в поле напряжения между великим трудом Канта и почти не замеченными в истории работами Гамана борьба за «чистый разум» продолжается.

II. «Метакритика нуризма разума»

SUNT LACRUMAE RERUM³²⁰
O QUANTUM EST IN REBUS INANE!³²¹

Один великий философ утверждал, что все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому слову, которое придает их значению больший объем и протяженность и вызывает при случае в памяти сходные с

³¹⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 640.

³²⁰ Слезы — в природе вещей (лат.). — Гаман цитирует строчку из поэмы Вергилия «Энеида» I, 462, здесь в переводе С. Ошерова. — См.: Вергилий. Энеида // Вергилий. Указ. соч. С. 169. — Именно этой цитатой из Вергилия Гаман завершает рецензию на «Критику чистого разума», написанную им сразу после первого прочтения труда Канта, но не опубликованную из-за боязни обидеть Канта. Однако, продолжая метакритику «Критики», начатую в рецензии, Гаман ставит в начало своей новой работы те слова, которыми завершена предыдущая.

³²¹ О сколько на свете пустого! (лат.). — Гаман цитирует строчку из Сатиры I, 1 римского поэта Персия Флакка. — См.: Римская сатира. М., 1989. С. 98.



ними другие индивидуальные идеи отдельных вещей³²². Это утверждение элеатского мистика-фантазера Джорджа Беркли, епископа в Клойне, Юм объявляет одним из величайших и значительнейших открытий, сделанных за последние годы в области наук. Мне же кажется очевидным, что новый скептицизм бесконечно многим обязан именно этому древнему идеализму и что без Беркли Юм вряд ли стал бы великим философом, коим его объявляет «Критика», следуя традиции гомогенной благодарности³²³. Что же касается самого важного открытия, то представляется мне, что суть его без особого глубокомыслия очевидным образом заключена просто-напросто в том, что наиболее типичное восприятие вещей и их наблюдение, то есть *sensus communis*, находят свое выражение в языковом употреблении.

К тайнам сокровенным, предназначение коих, не говоря уже о разрешении, до сих пор не приходило на сердце ни од-

³²² Ср. с текстом Юма: «Один великий философ оспаривал общепринятое мнение относительно данного вопроса и утверждал, что все общие идеи суть не что иное, как идеи особенные, присоединенные к некоторому термину, который придает им более широкое значение и заставляет вызывать при случае в памяти другие индивидуальные [идеи], сходные с ними. Так как я признаю это [положение] одним из величайших и значительных открытий, сделанных за последние годы в области наук, то постараюсь подкрепить его некоторыми аргументами, которые, надеюсь, поставят его вне всяких сомнений и споров» (Юм Д. Указ. соч. С. 75).

³²³ Здесь так же, как в переводе рецензии, в примечаниях с пометкой *Сравните* = *Ср.* приводятся те цитаты из текста Канта, которые видятся нам полезными для более глубокого понимания метакритики «Критики чистого разума». — Ср.: «Но такое же благосклонное отношение должно выпасть также и на долю не менее благомыслящего и по своему характеру безупречного Юма, который не может отказаться от своих отвлеченных спекуляций, так как он совершенно правильно полагает, что предмет их находится вне пределов естествознания, в сфере чистых идей» (с. 549).

ного философа³²⁴, надо причислить возможность человеческого познания предметов опыта, но без какого-либо опыта и до всякого опыта, равно как и возможность чувственного созерцания предмета до какого-либо ощущения сего³²⁵. На этой двойной невозможности и решающем различии между аналитическими и синтетическими суждениями³²⁶ основываются материя и форма трансцендентальных учений о началах и методе. Посему, помимо весьма странного различения разума как объекта, как источника знания или как вида знания, напрашивается еще одна более острая, чистая и общая отличительная особенность разума, посредством которой он лежит в основании всех объектов, источников и видов знания, не будучи при этом ничем из трех названных. Из этого следует, что разуму не нужны ни эмпирические, или эстетические, ни логические, или дискурсивные, понятия³²⁷, поскольку он состоит

³²⁴ В данном пассаже Гаман создает аллюзию на первое послание апостола Павла к Коринфянам: «...но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную... которую никто из властей века сего не познал... и не приходило то на сердце человеку... (1Кор. 2: 7—9).

³²⁵ Ср.: «Я называю чистыми (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе а priori. Сама эта чистая форма чувственности также будет называться чистым созерцанием» (с. 63).

³²⁶ Ср.: «Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: как возможны априорные синтетические суждения? — Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и, быть может, даже различие между аналитическими и синтетическими суждениями прежде никому не приходили в голову» (с. 52).

³²⁷ Ср.: «Наконец, что касается ясности, то читатель имеет право требовать прежде всего дискурсивной (логической) ясности посредством понятий, а затем также интуитивной (эстетической) ясности посредством созерцаний» (с. 15).



лишь в субъективных условиях того, посредством чего Нечто, Ничто и Всё мыслятся как объект, источник или вид знания³²⁸, которые как бесконечный максимум или минимум³²⁹ могут быть даны непосредственному созерцанию или же, наоборот, быть у него отобраны.

Первая очистка разума философией³³⁰ заключалась прежде всего в попытке, частью незамеченной и непонятой, частью неудавшейся, сделать разум независимым от всякого предания и традиции, а также от веры в них. Вторая оказывается еще трансцендентней и представляется не чем иным, как попыткой утверждения независимости разума от всякого опыта и его повседневной индукции. Поелику, после того как разум более 2000 лет неизвестно что искал по ту сторону опыта, он вдруг отчаянно отказывается не только от прогрессивной траектории

³²⁸ Ср.: «Эта наука [метафизика] не может иметь также огромного, устрашающего объема, так как она занимается не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом, задачами, возникающими исключительно из его недр и предлагаемыми ему собственной его природой, а не природой вещей, отличных от него» (с. 55).

³²⁹ Риторика данной синтагмы обусловлена ее интертекстуальной связью с трудами Николая Кузанского и Дж. Бруно. Их взгляды, особенно Николая Кузанского, отразились в творчестве Гамана: так один из ключевых терминов в терминосфере Гамана — *coincidentia oppositorum* — был взят им, несмотря на различие во взглядах, из трудов Николая Кузанского.

³³⁰ Следующий обширный раздел «Метакритики», с одной стороны, представляет гамановское понимание истории падения разума, с другой — является пародией Гамана на то, что сам Кант называет в заключительной главе «Трансцендентального учения о методе» и, соответственно, всей «Критики» «историей чистого разума». Собственно, размышления об этой «истории» — уже в предисловии к первому изданию «Критики», которое Гаман прочитал первым из современников. В своей пародии на «Историю чистого разума» Гаман изображает ее как историю «тройной очистки» разума. Бросается в глаза отсутствие ясно сформулированной смысловой связи между предшествующим абзацем и новым, который сразу начинается с описания «первой очистки разума».

пути своих предшественников, но и с не меньшим упрямством обещает своим нетерпеливым современникам, причем в самое ближайшее время, тот всеобщий, безгрешный философский камень мудрости³³¹, столь необходимый для теоретического католицизма³³² и деспотизма, коему подчинятся религия на основе своей святости и законодательство на основе ее величия³³³, особенно на последнем крене критического века, в коем обоюдный эмпиризм, изувеченный слепотой, изо дня в день изобличает свою собственную немощь, становясь всё более подозрительным и смехотворным.

Для третьего, высшего пуризма, достигающего огнивости Эмпирея³³⁴, остается только еще язык, единственный — первый и последний — органон и критерий разума³³⁵, у коего нет

³³¹ Ср.: «Метафизика, выраженная в понятиях, которые мы здесь дадим, — единственная из всех наук, имеющая право рассчитывать за короткое время при незначительных, но объединенных усилиях достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовать со своими целями на дидактический манер без малейшего расширения содержания» (с. 18).

³³² Под «католицизмом» Гаман подразумевает ту систему мысли, которая претендует на автономное владение истиной, подобно тому как католическая церковь претендовала на единственно правильное толкование Священного Писания и христианской традиции.

³³³ Ср.: «Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. Религия на основе своей святости и законодательство на основе его величия хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым исследованием» (с. 11).

³³⁴ Эмпирей — в античной мифологии мир небесного огня.

³³⁵ В письме к Гердеру от 8 декабря 1783 года Гаман пишет: «Вся болтовня о разуме — чистое сотрясение воздуха; язык — вот его органон и критерий, как говорит Юнг. Предание и традиция — его второй элемент» (ZH, V, 108). На Гамана большое влияние оказал Эдуард Юнг, в частности его «Ночные мысли», из которых Гаман и заимствует определение языка. — Ср.: «...speech, thought's canal, thought's criterion too!» (*Young E. The complaint, or night thoughts // The Poetical Works of Edward Young. Westport (Conn.), 1965. Vol. 1. P. 29.*)



иною кредита, кроме предания и узуса. Без него чистый разум как идол³³⁶, обращение с коим похоже на то, как обращался с идеалом разума один древний мудрец³³⁷: чем дольше размышляешь об этом, тем глубже погружаешься в немоту и тем сильнее теряешь всякое желание о чем-либо говорить. О, горе тиранам, когда Бог обратит на них свой взор! Для чего они задаются вопросами о том, что Он? Мене, мене, текел³³⁸ софистам!

³³⁶ Ср. с письмом Гамана к Ф.Г. Якоби от 2 ноября 1783 года: «Мое отношение к разуму похоже на то, как было дело с одним древним мудрецом в его размышлении о божестве (идеале чистого разума, если судить по нашему Канту). Чем дольше я мудрствую об этом, тем труднее мне сдвинуться с места с этим идеалом божества, а иначе говоря, идолом» (ZH, V, 94—95).

³³⁷ Гаман имеет в виду греческого поэта Симонида (556—468 до н.э.). Одно время он жил при дворе тирана Гиерона в Сиракузах. Упоминание Симонида в контексте «Метакритики» связано с одним историческим анекдотом, который цитирует и Давид Юм в своих «Диалогах о естественной религии». — См.: «И можешь ли ты после этого порицать меня, Клеант, если я стану подражать мудрой сдержанности Симонида, который, согласно общеизвестному рассказу, будучи спрошен Гиероном о том, *что такое бог*, попросил день на размышление, а затем еще два дня и, таким образом откладывая срок ответа, так и не дал никакого определения или описания божества? Разве мог бы ты порицать меня, даже если бы я сразу сказал: не знаю, так как сознаю, что этот вопрос далеко превосходит пределы моих способностей?» (Юм Д. Диалоги о естественной религии // Юм Д. Малые произведения: Эссе; Естественная история религии; Диалоги о естественной религии. М., 1996. С. 325—326). — Рассказ, используемый Юмом, приводится Цицероном в его произведении «О природе богов», кн. I, 22. Согласно Цицерону, Симонид ответил Гиерону: «Чем дольше я размышляю над этим вопросом, тем темнее он мне представляется».

³³⁸ См.: «...а Бога, в руке Которого дыхание твое и у Которого все пути твои, ты не прославил. За это и послана от Него кисть руки, и начертано это писание. И вот что начертано: мене, мене, текел, упарсин. Вот и значение слов: мене — исчислил Бог царство твое и положил конец ему; Текел — ты взвешен на весах и найден очень легким...» (Дан. 5: 23—28).

Их разменная монета будет найдена слишком легкой, а столы меновщиков будут опрокинуты³³⁹.

Восприимчивость языка и спонтанность понятий!³⁴⁰ Из этого двоякого источника двусмысленности чистый разум черпает все элементы своего догматического своеуравия, упорствующего сомнения и гиперкритических суждений³⁴¹, а посредством послушных его произволу аналитики и синтетики в отношении застарелой закваски³⁴² он производит новые явления и метеоры³⁴³ изменчивого горизонта и своим всевластием творит знаки и чудеса, размахивая всеразрушительной волшебной палочкой и глаголя меркурианскими устами или же поскрипывая расколотым гусиным пером, зажатым меж трех силлогистических пальцев в геркулесовом кулаке.

³³⁹ См.: «Иисус, войдя в храм, начал выгонять продающих и покупающих в храме; и столы меновщиков и скамьи продающих голубей опрокинул» (Мк. 11: 15—16).

³⁴⁰ Ср.: «Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий)» (с. 89). — То есть через замену одного понятия из текста Канта, а именно «восприимчивости к впечатлениям» «восприимчивостью языка», Гаман, критикуя Канта, выражает одновременно свое убеждение, что оба «основных источника» объединяются в языке. Для Гамана язык выступает не только как эстетическая способность разума, но и как логическая.

³⁴¹ Ср.: «Следовательно, созерцание и понятия образуют элементы всего нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание» (с. 89).

³⁴² См.: «Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы безквасны...» (1Кор. 5: 7).

³⁴³ В терминосфере Гамана «метеор» — одна из любимых метафор в отношении чего-то непрочного и эфемерного. — См., напр., пассаж из сочинения Гамана «Иерофантские послания»: «Щепотка закваски сделала Магомета величайшим властителем человеческой памяти, в сравнении с коим даже Александр Великий кажется всего лишь бледным метеором» (N, III, 145).

Уже в самом имени *Метафизика* есть этот наследственный порок и проказа двусмысленности, которые нельзя устранить, а тем более объяснить, если не добраться до места его рождения³⁴⁴, коим является случайное соединение одного греческого предлога со словом Физика³⁴⁵. Но если предположить, что в трансцендентальной топике³⁴⁶ эмпирическое различие между «тем, что после» и «тем, что над» (или «перед») значит еще меньше, чем *hysteron proteron*³⁴⁷ в отношении между *a priori* и *a posteriori*, то родимое пятнышко имени *Метафизика* разрастается ото лба до самых кишок всей новой науки, а ее терминология сравнима в своем отношении к любому другому языку, будь то язык ремесел, охоты, рудного дела или школы, с тем, как ведет себя ртуть с другими металлами.

³⁴⁴ В данном пассаже критика Гамана основана на измененной цитате из «Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука» Канта, с текстом которой он был хорошо знаком. Это следующая цитата: «...не подлежит сомнению, что в метафизике есть какой-то наследственный порок, которого нельзя объяснить, а тем более устранить, если не добраться до места его рождения...» (*Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука* // Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 148).

³⁴⁵ Гаман имеет в виду то, как появился термин *Метафизика*. Этим введенным им самим термином Андроник Родосский, систематизатор трудов Аристотеля, объединил в 40—20 гг. до н.э. различные лекции и заметки Аристотеля, касающиеся того, «что идет после физики» в широком смысле, то есть после всего комплекса естественно-научных сочинений Аристотеля. Эти лишенные единого плана тексты и записи, содержащие повторения и отражающие разные этапы эволюции идей Аристотеля, Андроник Родосский произвольно объединил под названием «Метафизика».

³⁴⁶ Ср.: «Да будет позволено мне называть место, уделяемое нами понятию или в чувственности, или в чистом рассудке, трансцендентальным. Соответственно этому определение места, присущего всякому понятию в зависимости от его применения, и указания, как по правилам определить место всякого понятия, следовало бы называть трансцендентальной топикой» (с. 253).

³⁴⁷ То, что позади, — впереди (*греч.*), то есть логическое искажение.



По всему, исходя из некоторых аналитических суждений чистого разума, должно было бы приписать ему гностическую ненависть к материи или же мистическую любовь к форме³⁴⁸; однако же для синтеза предиката с субъектом, в уяснении чего заключен, собственно, объект чистого разума³⁴⁹, в качестве промежуточного понятия выступает не что иное, как один старый холодный предрассудок о математике как о наперснице чистого разума³⁵⁰, в то время как ее аподиктическая достоверность основывается главным образом на ее способности кириологического обозначения³⁵¹ простейшего чувственного со-

³⁴⁸ Ср.: «Если рассудок вообще провозглашается способностью устанавливать правила, то способность суждения есть умение подводить под правила, то есть различать, подчинено ли нечто данному правилу (*casus datae legis*) или нет. Общая логика не содержит и не может содержать никаких предписаний для способности суждения. В самом деле, так как она отвлекается от всякого содержания познания, то на ее долю остается только задача аналитически разьяснять одну лишь форму познания в понятиях, суждениях и умозаключениях и тем самым устанавливать формальные правила всякого применения рассудка» (с. 153).

³⁴⁹ Ср.: «Конечная цель всего нашего спекулятивного априорного знания зиждется именно на таких синтетических, то есть расширяющих [знание], основоположениях, тогда как аналитические суждения, хотя они и в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительное новое» (с. 48).

³⁵⁰ Ср.: «Математика дает самый блестящий пример чистого разума, удачно расширяющегося самопроизвольно, без помощи опыта. <...> Поэтому для нас очень важно узнать, тождествен ли метод достижения аподиктической достоверности, называемый математическим, тому методу, при помощи которого философия старается достигнуть той же достоверности и который должен называться в ней догматическим» (с. 527—528).

³⁵¹ Понятие «кириологический» Гаман употребляет основываясь на классификации знаков в трактате Иоганна Георга Вахтера «*Naturae & Scripturae Concordia*», изданном в 1752 году. Этот трактат был в библиотеке Гамана. Вахтер, занимавшийся исследованием истории языков, различал три стадии развития письменности: 1) кириологическая



зерцания и из-за этого на той легкости, с коей ей удастся осуществлять синтез и саму возможность априорных синтетических построений в очевидных конструкциях или символических формулах и уравнениях, посредством чего, благодаря их чувственной форме, само собой, исключается какая-либо возможность их разнотолкований. Между тем, однако, когда даже геометрия идейную суть своих понятий неделимых точек, линий и поверхностей, основанных на ограничивающих их идеях, определяет и закрепляет посредством эмпирических знаков и образов³⁵², метафизика низводит все словесные знаки и речевые фигуры нашего эмпирического познания до каких-то иероглифов и типов связей идей, превращая посредством этой не-

(греч. *kyriologikos* — прямая, непосредственная), основанная на прямом изображении вещей; 2) символическая, или иероглифическая, основанная на использовании знаков, обозначающих то, что не поддается прямому непосредственному изображению, в связи с чем скрытый в символической форме смысл может постигнуть только проникающий ум или сознание посвященного; 3) характеризующая (характеризующие знаки предстают как наиболее произвольные и отражают не сами предметы, а их характеризующие обозначения).

В своей работе «*Aesthetica in nuce*» Гаман, обращаясь к классификации Вахтера, комментирует его три стадии развития письменности как соответствующие трем стадиям развития человеческого духа. При этом кириологические знаки Гаман именует также поэтически-ми, символические — историческими, характеризующие — философскими.

³⁵² Ср. с Юмом: «Я уже заметил, что хотя геометрия, или искусство, с помощью которого мы устанавливаем соотношения между фигурами, сильно превосходит как по всеобщности, так и по точности смутные суждения чувств и воображения, однако она никогда не достигает совершенной верности и точности. Ее первые принципы все же получаются на основании общего вида объектов...» (Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 138). — Ср. с Кантом: «Философское познание есть познание разумом посредством понятий, а математическое знание есть познание посредством конструкции [из] понятий. Но конструировать понятие — значит показать а priori соответствующее ему созерцание» (с. 528).

складной учености простодушную прямоту языка в бессмысленное, неустойчивое, неопределенное Нечто = x ³⁵³, похожее на ртуть. Оно, это Нечто, есть не что иное, как пустой шум ветра, или магическая игра теней, или, в лучшем случае, пользуясь языком мудрого Гельвеция, талисман³⁵⁴ и венок из роз на трансцендентальном челе суетной веры в *entia rationis*³⁵⁵, в его пустые полости и заклинания. В конечном итоге становится понятным, что если математика из-за ее общезначимой и необходимой достоверности может приписать себе право гносеологического дворянства, то человеческому разуму не остается ничего другого, как поставить себя ниже безошибочно действующего инстинкта насекомых.

Но все же если остается основной вопрос: *как возможна сама способность мышления?*³⁵⁶, а именно способность мыс-

³⁵³ Ср.: «Это единство правила определяет все многообразное и ограничивает его условиями, которые делают возможным единство апперцепции; понятие этого единства и есть представление о предмете = x , который я мыслю...» (с. 630). — «Все наши представления рассудок действительно относит к какому-нибудь объекту, и так как явления суть не что иное, как представления, то рассудок относит их к некоторому нечто как предмету чувственного созерцания. Но это нечто есть в таком смысле лишь трансцендентальный объект. Он обозначает лишь нечто = x , о котором мы ничего не знаем и вообще ничего знать не можем (по теперешнему устройству нашего рассудка). Это нечто может служить лишь коррелятом единства апперцепции для [достижения] единства многообразного в чувственном созерцании, того единства, посредством которого рассудок объединяет многообразное в понятие предмета» (с. 644).

³⁵⁴ Гаман ссылается на пассаж из трактата Гельвеция «О человеке, его умственных способностях и его воспитании», в котором Гельвеций, критикуя метафизику, называет «талисманом» надежду схоластов на «магию слов».

³⁵⁵ Сущности разума (лат.).

³⁵⁶ Ср.: «...в самом деле, основной вопрос состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, *как возможна сама способность мышления*» (с. 14).



лить *справа* и *слева*, *до* и *без*, *с* и *над*, иначе — вне всякого опыта, то не нужна никакая дедукция, чтобы доказать генеалогический³⁵⁷ приоритет языка перед семью священными функциями³⁵⁸ логических законов и заключений и увидеть суть его геральдики³⁵⁹. На языке, однако, основывается не только вся способность мышления, как это следует из пророческих текстов и реальных чудес Самюэля Хайнке³⁶⁰, непонятых и подвергнутых хуле: язык есть также срединный пункт разногласия разума с самим собой³⁶¹, отчасти из-за частой коинциден-

³⁵⁷ Ср.: «Однако оказалось, что, хотя происхождение этой претенциозной царицы выводилось из низших сфер простого опыта и тем самым должно было бы с полным правом вызывать сомнение относительно ее притязаний, все же, поскольку эта генеалогия в действительности приписывалась ей ошибочно, она не отказывалась от своих притязаний...» (с. 10).

³⁵⁸ В данном пассаже Гаман сводит вместе четыре логические функции рассудка в суждениях — количество, качество, отношение, модальность (ср. у Канта: с. 103—107) — и три вида умозаключений — категорические, гипотетические и разделительные (ср. у Канта: с. 278), приписывая им в ироническом ключе священную символику числа 7.

³⁵⁹ Геральдика языка, как ее понимает Гаман, отражена в целом ряде его текстов и писем. См., напр., письмо к Ф.Г. Якоби от 28 октября 1785 года, в котором Гаман пишет о языке как о «матери разума и откровения, их Альфе и Омеге» (ZH, VI, 108).

³⁶⁰ Самюэль Хайнке (1727—1790) был известным в свое время теоретиком и практиком в области лечения глухонемых. Одно время он руководил Институтом медицины для глухонемых в Лейпциге. Гаман знал работы Хайнке, развивавшего положение о зависимости способности мышления от языка и успешно применявшего свою теорию на практике. Среди них — «Beobachtungen über Stumme und die menschliche Sprache» (1778), «Wichtige Entdeckungen und Beiträge zur Seelenlehre und zur menschlichen Sprache» (1784). Гаман не раз с восхищением отзывался о Хайнке в своих письмах к друзьям, называя его успехи в работе с глухонемыми настоящими чудесами.

³⁶¹ Ср.: «Я не уклонился от поставленных человеческим разумом вопросов, оправдываясь его неспособностью [решить их]; я определил

ции³⁶² самого большого и самого маленького понятия, его пустоты и полноты в идеализирующих предложениях³⁶³, отчасти из-за нескончаемого предпочтения речевых фигур тому, что скрывается за их истинными значениями и т. п.

Звуки и буквы — вот чистые формы а *prīogī*³⁶⁴, в которых нет Ничего, что принадлежит к ощущению или понятию о предмете³⁶⁵, и суть истинные эстетические начала³⁶⁶ всего человеческого познания и разума. Древнейшим языком была музыка, и именно она вместе с чувственным ритмом биения

специфику этих вопросов сообразно принципам и, обнаружив пункт разногласия разума с самим собой, дал вполне удовлетворительное решение их» (с. 12).

³⁶² *Коинциденция* представляет в данном контексте одно из ключевых понятий в творчестве Гамана, а именно *coincidentia oppositorum* (лат.) — совпадение противоположностей.

³⁶³ Гаман указывает на опасность абстрагирующей инструментализации языка, позволяющего в ложных дискурсах симулировать смысловую полноту соответствующего понятия при фактической пустоте его референтной соотнесенности.

³⁶⁴ Гаман противопоставляет Кантовой теории пространства и времени как чистых форм чувственного созерцания свою теорию «звука и буквы», которые считает ключом к пониманию природы пространства и времени. — Ср. с Кантом: «При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время, рассмотрением которых мы теперь и займемся» (с. 64).

³⁶⁵ Ср.: «Я называю чистыми (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе а *prīogī*» (с. 63).

³⁶⁶ Ср.: «Итак, в трансцендентальной эстетике мы прежде всего *изолируем* чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания» (с. 64).



пульса и дыханием жизни в лице³⁶⁷ есть телесный первообраз всякой меры времени и его числовых отношений³⁶⁸. Древнейшим письмом были живопись и рисунок, и именно они издревле занимались экономией пространства путем его ограничения и определения в фигурах³⁶⁹. Вот отчего понятия времени и пространства путем настойчивого и даже чрезмерного влияния двух самых благородных чувств — зрения и слуха — сделались столь же всеобщими и необходимыми, как свет и воздух для oka, уха и голоса, и вот почему пространство и время кажутся если не *ideae innatae*, то, по меньшей мере, *matrices*³⁷⁰ всякого познания в созерцании³⁷¹.

Но ежели чувственность и рассудок как два ствола человеческого познания, вырастающие из одного общего корня так, что посредством чувственности предметы даются и посредст-

³⁶⁷ «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт. 2: 7).

³⁶⁸ Ср.: «Время есть не дискурсивное, или, как его называют, общее понятие, а чистая форма чувственного созерцания. Различные времена суть лишь части одного и того же времени» (с. 71).

³⁶⁹ Гаман создает скрытую ссылку на пятый пункт Кантова метафизического истолкования понятия времени, применяя его, однако, в отношении пространства. — Ср.: «Бесконечность времени означает не что иное, как то, что всякая определенная величина времени возможна только путем ограничений одного лежащего в основании времени» (с. 71).

³⁷⁰ Матрица, материнская основа (лат.).

³⁷¹ Ср. с Общим выводом из трансцендентальной эстетики: «Мы имеем здесь один из необходимых моментов для решения общей задачи трансцендентальной философии — как возможны априорные синтетические положения, а именно мы нашли чистые априорные созерцания — пространство и время. В них, если мы хотим в априорном суждении выйти за пределы данного понятия, мы находим то, что может быть а priori обнаружено не в понятии, а в созерцании, которое ему соответствует, и может быть синтетически связано с понятием. Но именно такие суждения никогда не выходят за пределы предметов чувств и сохраняют свою силу только для объектов возможного опыта» (с. 88).

вом рассудка они мыслятся³⁷², то на кой ляд нужно такое насильственное, неправомочное разделение того, что природа соединила вместе!³⁷³ Не изойдут ли два этих ствола³⁷⁴ посредством этой дихотомии, или распри, из их общего трансцендентального корня и не засохнут ли от этого? Не лучше было бы для образа и подобия нашего познания употребить только один-единственный ствол с двумя корнями: один сверху в воздухе и другой снизу в земле? Первый отдан на произвол нашей чувственности; другой, напротив, незрим и назначен мыслиться посредством рассудка, что в большей мере соответствует *Prio-ritet*у мыслимого по отношению к *Poste-puoritet*у данного или взятого, в зависимости от того, какой порядок следования предпочтет чистый разум в своих теориях.

Но есть еще, пожалуй, алхимическое древо Дианы³⁷⁵, пригодное не только для познания чувственности и рассудка, но и для пояснения и расширения³⁷⁶ этих обоюдных областей и их

³⁷² Ср.: «...кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность и рассудок*; посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся» (с. 59).

³⁷³ Данный пассаж Гамана является почти дословным повторением из его Рецензии, которую он не опубликовал, не желая обидеть Канта.

³⁷⁴ Гаман будто упрекает Канта в том, что тот отказывается от собственного замысла соединения чувственности и рассудка, о котором Кант заявил во введении к «Идее трансцендентальной логики». — Ср.: «Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» (с. 90).

³⁷⁵ В алхимии «древо Дианы» (метафора, подобная метафоре «философского камня») возникает в результате кристаллизации серебра. Гаман использует эту метафору с целью создания аллюзии на Древо познания из Книги Бытия.

³⁷⁶ Ср.: «...аналитические — это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны на-

пределов³⁷⁷, кои из-за чистого разума, крещенного per antiphrasin³⁷⁸, и его метафизики (матери Хаоса и Ночи во всех науках о нравах, религии и законодательстве!), рабски служащей господствующему индифферентизму, сделались столь темными, запутанными и непригодными³⁷⁹, что есть лишь одна надежда на исполнение обетования их близкого преобразования и прояснения, а именно — что из утренней зари вновь родится роса нового чистого естественного языка.

Не собираясь, однако, дожидаться, когда посетит нас Восток свыше³⁸⁰ новым Люцифером, равно как не собираясь ис-

зываться синтетическими. Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые — *расширяющими* суждениями» (с. 46).

³⁷⁷ Ср.: «Но если он [рассудок] не может различить, входят ли те или иные вопросы в его кругозор или нет, то он никогда не может быть уверенным в своих правах и в своем достоинстве и должен всякий раз ожидать смущающих его наставлений, когда он (неизбежно) выходит за пределы своей области и запутывается в иллюзиях и заблуждениях» (с. 236).

³⁷⁸ По противоположности (лат.). — Гаман создает ироническую аллюзию на следующее суждение Канта в «Пролегоменах»: «Таким образом, пригодны оба — и здравый рассудок, и спекулятивный, но каждый в своей сфере: первый — в суждениях, имеющих свое непосредственное применение в опыте, второй же — в общих суждениях из чистых понятий, например в метафизике, где здравый рассудок, называющий так сам себя, но часто per antiphrasin, не имеет никакого суждения» (*Кант И. Пролегомены...* С. 11).

³⁷⁹ Ср.: «В настоящее время, когда (по убеждению многих) безуспешно испробованы все пути, в науке господствует отвращение и полный индифферентизм — мать Хаоса и Ночи, однако в то же время заложено начало, или по крайней мере, появились проблески близкого преобразования и прояснения наук, после того как эти науки из-за дурно приложенных усилий сделались темными, запутанными и непригодными» (с. 10).

³⁸⁰ В данном пассаже Гаман создает иронический контрапункт с пророчеством Захарии о младенце Иисусе. — См.: «И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего, ибо предъидешь пред лицом Госпо-

кать плода на смоковнице³⁸¹ великой богини Дианы, достану лучше из-за пазухи привычную змеюку³⁸² просторечного языка: она — лучшее уравнение для гипостазирующего соединения двух природ — чувственности и рассудка — воедино, она лучше всего показывает идиоматический обмен их сил и раскрывает тайны синтеза этих двух взаимодействующих друг с другом и противоречащих друг другу *correlata* и *opposita* в *a priori* и *a posteriori* вместе с транссубстантивацией субъективных условий³⁸³ и их подведением³⁸⁴ под объективные предика-

да приготовить пути Ему, дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их, по благоутробному милосердию Бога нашего, которым посетил нас Восток свыше, просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира...» (Лк. 1: 76—79).

³⁸¹ См.: «И сказал сию притчу: некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел; и сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает?» (Лк. 13: 6—8).

³⁸² В списке книг из личной библиотеки Гамана (N, V, 48) отмечен изданный Х.Г. Николаи в 1741 году в Берлине Немецко-латинский словарь И.Л. Фриша, в котором латинское выражение *viperam fovere in sinu* (носить змею за пазухой) описывается следующим образом: «Иметь вблизи себя и делать доброе кому-нибудь, кто может причинить зло и причинит его» (*Frisch J.L. Deutsch-Lateinisches Wörter-Buch. Berlin, 1741. S. 158 b*). — Этот фразеологизм основывается на одной из басен Эзопа. Гаман использует данное выражение, связывая воедино язык и разум в их амбивалентной специфике, символизируемой образом змея.

³⁸³ Ср.: «Поэтому здесь возникает затруднение, не встречавшееся нам в области чувственности, а именно — каким образом получается, что *субъективные условия мышления* должны иметь *объективную значимость*, то есть становятся условиями возможности всякого познания предметов: ведь явления могут быть даны в созерцании и без функции рассудка» (с. 120).

³⁸⁴ Ср.: «...возникает вопрос, как возможно *подведение* созерцаний под чистые рассудочные понятия, то есть применение категорий к явлениям» (с. 156).



ты и атрибуты посредством одного словечка, в коем есть сила заплатки для этой прорехи; это словечко как сокровенная связка³⁸⁵ в непрерывном восхождении и нисхождении³⁸⁶ лучше всего сокращает скуку и заполняет пустоту.

О если бы мне силы одного Демосфена³⁸⁷ и триединой энергии его красноречия³⁸⁸! или же дара одной ожидаемой мимики без панегирического кимвала звучащего³⁸⁹ из уст одного ангела³⁹⁰, то я бы открыл глаза читателю, дабы он увидел: вот ополчение созерцаний восходит в град крепкий чистого рас-

³⁸⁵ Ср.: «...я нахожу, что суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к *объективному* единству апперцепции. Связка *есть* имеет в суждении своей целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного» (с. 133).

³⁸⁶ См.: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Быт. 28: 12—13).

³⁸⁷ На постаменте памятника Демосфену была высечена надпись: «Если бы сила твоя, Демосфен, была разуму равной, // нас покорить бы не смог сам македонский Арей» (см.: *Плутарх*. Соч. М., 1983. С. 299).

³⁸⁸ В сложном пассаже Гаман соединяет две аллюзии: с одной стороны, на Демосфена, с другой — на Христа, который есть воплощение Пресвятой Троицы.

³⁸⁹ См.: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий» (1Кор. 13: 1).

³⁹⁰ В этом сложном центоне Гаман продолжает развивать аллюзию на Христа в идее подражания Его Отцу, а своего «авторства» Ему, соединяя ее, однако, с аллюзией на ожидавшийся им трактат Иоганна Якоба Энгеля «Идеи одной мимики» (*Engel J.J. Ideen zu einer Mimik*). В своем тексте Гаман обыгрывает имя Энгеля, означающее «ангел», при этом критикуя его через противопоставление своей любви к Христу его любви к Фридриху II, которому Энгель посвятил хвалебное стихотворение. — Ср. также, что пишет Гаман в письме к И.Г. Шеффнеру от 11 февраля 1785 года: «Что Демосфен называет Астю, Энгель мимикой, Баттё подражанием, то для меня *язык* — органон и критерий разума» (ZH, V, 359—360).

судка, а ополчение понятий нисходит в темную бездну³⁹¹ чувственности по лестнице, коя не приснится ни в одном сне³⁹²; и вот хоровод Манаимский³⁹³, или кружение двух ополчений разума, и таинственная скандальная хроника их отношений, в коих перепутаны приязнь и насилие³⁹⁴, а вот и теогония всех рожденных от Суламиты и Музы форм — от исполинов до сильных, издревле славных людей³⁹⁵. Однако вся эта мифология света и тьмы сведена чистым разумом до непристойной любовной игры одной старой Баубо³⁹⁶ с самой собой³⁹⁷ —

³⁹¹ См.: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1: 2).

³⁹² Гаман продолжает развивать аллюзию на сон Иакова, в котором тому привиделась лестница с ангелами. — См.: Быт. 28: 12—17.

³⁹³ См. Песнь песней (6: 13): «Что вам смотреть на Суламиту, как на хоровод Манаимский?» Для понимания этого центона необходимо также учитывать предшествующий контекст с аллюзией на Иакова, который место встречи с ангелами Божьими назвал Маханаим. — См.: «А Иаков пошел своим путем. И встретили его ангелы Божии. Иаков, увидев их, сказал: это ополчение Божие. И нарек имя месту тому Маханаим» (Быт. 32: 1).

³⁹⁴ Этот пассаж — криптологический ребус, заключающий в себе, судя по другой работе Гамана (N, III, 85), в которой он также использует выражение «скандальная хроника», аллюзию на Книгу Есфири в Ветхом Завете. В ней, в частности, есть эпизод, когда царь Артаксеркс вешает своего любимчика визиря Амана, решив по ошибке, что тот пытался изнасиловать Есфирь, избранную им царицей.

³⁹⁵ См.: «В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди» (Быт. 6: 4—5).

³⁹⁶ Баубо — в греческой мифологии жительница Элевсина, которая вместе с мужем не только радушно приняла у себя в доме Деметру, горестно искавшую свою дочь Персефону, украденную Аидом, но и развеселила богиню не совсем пристойным образом. По Арнобию, чтобы развеселить Деметру, Баубо занялась мастурбацией, на что богиня отреагировала словами, приведенными Гаманом в тексте своей «Метакритики» следом за латинским оригиналом Арнобия — *inaudit specie solaminis pascitur* — сие утешение чрез неслыханное безумие воображения.



inaudita specie solamnis, как говорит об этом св. Арнобий³⁹⁸, и до уровня новой незапятнанной девственницы³⁹⁹, коя, однако, не сможет стать Божьей Матерью⁴⁰⁰, хоть св. Ансельм и считал ее таковой⁴⁰¹.

³⁹⁷ Ср.: «На самом деле чистый разум занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия, так как ему даются не предметы для единства понятий опыта, а рассудочные знания для единства понятий разума, то есть для единства связи согласно единому принципу» (с. 506).

³⁹⁸ Арнобий Старший — христианский ритор около 300 года в Сикке (Северная Африка), автор апологетического труда «Против язычников», являющегося важным источником античной истории религии и философии.

³⁹⁹ Ср.: «Опыт сам есть синтез восприятий, обогащающий мое понятие, которое я имею с помощью такого восприятия, другими прибавляемыми понятиями. Но мы полагаем, что можем также а priori выйти за пределы нашего понятия и расширить свое знание. Мы пытаемся сделать это или с помощью чистого рассудка в отношении того, что, по крайней мере, может быть *объектом опыта*, или с помощью чистого разума в отношении таких свойств вещей, а также в отношении существования таких предметов, которых никогда не бывает в опыте. Скептик Юм не различал этих двух видов суждения, хотя и должен был сделать это, и считал такое самообогащение понятий и, так сказать, самопорождение нашего рассудка (вместе с разумом) без оплодотворения опытом прямо невозможным» (с. 561).

⁴⁰⁰ Ср.: «Следовательно, остается лишь второе [допущение] (как бы система *эпигенеза* чистого разума), а именно что категории содержат в себе со стороны рассудка основания возможности всякого опыта вообще» (с. 150). — Гаман предвосхищает понятие «эпигенеза», употребляемое Кантом во втором издании «Критики чистого разума», пророчески прозревая в новую тайну трансцендентальной субъектности, порождающей, по его мнению, новые реальности, лишенные сущностной реальности по причине отчуждения от *communicatio idiomatum*. Эпигенез — развитие путем новообразования и самозарождения, стихийно совершающееся через дифференциацию частей предмета или процесса. Понятие, противоположное ему — преформацию как систему врожденных понятий чистого разума, Кант отвергает.

⁴⁰¹ Гаман явно проводит параллель между чистым разумом Канта и онтологическим доказательством существования Бога Ансельма Кен-

Все дело в том, что слова имеют эстетическую и логическую способности⁴⁰². Как видимые и слышимые предметы, они с их элементами⁴⁰³ относятся к чувственности и *созерцанию*, однако же в духе, коим они нарекаются⁴⁰⁴ и означиваются, — к рассудку и *понятиям*. Следовательно, именно слова суть как чистые и эмпирические созерцания, так и чистые и эмпирические понятия⁴⁰⁵: эмпирические они, поскольку воздействуют на ощущение, получаемое посредством зрения и слуха; чистые они, поскольку в их значении нет ничего, что принадлежит к ощущению⁴⁰⁶. Слова как неопределенные предметы эмпирического созерцания именуются, согласно основ-

терберийского, критикуя как схоластический, так и критический разум за отказ от *communicatio idiomatum* в тринитарной структуре синергийного взаимодействия.

⁴⁰² Ср.: «Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой. Поэтому мы отличаем эстетику, то есть науку о правилах чувственности вообще, от логики, то есть науки о правилах рассудка вообще» (с. 90).

⁴⁰³ Ср.: «Следовательно, созерцание и понятия образуют элементы всего нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание» (с. 89).

⁴⁰⁴ См.: «...и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена...» (Быт. 2: 19—20).

⁴⁰⁵ Стремясь противопоставить Канту свою теорию языковости разума, Гаман начинает пародийную игру с Кантовыми дефинициями, в которой на место Кантовых «понятий» он ставит «слова». — Ср.: «Созерцание и понятия бывают или чистыми, или эмпирическими. *Эмпирическими* — когда в них содержится ощущение (которое предполагает действительное присутствие предмета); *чистыми* же — когда к представлению не примешиваются никакие ощущения» (с. 89).

⁴⁰⁶ Ср.: «Я называю чистыми (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению» (с. 63).



ному тексту чистого разума, эстетическими явлениями⁴⁰⁷. Следовательно, слова как неопределенные предметы эмпирических понятий суть критические явления, призраки, *Не-слова*⁴⁰⁸, невнятные звуки вечной лиры антитетического параллелизма⁴⁰⁹, и только в духе, коим они нарекаются и означаются, они становятся определенными предметами для рассудка. Это значение и его определенность происходят, что ведомо всему миру, из связывания пусть даже *a priori* произвольного и безразличного, однако ж *a posteriori* необходимого и ничем не заменимого словесного знака с созерцанием самого предмета. Ну а посредством этих все время возобновляемых уз рассудку передается, в рассудке отпечатывается, рассудком впитывается — чрез посредничество словесного знака как опосредующего созерцание — собственно понятие⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ Ср.: «Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением» (с. 63).

⁴⁰⁸ Ср.: «Теперь мы можем также правильнее определить наше понятие о предмете вообще. Все представления как представления имеют свой предмет и, в свою очередь, сами могут быть предметами других представлений. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них относится непосредственно к предмету, называется созерцанием. Но эти явления суть не вещи сами по себе, а только представления, в свою очередь имеющие свой предмет, который, следовательно, не может уже быть созерцаем нами, и поэтому мы будем называть его неэмпирическим, то есть трансцендентальным, предметом = *x*» (с. 631).

⁴⁰⁹ Весь пассаж — пародия Гамана по поводу Кантовых дефиниций в параллелизме его понятий «чувственность — рассудок», «созерцание — понятие», «неопределенный — определенный», «эмпирический — чистый», которые, по мнению Гамана, рождены «вечной лирой антитетического параллелизма». Ср. также: «Однако таким способом никогда нельзя осуществить *дедукцию* чистых априорных понятий: она вовсе не лежит на этом пути, так как априорные понятия в отношении своего будущего применения, которое должно быть совершенно независимым от опыта, обязаны предъявить совсем иное метрическое свидетельство, чем происхождение из опыта» (с. 118).

⁴¹⁰ Ср.: «Следовательно, первоначальное и необходимое сознание тождества самого себя есть в то же время сознание столь же необхо-

Ну а возможно ли, задается вопросом новый идеализм, который одной стороной есть формальный, а другой — критический⁴¹¹, на основе чистого созерцания какого-нибудь слова найти его понятие? Возможно ли из материи слова «разум», из его пяти букв и двух слогов, то есть возможно ли из формы, кою определяет порядок этих букв и слогов, выудить что-либо о понятии слова «разум»? Ответ «Критики» на этот вопрос одинаково равен на ее обеих чашах⁴¹². Пусть в некоторых языках имеются слова, из коих посредством анализа или сложения букв или слогов в новых формах могут быть созданы логогрифы⁴¹³, заморские шарады или остроумные ребусы. Но и в этом случае они суть новые созерцания и явления новых слов, кои столь же мало находятся в соответствии с понятием данного слова⁴¹⁴, как и различные созерцания, из коих сложены эти новички.

димого единства синтеза всех явлений согласно понятиям, то есть согласно правилам, которые делают все явления не только необходимо воспроизводимыми, но тем самым и определяют для их созерцания предмет, то есть понятие о чем-то, в чем они необходимо связаны; ведь душа не могла бы мыслить тождества самой себе в многообразии своих представлений и притом а priori, если бы она не имела перед глазами тождества своей деятельности, которая подчиняет весь (эмпирический) синтез схватывания трансцендентальному единству и впервые делает возможным его связь согласно априорным правилам» (с. 631).

⁴¹¹ Ср. с «Прологоменами»: «Мой так называемый (собственно говоря, критический) идеализм есть, таким образом, идеализм совсем особого рода... да будет мне позволено называть его впредь... формальным или — еще лучше — критическим в отличие от догматического идеализма Беркли и скептического — Картезия» (*Кант И. Прологомены*. С. 143).

⁴¹² Гаман подразумевает трансцендентальную эстетику и трансцендентальную аналитику.

⁴¹³ Логогриф — греч. *logos* + *griphos* — рыболовная сеть, то есть слова-загадки.

⁴¹⁴ Имеется в виду слово «разум». Весь пассаж Гамана — ироническая атака из риторических вопросов в стремлении доказать, что не-



Ну а возможно ли, спрашивает далее новый *идеализм*, добыть из понятия эмпирическое созерцание какого-либо слова⁴¹⁵? Возможно ли из *понятия* Разума добыть материю его имени, то есть пять букв и два слога? На это с одной чаши «Критики» раздается решительное «Нет!» Но если невозможно из понятия вывести *форму* его эмпирического созерцания в слове, то посредством какой формы один из двух слогов слова «Разум» стоит а priori, а другой а posteriori или пять букв упорядочиваются и созерцаются в определенном соотношении друг к другу? Вот тут-то из храпа Гомера чистого разума⁴¹⁶ раздается столь громкое «Да», кое сравнимо с ответом Ганса и Гретхен пред алтарем при венчании, скорее всего по причине того, что ему во сне привиделся все еще до сих пор взыскуемый общий характер одного философского языка, более общего, чем все до сих пор изобретенные.

Вот она, эта последняя возможность вычерпать до доньшика из чистой и пустой способности нашего внешнего и внутреннего умственного склада форму эмпирического созерцания без его предмета и без знака этого предмета! Именно она — Δοξ μοι που στω⁴¹⁷ и πρωτον ψευδοξ⁴¹⁸, именно она — крае-

преодолимой предметностью для разума являются прежде всего языковые знаки, в которых «встречаются» эмпирические вещи как денотаты знаков и их понятия.

⁴¹⁵ Понимание следующего микроконтекста текста Гамана возможно только с учетом того, что он представляет собой ожесточенную пародию, в которой концентрируется, с одной стороны, объективная ученость, с другой — субъективная ирония, основанная на убеждении Гамана в бессилии имманентного принципа реальности.

⁴¹⁶ Гаман создает центон с опорой на пассаж из «Науки поэзии» Горация (357—360). — См. в пер. М. Гаспарова:

Так же плох и поэт нерадивый, подобно Херилу:
Буду я рад, отыскав у него три сносные строчки,
Но рассержусь, когда задремать случится Гомеру —
Хоть и не грех ненадолго соснуть в столь длинной поэме.

(См.: *Гораций. Наука поэзии* // Вергилий. Указ. соч. С. 776.)

⁴¹⁷ «Дайте мне точку опоры!» (греч.) — знаменитые слова Архимеда в отношении его закона рычага: «Дайте мне точку опоры, и я переверну мир!»



угольный камень критического идеализма и всего здания чистого разума⁴¹⁹, будь то башня до неба или здание логи⁴²⁰. Но как взятые, так и предоставленные стройматериалы для плана здания⁴²¹ добыты из уже известных категориальных и идейных лесов или позаимствованы с перипатетических и академических складов. Анализ тут есть не более чем выкройка по сегодняшней моде, а синтез — искусственный шов одного из мастеров цеха кожевников. Ну а то, что так усердно переливает из пустого в порожнее трансцендентальная философия, я, ради блага простого читателя⁴²², просто свожу к таинству языка, к буквам его начал и к духу, в коем он нарекает имена, и предоставляю каждому разжать кулак, развернув его в раскрытую ладонь, не мудрствуя сверх того, что написано...⁴²³

⁴¹⁸ Первая как в пространстве, так и во времени ложь, порождающая ложную причинно-следственную последовательность (греч.). — В логике — неверный начальный тезис.

⁴¹⁹ Ср.: «Рассматривая совокупность всех знаний чистого и спекулятивного разума как здание, идея которого по крайней мере имеется у нас, я могу сказать, что в трансцендентальном учении о началах мы составили смету на строительные материалы и определили, для какого здания, какой высоты и прочности они годятся. Оказалось, что, хотя мы мечтали о башне до небес, запаса материала хватило только для жилища, достаточно просторного для нашей деятельности на почве опыта и достаточно высокого, чтобы обозреть ее» (с. 524).

⁴²⁰ Явная аллюзия на масонство.

⁴²¹ Ср.: «Между тем смелое предприятие, упомянутое выше, должно было закончиться неудачей из-за недостатка материала, не говоря уже о смешении языков, которое неизбежно должно было вызвать разногласие среди строителей по поводу плана и рассеять их по всему миру, дабы всякий начал строить самостоятельно по своим собственным наброскам. Теперь нас интересуют не столько материалы, сколько план здания» (с. 524).

⁴²² Ср.: «Мне представляется, что читателю должно казаться довольно заманчивым соединить свои усилия с усилиями автора, если он намерен целиком и неуклонно довести до конца великое и важное дело по предначертанному плану» (с. 16).

⁴²³ См.: «Это, братия, приложил я к себе и Аполлосу ради вас, чтобы научились от нас не мудрствовать сверх того, что написано...» (1 Кор. 4: 6).

Глава 3

ЧТО ТАКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ?

1. Что же такое Просвещение?

«Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»⁴²⁴, — таковы начальные строки работы Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», опубликованной в 1784 году в декабрьском выпуске «Берлинского ежемесячника». В этих всемирно известных словах Канта заключена сокровенная надежда Просвещения, против основной сути которой, а именно — Просвещение есть прежде всего область личной ответственности человека, кто-либо вряд ли осмелится что-либо возразить. Однако именно Гаман оказался первым, кто осмелился, сделав это в письме к Христиану Якобу Краусу от 18 декабря 1784 года. Краус был другом Гамана, несмотря на то что был младше его на 23 года. Именно под влиянием Гамана Краус увлекся философией и позже, после завершения образования в Гёттингене в 1782 году, стал первым профессором камеральных наук и практической философии в Альбертине⁴²⁵.

Парадокс — или суть времени, однако, в том, что Краус одновременно был другом Канта, Кант первым отметил научно-творческие способности Крауса и еще во время его учебы в университете рекомендовал ему заняться математикой. Фено-

⁴²⁴ Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч... Т. 8. С. 29.

⁴²⁵ См.: Лавринович К.К. Альбертина: Очерки истории Кёнигсбергского университета. Калининград, 1995. С. 194.



мен Крауса важно иметь в виду, читая письмо Гамана к нему, поскольку Краус оказался своеобразным центром пересечения «силовых полей» двух своеобразных полюсов эпохи Просвещения, представленных Кантом и Гаманом. Краус, ставший при жизни одной из самых популярных личностей в университете, выбрал Канта, о чем свидетельствует его дальнейшая судьба. В 1795 году он принял руководство кафедрой экономики и активно занялся теорией и практикой рационального ведения хозяйства, основываясь прежде всего на учении Адама Смита. Именно Краус вручил Гаману свой экземпляр работы Канта. Гаман, прочитав ее, вернул Краусу, приложив свое письмо. Об этом Гаман сообщает в письме к Лафатеру от 20 декабря 1784 года, в котором, в частности, пишет:

Ну а то, что наш Кант имеет в виду под несовершеннолетием по собственной вине, а не по вине опекунов, о чем он объявил в рождественском выпуске Берлинского ежемесячника, затронуло меня до глубины души. И еще позавчера поздним вечером я написал нашему Мортчинимастиксу⁴²⁶ письмецо в четыре страницы (ZN, V, 294).

Письмо Гамана представляет собой в чем-то уникальный документ эпохи, в котором со всей парадигмальной решительностью отражена ее идейная драма на границе двух противостоящих онтологических принципов — богоцентрического и автономного. Гаман проявляется в этом письме во всем блеске своего писательского таланта, демонстрируя фейерверк своего уникального стиля — каскады «центов», коллаж, игра, ура-

⁴²⁶ В переводе с латыни означает примерно «кнут для Мортчини». Так Гаман называет Крауса, обыгрывая в этом имени, придуманном им для друга, название одной критической работы Крауса, направленной против мошенника, скрывавшегося под маской барона фон Мортчини. — См. в связи с этим упоминание о статье И. Э. Бистера. «Псевдобарон фон Мортчини» в приложении 1 «Избранное оглавление *Берлинского ежемесячника* за 1784 год» к ст.: Волкова К. А. Моисей Мендельсон и его статьи о просвещении // Кантовский сборник. 2011. № 3 (37). С. 89.



ган аллюзий и переиначенных цитат, срывающий крышу с ладно построенных конструкций оппонентов. При этом он стремится деконструировать Канта, пользуясь Кантовой аргументацией, которую Гаман, однако, истолковывает как ловушку неразрешимого противоречия. Логика Канта, по Гаману, неизбежно ведет к тому, что, пытаясь освободить читателя от опеки со стороны *другого*, Кант невольно возводит себя в статус нового опекуна. При этом Гаман, критикуя проводимое в работе Канта различие между публичным и частным применением разума и свободы, не может сдержать возмущения по поводу того, что Кант, выступая опекуном «несовершеннолетних по собственной вине», невольно впадает в несовершеннолетие, отдавая себя, как считает Гаман, под опеку главного опекуна в Прусском государстве — «короля просветителей» Фридриха II. Кант ставит знак равенства между веком Просвещения и веком Фридриха⁴²⁷. Это возмущает Гамана до глубины души, поскольку он уже давно позиционировал себя как философский и политический противник прусского короля. В целом ряде своих сочинений он критикует «придворную философию» Фридриха, представленную французскими материалистами Ламетри, Гольбахом, Гельвецием. Эта «философия Вавилона» во главе с Фридрихом, как именует ее Гаман, порождает ложную «политическую арифметику» со стороны опекуна в отношении его «несовершеннолетних по собственной вине» подданных.

Противопоставляя себя двум навязываемым ему Кантом опекунам — самому Канту и его опекуну Фридриху, Гаман дерзко объявляет в этом споре, что и он тоже опекун. Есть, однако, то несовершеннолетие и, соответственно, опекунство над собой, от которого Гаман никогда не откажется, о чем он намекает в своем письме к Краусу. Это — несовершеннолетие верующего в Бога христианина, в котором он постоянного переживает свою зависимость и доверие по отношению к руководству со стороны главного опекуна своей судьбы и творчества...

⁴²⁷ См.: «В этом отношении наш век есть век просвещения, или век ФРИДРИХА». *Кант И.* Ответ на вопрос... С. 35.



II. Письмо Гамана к Х. Я. Краусу

[Кёнигсберг, 18 декабря 1784 года]

Clarissime Domine Politice⁴²⁸!

Поскольку мои старые одеревеневшие кости вряд ли уже годятся для перипатетической философии, а для долгих прогулок по лабиринтам чужих мыслей едва ли найдется время, чтоб я мог распеться *ab ouis ad roma*⁴²⁹, то должно мне прибегнуть к макароническому перу⁴³⁰, дабы передать Вам мою благодарность вместе с прилагаемым рождественским выпуском

⁴²⁸ Светлейший [ум] камеральной политики (лат.). В 1784 году Христиан Якоб Краус уже занимал должность первого профессора камеральных наук (теория государства, право, экономика) и практической философии в Альбертине. Выбранное Гаманом обращение к Краусу в начале письма — свидетельство их дружественных отношений, допускающих шуточный тон в общении друг с другом.

⁴²⁹ С яиц и до яблок (лат.). — Гаман цитирует пассаж, взятый им из сатиры Горация, для иронического указания на то, что он не собирается анализировать работу Канта «Что такое Просвещение?» в строгой и подробной последовательности своих замечаний, а намерен дать ей общую оценку. «Гастрономические» коннотации, возникающие в контексте цитаты из Горация, связаны с ироническими намеками, с одной стороны, на неудобоваримость текста Канта, а с другой — на то, что Гаман намерен одним махом растерзать его. Для более ясного понимания см. весь контекст начала 3-й сатиры из Первой книги Сатир Горация, из которого взята цитата:

Общий порок у певцов, что в приятельской доброй беседе,
Сколько ни просят их петь, ни за что не поют, а не просят —
Пению нет и конца! Таков был сардинец Тигеллий.
Цезарь, который бы мог и принудить, если бы даже
Стал и просить, заклиная и дружбой отца и своею, —
Все нипочем бы! А сам распоеется — с яиц и до яблок...

(Гораций. Сатиры // Вергилий. Указ. соч. С. 641.)

⁴³⁰ Макароническая поэзия (ит. *poesia maccheronica*) — стихи, в которых комический эффект достигается смешением слов разных языков. Макаронический стиль возможен в прозе.

Берлинского ежемесячника и сделать это в cant-style⁴³¹, какой дарован мне, благодаря его Кантову стилю, одним комиком-историком per e⁴³² пишущим о комической литературе, как Asmus cum puncto⁴³³.

К Sapere aude!⁴³⁴ приличествует, согласно тому же источнику, Noli admirari!⁴³⁵ Clarissime Domine Politice! То, как я

⁴³¹ Комический эффект создается омонимичностью имени Канта и сленга, известного как «кантовский стиль» в конце XVII века в Англии. Гаман знал о названии этого просторечного стиля из книги Карла Фридриха Флэгеля «История комической литературы». По Флэгелю, название cant-style происходит от имени некоего Андреаса Канта, церковного служителя в одном из бедных районов Шотландии. Ссылаясь на Ричарда Стиля, Флэгель пишет, что, будучи внимательным к своей малограмотной пастве, Андреас Кант проповедовал с кафедры на таком наречии, которое было понятным только членам его общины. — См.: *Flögel C. F. Geschichte der komischen Litteratur : in 4 Bdn. Liegnitz ; Leipzig, 1784—1787. Bd 1. S. 174.*

⁴³² Через e (лат.). — Гаман пародирует имя автора «Истории комической литературы» Флэгеля, заменяя в нем одну букву, а именно ö на e. Тем самым он трансформирует имя Flögel в оценочное слово Flegel, означающее в немецком «невежа». Одновременно Гаман создает двойную комическую аллюзию — на труд Флэгеля и работу Канта, считая, что оба эти произведения написаны в «кантовском стиле», то есть в том стиле новой учености, который Гаман считал «болезнью языка».

⁴³³ Асмус с точкой (лат.). — Гаман создает комический эффект за счет игры с фонетическим сходством двух латинских имен — имени собственного Asmus и фаунонима Asinus. Asmus является сокращенной формой имени известного гуманиста Эразма Роттердамского (Erasmus von Rotterdam) и выступает как символ учености. В переводе с латинского asinus — осел. Одна точка над буквой m в имени Asmus переводит его в asinus, то есть превращает из символа учености в символ глупости.

⁴³⁴ Ср.: «Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения» (*Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? С. 29). — В контексте письма Гамана к Краусу важно отметить, что девиз Канта «Sapere aude!» есть цитата из послания «К Лоллию» Горация из его Первой книги Посланий. — См. в пер. Н. Гинцбурга: «Тот уж полдела свершил, кто начал: осмейся быть мудрым // И начинай!» (*Гораций.* Послания // Вергилий. Указ. соч. С. 711).

люблю нашего Платона⁴³⁶, и то, с какой охотой я его читаю, Вам известно. И я готов смириться с его опекой по руководству моего рассудка⁴³⁷, однако лишь *cum grano salis*⁴³⁸, то есть при условии, что не попаду по собственной вине в состояние несовершеннолетия по причине сердечной недостаточности.

Попытка напомнить профессору логики и критику чистого разума о правилах объяснения могла бы быть приравнена к государственной измене. Кроме того, Вы забрали у меня Вашего Хатчесона⁴³⁹, не выдав при этом компенсации за лишение ме-

⁴³⁵ Опасайся дивиться! (лат.). — Гаман играет с фонетикой латинского оригинала из Послания Горация «К Нумицию»: «Nil admirari» — «Ничему не дивиться» (*Гораций. Послания. С. 718*). — Он заменяет Nil на Noli, что приводит к семантической трансформации известного выражения «Nil admirari», истоки которого приписывают еще Пифагору, и рождает новое значение: «Опасайся дивиться!» Этой стилистической игрой Гаман призывает Крауса к более критичному отношению к тому пассажи из Горация, который Кант возводит в статус основного девиза Просвещения.

⁴³⁶ Дружески-ироничное именование Канта.

⁴³⁷ Ср.: «Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого» (*Кант И. Ответ на вопрос... С. 29*).

⁴³⁸ С зернышком соли (лат.).

⁴³⁹ Фрэнсис Хатчесон (1694—1747) — шотландский философ, взгляды которого сложились под влиянием Шефтсбери. Хатчесон считал, что в основе нравственности, религии и красоты лежат внутренние врожденные чувства — моральное, религиозное и эстетическое. В письме к Краусу Гаман намекает на труд Хатчесона «An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, in two Treatises, in which the principles of the Earl of Shaftesbury are explained and defended against the Author of the Fable of the Bees» (London, 1725) — «Исследование происхождения наших идей красоты и добродетели в двух трактатах, в каковых содержатся объяснение принципов графа Шефтсбери и их защита от автора "Басни о пчелах"». Автором «Басни о пчелах», против которого выступил Хатчесон, является английский философ Бернанд де Мандевиль.



ня его морали⁴⁴⁰, а в моем жалком книжном запасе нет другого такого органа для этих правил. Я также не в состоянии прояснить для себя то, почему иудейская и христианская мысли о свободе применения разума под опекой могут случайно совпасть⁴⁴¹, так как Королевский библиотекарь⁴⁴², проявив высшую степень бессердечия, не предоставил мне второго выпуска своего Ежемесячника, хотя я отдал ему все свои силы, истощив их в просьбах, пожеланиях, напоминаниях и благодарностях, дабы помочь рождению космополитического хилиазма в платоническом духе⁴⁴³.

Вот почему я позволю себе взглянуть на Просвещение скорее эстетически, чем диалектически, обратившись к сравнению несовершеннолетия и опеки в попытке ну если не их объ-

⁴⁴⁰ Гаман иронически намекает на идею Хатчесона о том, что склонность к морали заключена в чувстве как инстинктивной способности эмоционального одобрения или осуждения поступков, то есть как врожденного источника и критерия нравственных оценок и суждений. Иронический эффект, сопряженный с одновременным осуждением этой идеи и намеком на связь с ней теории Канта, создается тем, что возврат Краусу труда Хатчесона обыгрывается Гаманом как лишение этого органа правильного различения между хорошим и плохим.

⁴⁴¹ В этом пассаже Гаман указывает на следующее примечание Канта в конце его работы: «В "Wöchentliche Nachrichten" Бюшинга от 13 сентября я прочитал сегодня, 30-го числа сего месяца, ссылку на "Berlinische Monatsschrift" за этот месяц, в котором опубликован ответ господина Мендельсона на этот же вопрос. Я этот номер еще не получил, иначе я бы воздержался от ответа на вопрос; мой ответ может быть только опытом, и случайно может оказаться, что наши мысли совпадут» (*Кант И. Ответ на вопрос... С. 37*).

⁴⁴² Имеется в виду И. Э. Бистер, один из издателей «Берлинского ежемесячника».

⁴⁴³ Этот сложный пассаж имеет отношение к тому факту, что Бистер не прислал Гаману ноябрьский выпуск Берлинского ежемесячника, в котором была опубликована работа Канта «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», хотя, как явствует из письма, Гаман оказал какое-то содействие к ее появлению в печати, несмотря на критическое отношение к ней.

яснения, то хотя бы пояснения и расширения⁴⁴⁴. Для меня весь протон *ψευδος*⁴⁴⁵ (это очень важное понятие, каковое едва поддается переводу на наш родной немецкий язык) заключен в многострадательном *adjecto*, или добавочном словосочетании, *по собственной вине*.

Неспособность (пользоваться своим рассудком. — В. Г.) не есть, в общем-то, вина, как считает сам наш Платон. Она становится виной только по причине *воли* и ее недостатка в решимости и мужестве или, как следствие, вины тех, кто присваивает себе право быть нашими опекунами.

Но кто же все-таки этот неопределенный *Другой*, кто дважды анонимно дает о себе знать? Посмотрите же, Domine Politise, с какой неохотой метафизики называют свое истинное имя, ходя вокруг да около, как коты у горячей каши. Я, однако, смотрю на Просвещение нашей эпохи не кошачьими, а прозрачными и здоровыми глазами человека, пусть даже они несколько притупились с годами из-за ночных бдений при свечах и злоупотребления сладким. Но эти глаза мне в десять раз милее, чем те, что освещены лунным светом *Αθηνῆ γλαυχῶπις*⁴⁴⁶.

Поэтому я во второй раз спрашиваю со всей катехизисной свободой⁴⁴⁷, то есть прямоотой: кто этот *Другой*, о ком пророчествует космополитический хилиаст? кто этот другой лежебока или поводырь, кого автор держит в голове, но в сердцах не решается назвать? Ответ один: это — скверный опекун, коего должно *implicite* понимать как *correlatum* несовершеннолет-

⁴⁴⁴ Явный иронический намек на Кантово различие между аналитическими и синтетическими суждениями в «Критике чистого разума». — Ср.: «Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые — *расширяющими* суждениями...» (Кант И. Критика чистого разума. С. 46).

⁴⁴⁵ Первая как в пространстве, так и во времени ложь, порождающая ложную причинно-следственную последовательность (греч.). — В логике — неверный начальный тезис.

⁴⁴⁶ Афина совоокая (греч.).

⁴⁴⁷ Гаман имеет в виду свободу учителя катехизиса, в котором, как известно, вероучение излагается в форме вопросов и ответов. Учитель обладает свободой по своему усмотрению задавать ученикам вопросы, которые сводимы к элементарной форме «Что это?»

них. Это — тот человек смерти⁴⁴⁸. Опекунство по собственной вине, а не несовершеннолетие. Для чего хилиаст так бережно обращается с этим отроком Авессаломом⁴⁴⁹? Оттого, что он сам себя причисляет к касте опекунов и хочет снискать почет и уважение у несовершеннолетних читателей. Несовершеннолетие не может быть по собственной вине, но только до тех пор, пока оно не отдает себя под руководство слепого или незримого (как орал об этом своему приходскому пастырю известный Вам померанский ученик катехизиса⁴⁵⁰) опекуна и поводыря. Именно он и есть тот человек смерти.

Ну а в чем состоит неспособность или вина несправедливо обвиненного несовершеннолетнего? В его собственной лени и трусости? Нет: в слепоте его опекуна, каковой выдает себя за зрячего и именно поэтому должен взять всю ответственность за вину.

В какой совести должен быть обыватель-резонер со спекулятивным складом ума, чтобы из-за теплой печки в ночном коляске упрекать несовершеннолетних в трусости, зная, что их

⁴⁴⁸ В данном месте письмо Гамана достигает апокалиптического пафоса, прежде всего за счет интертекстуальной связи с эпизодом из Второй книги Царств, в котором пророк Нафан, разоблачая грех царя Давида, рассказывает ему притчу о том, как один богатый человек, имевший много всякого скота, забрал у бедного его маленькую овечку, пожалев взять из своих овец или волов, чтобы приготовить обед для странника, который пришел к нему. — См. далее: «Сильно разгневался Давид на этого человека и сказал Нафану: жив Господь! Достоин смерти человек, сделавший это... И сказал Нафан Давиду: ты — тот человек» (2Цар. 12: 5—7).

⁴⁴⁹ Авессалом — один из сыновей царя Давида, восставший против него и умерщвленный слугами царя, несмотря на то, что Давид просил их сберечь ему сына. — См.: «...ибо вслух нас царь приказывал тебе и Авессе и Еффею, говоря: "берегите мне отрока Авессалома"» (2Цар. 18: 12).

⁴⁵⁰ Гаман напоминает Краусу эпизод из романа И. Г. Мюллера «Зигфрид фон Линденберг». В этом романе рассказывается о сложном пути религиозно-духовного становления сына померанского юнкера, который был вначале совершенно невосприимчив к катехизису, однако стал постепенно меняться под воздействием честного и кроткого пастыря. — См.: Müller J. G. Siegfried von Lindenberg. Leipzig, 1784.



слепой опекун⁴⁵¹ содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны его непогрешимости и ортодоксальности⁴⁵². Ну как можно глумиться над леностью таких несовершеннолетних, если их просвещенный и мыслящий сам опекун, каковым его объявляет свободный от всего автор, глазеющий на весь этот спектакль, относится к ним даже не как к машинам⁴⁵³, а как простым теням его великого величества: их ему можно не страшиться, поелику единственные, в бытие каковых он верит, — это *призраки*, верно служащие ему.

Не получается ли в итоге одно и то же: верь — муштруй — плати⁴⁵⁴, если хочешь, чтобы тебя не послали к черту. И не

⁴⁵¹ Это один из самых радикальных и политически острых пассажей письма Гамана, в котором он создает скрытую аллюзию на прусского короля Фридриха II, уже при жизни получившего титул «короля просветителей».

⁴⁵² Ср.: «Однако только тот, кто, будучи сам просвещенным, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» (Кант И. Ответ на вопрос... С. 36).

⁴⁵³ В своей критике Фридриха II Гаман создает аллюзию на одного из философов-материалистов, входивших в круг прусского короля, — Ламетри, переехавшего в Берлин по приглашению Фридриха в 1748 году и ставшего членом Берлинской академии наук. Ламетри, последовательно развивавший систему механистического материализма, считал человеческий организм самостоятельно заводящейся машиной, подобной часовому механизму. Ср. также: «И так как природа открыла под этой твердой оболочкой зародыш, о котором она самым нежным образом заботится, а именно склонность и призвание к *свободе мысли*, то этот зародыш сам воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к *свободе действий*) и наконец даже на принципы правительства, считающего для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть *нечто большее, чем машина*, сообразно его достоинству» (Кант И. Ответ на вопрос... С. 36).

⁴⁵⁴ Ср.: «Для просвещения требуется только *свобода*, и притом самая безбидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом. Но вот я слышу голоса со всех сторон: не

есть ли это *Sottice des trois parts*⁴⁵⁵? И какая из них — самая большая и тяжелая? После странного, неожиданного оборота дел человеческих, из-за которого почти всё в целом кажется парадоксальным⁴⁵⁶, вера мне представляется более тяжелым делом, чем передвигать горы⁴⁵⁷, или эволюционировать разум, или муштровать армию, или производить расчеты с несовершеннолетними, *donec reddant nouissimum quadrantem*⁴⁵⁸.

Просвещение нашего столетия есть, таким образом, всего лишь северное сияние, за которым угадывается не космополитический хилиазм, а предсказатель в ночном колпаке за печкой. Вся болтовня и резонерство несовершеннолетних умников, получивших свободу умничать и объявлять себя опекунами несовершеннолетних и опекунами опекунов, оснащенных *couteaux de chasse*⁴⁵⁹ и кинжалами, есть не что иное, как холодный, бесплодный свет луны, не способный просветить ленивый ум и дать тепло трусливой воле, а весь ответ на поставленный вопрос⁴⁶⁰ есть слепящая иллюминация для всякого несовершеннолетнего, болтающегося без дела в полдень⁴⁶¹.

рассуждайте! Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте!» (*Кант И.* Ответ на вопрос... С. 31).

⁴⁵⁵ Глупость на все три стороны (фр.).

⁴⁵⁶ Ср.: «Так появляется здесь странный, неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще они кажутся парадоксальными, когда их рассматривают в целом» (*Кант И.* Ответ на вопрос... С. 36).

⁴⁵⁷ См.: «Иисус, отвечая им, говорит им: имейте веру Божию; ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: "поднимись и ввергнись в море", и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет» (Мк. 11: 23).

⁴⁵⁸ Пока не отдашь до последнего кодранта (лат.). — См.: «Истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда (из темницы. — *В. Г.*), пока не отдашь до последнего кодранта» (Мф. 5: 26).

⁴⁵⁹ Охотничий нож (фр.).

⁴⁶⁰ То есть работа Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?»

⁴⁶¹ Это — сложная аллюзия Гамана на историю Савла, описанную в Деяниях Апостолов, в частности на эпизод, связанный с его прозрением. — См.: «Когда же я был в пути и приближался к Дамаску, около полудня вдруг осиял меня великий свет с неба. Я упал на землю и услы-

Писано вечером четвертого и последнего адвента в канун воскресенья 84-го в час *entre chien et loup*⁴⁶² тем, кто испытывает привязанность к *Clarissimi Domini Politici* и *Morezinimastix*⁴⁶³ и одновременно облегчение от его экс- и эзотерической Свободы⁴⁶⁴, оставаясь всегда непонятым для поэтов и статистиков *Magus in telonio*⁴⁶⁵

Auch in der Dunkelheit giebts göttlich schöne Pflichten
Und unbemerkt sie thun ■■■⁴⁶⁶

Мф. XI. 11⁴⁶⁷

шал голос, говоривший мне: Савл, Савл! что ты гонишь Меня? Я отвечал: кто Ты, Господи? Он сказал мне: Я Иисус Назорей, Которого ты гонишь» (Деян. 22: 6—9).

⁴⁶² Меж псом и волком (фр.). — Старый французский идиоматический оборот, который Гаман часто использует в своих письмах. Он означает то ночное время, когда пес и волк могут столкнуться друг с другом, то есть очень позднее время. Гаман нередко писал свои письма по ночам.

⁴⁶³ Кнут для Мортчины (лат.). — Так Гаман дружески-иронично называет Крауса.

⁴⁶⁴ В шутиливом стиле Гаман намекает на то, что, прочитав переданную ему Краусом работу Канта и написав письмо с ее оценкой, он чувствует облегчение, освободившись как от долга свободно высказать свое мнение, так и от идеи свободы, развитой Кантом в этой работе. Под экзотерической свободой он иронически обыгрывает идею Канта о свободе *публично пользоваться* собственным разумом, а под эзотерической — *частное пользование* разумом. — Ср.: «Для просвещения требуется только *свобода*, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом. <...> Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему гражданском посту или службе» (*Кант И.* Ответ на вопрос... С. 31).

⁴⁶⁵ Маг на таможне (лат.). — Этим выражением, проникнутым самоиронией, Гаман часто подписывал свои письма, обыгрывая, с одной стороны, присвоенное ему Карлом фон Мозером из Дармштадта прижизненное звание «маг с Севера», а с другой — свое место службы в качестве управляющего на таможенном складе в Кёнигсберге.

⁴⁶⁶ Гаман приводит по памяти строки из стихотворения немецкого поэта Христиана Фюрхтеготта Геллерта «Богатство и честь»:

И в темноте служить нам должно Богу
Пусть незаметно миру ■■■

N. S.

Таким образом, мое прояснение Кантова объяснения сводимо к тому, что *истинное Просвещение* состоит в выходе несовершеннолетнего человека из-под опеки, под каковой он находится по собственной вине, в высшей степени им же и обусловленной. Страх Господень — начало мудрости⁴⁶⁸, и эта мудрость делает нас трусами, чтобы лгать, и лентяями, чтобы сочинять, но тем сильнее в мужестве против опекунов, каковыое самое большее, что могут сделать, так это умертвить тело и опустошить кошелек, и тем милосерднее по отношению к нашим несовершеннолетним братьям и плодотворнее в благих делах бессмертия. Различие между публичным и частным применением разума настолько же смехотворно, как и различие между теми, кто заслуживает быть осмеянным, и теми, кто заслуживает быть высмеянным, по Флэгелю. Разумеется, надо соединить обе природы — несовершеннолетнего и опекуна — вместе, но свести их к противоречащим самим себе лицемерам не может быть каким-то таинственным арканом, каковой разрешено лишь проповедовать: ведь именно здесь завязан узел всей политической задачи. Какой толк мне от праздничного платья свободы, если дома я пребываю в рабском кителе? Не принадлежит ли Платон сам к прекрасному полу⁴⁶⁹, на каковой он ворчит, как старый холостяк в церкви: Жены ваши да молчат в общине, и они *tacuisse, philosophi mansissent*⁴⁷⁰? Дома

⁴⁶⁷ См.: «Я посылаю вестника Моего пред **лицеem** Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою» (Мф. 11: 10—11).

⁴⁶⁸ См.: «Начало мудрости — страх Господень; разум верный у всех, исполняющий заповеди Его» (Пс. 111: 10).

⁴⁶⁹ Ср.: «То, что значительное большинство людей (и среди них весь прекрасный пол) считает не только трудным, но и весьма опасным переход к совершеннолетию, — это уже забота опекунов, столь любезно берущих на себя верховный надзор над этим большинством» (*Кант И. Ответ на вопрос... С. 29*).

⁴⁷⁰ Помалкивают и пребывают в философии (лат.). — Критическая сатира Гамана против Канта основана на сложном «центоне», в котором автор соединяет латинский оригинал известного изречения из

(а это значит — на ученой и церковной кафедрах и на театральной сцене) пусть болтают сколько сердцу угодно! Тут они глаголят, как опекуны, однако вынуждены все забыть и даже начать самим себе противоречить, как только им должно отработать барщину для государства по своему несовершеннолетию, в каковом они находятся по собственной вине. Таким образом, публичное применение разума и свободы есть не что иное, как десерт, роскошный десерт. Частное же их применение есть хлеб насущный, коего мы лишены из-за десерта. Все разглагольствования о несовершеннолетьи по собственной вине суть такие же кривотолки, как о всем прекрасном поле, якобы для того, чтобы три мои дочки не дали сесть себе на шею. Anch'io sono tutore!⁴⁷¹, а не покорный слуга какого-нибудь верховного фогта, и поэтому я остаюсь твердым в невинности несовершеннолетия⁴⁷². Amen!

трактата Боэция «Утешение философией» и аллюзию на цитату из Первого послания апостола Павла к Коринфянам. — См.: 1 Кор. 14: 34—36.

⁴⁷¹ И я опекун тоже! (ит.). — Гаман переиначивает фразу, произнесенную знаменитым художником Караваджо перед одной из картин Рафаэля, заменяя итальянское слово *pittore* (художник) на *tutore* (опекун).

⁴⁷² В конце письма Гаман вновь подчеркивает то, что является основой веры и творчества, а именно — свое невинное несовершеннолетье перед лицом Того, Кого Кант считает *Другим*, то есть Бога.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: МЫШЛЕНИЕ И ВЕРА

Спор между Гаманом и Кантом — это то, что соответствует давней традиции борьбы герменевтик, или конфликта интерпретаций. Начало его в истории эволюции герменевтических идей приходится уже на времена классической Античности и первохристианства. Суть этого конфликта сводима к проблеме столкновения разных «герменевтических кругов», что в более современном философском дискурсе отразилось в известном споре между Ю. Хабермасом и Ж. Деррида по вопросу о возможности / невозможности завершения просвещенческого проекта Нового времени. В дискурсе современных герменевтик этот спор имеет отношение прежде всего к проблеме опыта, разные герменевтики которого задают разные герменевтические стратегии. Кантовское понимание опыта развито в герменевтических принципах феноменологии, выраженных в теориях Э. Гуссерля, Г.Г. Шпета, Э. Бетти и др. Гаман близок к иной традиции, в которой доминируют тенденции онтологизации герменевтики опыта, как это представлено в системах В. Дильтея, М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера. В этих теориях понимание выступает как «модус бытия» (Гадамер) и неразрывно связано с тем, что было основой понимания бытия в авторстве Гамана: бытие может «бытийствовать» (Хайдеггер) только в языке и только в языке возможно понимание. В понимании бытие дает о себе знать, «просвечивая» сквозь язык: поэтому «язык — дом бытия» (Хайдеггер). Язык — это единственное пространство, где обитает истина бытия. Язык, человека и бытие сближает необходимость, их изначальная взаимосвязь и взаимообусловленность. Они суть единство, которое является фундаментальной основой сущего.



Этот «герменевтический круг», очерченный «тайной языка», имеет у Гамана ярко выраженную христоцентрическую специфику, что принципиально отличает его от Канта в споре о природе сознания. Однако, несмотря на это принципиальное различие, обоим философам присуще нечто общее, что по праву можно назвать вершиной героического порыва всего Просвещения, а именно порыва к новому, честному «проекту мира». Это нечто может быть определено следующим образом: Канта и Гамана объединяет особое понимание того, что Кант в предисловии к «Критике чистого разума» назвал «коперниканским поворотом» во всей мировой истории, хотя это понимание у них совершенно различно и 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 онтологией⁴⁷³, 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 Гамана это понимание базируется на исторической герменевтике с ее христоцентрическим принципом реальности. Гаман, вся система которого есть попытка концептуализации его опыта «встречи с Богом»⁴⁷⁴, убежден в неспособности автономной способности разума и исходит из необходимости диалектики «апофе-

⁴⁷³ Сам Кант в какой-то степени отразил драматизм «трансцендентального одиночества» в разлуке с «вещью в себе» в своем письме к философу-любителю из Бреслау Христиану Гарвее от 21 сентября 1798 года, в котором, указывая на невозможность завершения своей философии в модусе целостности, характеризует свое состояние как «танталовы муки». — См. в этой связи: *Schadel E.* Kants «Tantalischer Schmerz»: Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive. Frankfurt a/M [etc.], 1998.

⁴⁷⁴ См. об этом: *Гильманов В.Х.* Герменевтика «образа» И.Г. Гамана и Просвещение. С. 124—131.

оза»⁴⁷⁵ и «антропоморфоза» в онтологическом взаимоотношении между Богом и человеком, заложенной в языковой компетенции человека⁴⁷⁶.

Своеобразный парадокс творческого соперничества Канта и Гамана символичным образом отражен в их дерзновенной инспекции предельных возможностей человеческого разума под общим девизом «*Sapere aude!*» Гаман первым использует этот девиз из оды Горация в письме к Канту летом 1759 года; Кант возводит «*Sapere aude!*» в основной девиз Просвещения в своей статье «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», написанной в 1784 году. И если даже в «Критике чистого разума» Кант с помощью своих знаменитых антиномий, по его собственным словам, «ограничил знание, чтобы освободить место вере», то дефицит «практического разума» в дальнейшей истории человечества привел к прорыву этих ограничений. Главный проект Просвещения, вершиной которого является политический праксис «морального закона», остается до сих пор незавершенным, прежде всего по причине повсеместного пренебрежения или даже часто предательства «практического разума». Для Гамана эта причина вызвана «сердечной недостаточностью» автономного принципа реальности, на что он указывает, например, в письме к Краусу, а еще раньше в письме к Канту по вопросу о «новой физике». Наменяя Канту на обостряющийся конфликт между «детским сердцем», основанным на доверии к Богу, и «взрослым рассудком» Просвещения, считающим библейское учение ошибочным, Гаман пишет Канту: «Ну-ка проверьте-ка себя, хватит ли у Вас сердца стать автором поверхностного, глуповатого и безвкусного учения о природе? Если да, то Вы годитесь быть философом для детей. *Vale et sapere AUDE!*» При этом Гаман не скрывает

⁴⁷⁵ Апофеоз (греч. *apotheosis*) — обожествление.

⁴⁷⁶ См. об этом: Гильманов В.Х. «Крестовые походы» И.Г. Гамана против Просвещения // Вестник Московского государственного университета. Сер.: Философия. 2005. №3. С. 14—26.



того, что считает трансцендентальную систему Канта псевдо-платоновской формой интеллектуального нарциссизма нового качества и что такой нарциссизм может оказаться опасным для природы.

Сам Гаман, однако, становится загадочным автором, пытающимся в своем «несистематизированном авторстве» создать то, что с полным правом может быть названо проектом нового качества христоцентрической парадигмы в условиях нового принципа реальности. В этих условиях он открывает фатальную, по его мнению, подмену Автора, «Творца небу и земли»⁴⁷⁷, новым автором, который в конце концов обречен не только на сердечную, но и на умственную недостаточность, в том числе и в создании «новой физики», то есть нового понимания природы.

На фоне полемики Гамана с Кантом эта «новая физика» соответствует, однако, не «*theopoiesis*»⁴⁷⁸, на что рассчитывала физикотеология, начиная с Ньютона, но, скорее, «*thanatopoiesis*»⁴⁷⁹, поскольку действие этой физики, ставшей основой технократической динамики, уже со всей определенностью проявляется в усилении не только социально-политического, но и природного катастрофизма, на что обращают внимание многие современные ученые. Герменевтика, опирающаяся на «теорию конкретности»⁴⁸⁰ и благословившая эту физику, подошла, по мнению многих мыслителей, к последней границе своего трансцендентального монологизма. Так, например, Э. Ле-

⁴⁷⁷ См. Символ веры: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым».

⁴⁷⁸ Христоцентрическая поэтика мира, являющаяся основой творчества Гамана, изоморфна идеям «*theopoiesis*» (от греч. *theos* — бог + *poiesis* — делание), развивавшимся раннехристианскими мыслителями.

⁴⁷⁹ Танатос — бог смерти в греческой мифологии.

⁴⁸⁰ Суть «теории конкретности» (связи) сводима к представлению, что истина есть однородность (когерентность), отсутствие противоречий в управлении идеями, понятиями, или объектами (объекты суть понятия), с помощью разума.



винас в работе 1947 года «От существования к существующему», указывая на монологическую опасность трансцендентальной герменевтики, охарактеризовал движение, не являющееся трансцендентностью по направлению к «некоторому высшему существованию», как «экс-цендентность», то есть как «выход из бытия и из категорий, которые его описывают».

Согласно идеям Гамана, это — выход из категорий, которые бытие не просто описывают, а гипостазируют, поскольку он убежден в логоструктурности бытия. В письме к Ф.Г. Якоби от 30 апреля 1787 года он пишет:

Вербализм, или образность! Вот где осуществляется передача и communicatio idiomatum духовного и материального, протяженности и сознания, тела и мысли. В основе всех языков — одна общая природа, чей Господь, Основатель и Творец есть Дух, кой повсюду и нигде; шум Его слышен, хотя никто не знает terminum a quo и ad quem, потому как Он свободен от всех материальных отношений и свойств, потому как Он — в образе, в слове, но только глубоко внутри (ZH, VII, 175).

«Образную», соответственно, вербальную или «образно-вербальную» структуру имеет, согласно Гаману, все бытие: «То, что в Твоем языке — бытие, я хотел бы лучше назвать Слово».

Важно отметить, что в вопросах разума Гаман изначально стремится быть не его противником, а апологетом, принимая при этом, однако, первенство веры перед разумом, согласно известной формуле Августина «Verum ut intellegam!» Защищая значимость разума, обвиненного Якоби в «убийстве» Бога и реальности, Гаман в письме к Якоби от 27 апреля 1787 года пишет следующее:

Разве возможно какое-либо познание без оснований разума, так же как sensus sine intellectu? Существа, состоящие из тела и души, не способны только к одному лишь чувствованию, так же как и к одному лишь интеллектуальному познанию. Чувство в человеческой природе столь же неразлучно с разумом, как разум с чувством (ZH, VII, 165).



Гаман будто пытается опровергнуть доминирующее сегодня мнение о нем как о «мистическом эмпиристе» или о радикальном «философе чувства»: в своих текстах он стремится предстать скорее как «апологет разума», как защитник разума, просвещенного, однако, не метафизическим светом собственной трансцендентальности, а светом Откровения трансцендентного Бога. В этом смысле Гаман пытается выступить «радикальным просветителем», как охарактеризовал его известный современный исследователь Освальд Байер⁴⁸¹, но его просветительский радикализм затрагивает связь слова и света, а тем самым тайную механику *θεορία*⁴⁸², сопряженную с феноменологическим гипостазированием...

Все пути, по убеждению Гамана, ведут в конечном итоге к тайне Автора, «Поэта» «книги природы», к Тому, Кого Гаман стремится «поставить в центр просвещения»⁴⁸³, то есть к Богу,

⁴⁸¹См.: Bayer O. *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*. München ; Zürich, 1988.

⁴⁸² Согласно реконструкции Хайдеггера, греч. «феория» восходит к глаголу *theorein*, образованному в результате сращения двух корневых морфем: 'феа' — «зрелище», «взгляд», «облик» и 'орать' — «видеть», «смотреть», «обращать внимание». Следовательно, «теоретизировать» означает «видеть явленный лик присутствующего и зряче пребывать при нем благодаря такому видению» (Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 143).

⁴⁸³ См. во втором письме Гамана к Канту по делу о «физике для детей»: «У самого лучшего, Кого Вы могли бы поставить в центр этого просвещения (выделено нами. — В.Г.), есть, как считают, человеческие недостатки, и, пожалуй, даже большие, чем быть отвергнутым краугольным камнем Моисеевой истории или рассказа. Оттого, что Он содержит в себе исток всех вещей, исторический план Его наук о природе всегда лучше, чем логический, будь этот последний каким угодно искусным. То есть природа спустя шесть дней после ее рождения — вот лучшая схема физики для ребенка, который верит в библейскую легенду о ней до тех пор, пока не научается считать, чертить, доказывать и верить числам, фигурам и умозаключениям так же, как он раньше верил в "Отче наш"».

но неизбежно и к тайне соавтора, призванного «поставить нужные точки» в «Aequation неизвестной величины»⁴⁸⁴, то есть человека. И поэтому при всем архаизме риторики Гамана его идеи примечательным образом созвучны принципу диалогичности, утвердившемуся в современной герменевтике начиная со Шлейермахера.

Согласно Канту, соавтор — трансцендентальный субъект — призван к тому, чтобы «поставить нужные точки», принуждая (nötigend) природу согласиться с его постановочным монологом. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант, употребляя «феорическую» риторику, пишет:

Разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен... заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу... Разум должен подходить к природе... не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы⁴⁸⁵.

Гаман же толкует монологизирующую самонадеянность такого inquisitor rerum naturae, каковым он считает автономный разум, как опасность для природы, поскольку уверен, что трансцендентальная герменевтика нарушает синергию главных

⁴⁸⁴ См. в третьем письме Гамана к Канту по «делу о физике для детей», датированном декабром 1759 года: «Природа — это книга, послание, басня (в философском смысле), или назовите как хотите. Предположим, мы знаем все буквы в этой книге так хорошо, как только возможно; мы можем читать по слогам и выговаривать все слова этой книги; мы даже знаем язык, на котором она написана. Но достаточно ли этого, чтобы понять книгу, чтобы судить о ней, определить ее особенный характер или дать ее краткое изложение? *Чтобы излагать суть природы, нужно нечто большее, чем физика. Физика есть лишь букварь. Природа есть Aequation неизвестной величины, древнееврейский текст, написанный одними согласными, в котором рассудок должен поставить нужные точки* (выделено нами. — В. Г.)».

⁴⁸⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 21.



диалогических дискурсов и становится «убийцей» как «храма природы», так и «храма тела», «принуждая» их стать «могилами вещи»⁴⁸⁶.

Логоструктурность бытия, в понимании Гамана, открывает особое отношение к тому, что можно назвать «энергией дискурса». В традиции, идущей от Платона и воспринятой средневековым сознанием (через Дионисия Ареопагита), это — свет, который порождает дискурс, и отраженный свет, который исходит от дискурса: именно эти два света, по Дионисию Ареопагиту, — Первый Свет и второй свет — и есть энергия дискурса. Именно эта энергия является силой, творящей и развертывающей пространство-время бытия — «вечный круг боговоплощения и обожения», по определению Гамана в позднем сочинении «Konxomрах» (N, III, 224). Такой контингентный «циркуль» человеческого обожения и божественной инкарнации и есть, по Гаману, дискурс главного диалога, основанного на том, что «в начале было слово» и всегда остается слово.

По Гаману, человек призван к «*theoïesis*», то есть к наполнению тварного бытия нетварными божественными энергиями, возможность чего обусловлена перихоресисом энергий божественной и человеческой природ во Христе: в Нем воплотилось Слово Жизни. Подобно Богу-Творцу, творящему свет императивом «Да будет свет!», Гаман обращается к Канту с миметическим призывом «не стыдиться скакать на деревянной лошадке» Моисея, ставшего первым автором «учебника по физике» для детей Бога. И, подобно Христу, воскресившему Лазаря из гроба в императивном призыве «Лазарь! Иди вон!» (Ин. 11: 5—44), Гаман в своем миметическом христоцентризме, обращаясь к Канту, обращается ко всему автономному принципу, будучи убежден, что этому принципу недостает от-

⁴⁸⁶ Об этом см. в сочинении Гамана «Konxomрах» (N, III, 224). — Знаменательно то, что немецкий оригинал «*Ding*» соответствует русскому эквиваленту «вещь», сохраняющему в своей внутренней форме значение «вести».



крытости в отношении того, что Гаман именует одним из «текстов Бога», а Хайдеггер и Гадамер «бытием». Трансцендентальную субъектность Канта Гаман, несмотря на тезис Канта о регулятивной функции рассудка в отношении явлений опыта, подозревает в отчуждении человека не только от опыта Бога в «тексте природы», но и от самой природы.

Гаман не дожидаясь до «Критики способности суждения» Канта, но его спор с Кантом о характере взаимоотношений между природой и разумом предвосхищает в критическом ключе то, что составляет основу главной надежды Канта в отношении решения проблемы «двойного гражданства» человека. Уже в «Критике чистого разума» человек трактуется Кантом, с одной стороны, как «гражданин природы», с другой — как «гражданин культуры». В «силовых полях» этой двойственности в напряжении между причинной обусловленностью и свободой проступает то, что является одной из самых возвышенных идей «технологии надежды» Канта, как, например, это выражено в § 59 и 66 «Критики способности суждения». Эта надежда связана с практическим разумом, который, будучи законом свободной причинности, должен, по Канту, обладать причинностью и 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, поскольку само целеполагание в отношении «природных организмов» имеет своим источником «способность идей» в человеке⁴⁸⁷. В этом гениальный и честный парадокс Канта, стремящегося, несмотря на «коперниканский поворот», который превратил природу в «вещь в себе», к сохранению ее целостности не только в трансцендентальной субъектности, но и в участии этой субъектности в «спасении» единства природы посредством этико-теологического максимума «силы суждения» (*Urteilkraft*).

⁴⁸⁷ О «принципе суждения о внутренней целесообразности в организмах», который «можно назвать максимой суждения внутренней целесообразности органических существ» см.: *Кант И.* Критика способности суждения // Собр. соч. Т. 5. С. 211.



Этот *человекоцентризм* «спасения» сближает Канта с Гаманом, но автономность идеи Просвещения в его основании различает, поскольку Гаман убежден, что автономной силы способности суждения недостаточно для сохранения системной целостности природы по причине дефицита целостности в автономном принципе человека. Этой силы автономного разума, согласно Гаману, мало, чтобы противостоять энтропии всякой замкнутой системы, несмотря на всю энергетическую мощь «способности идей». По меньшей мере, с Платона категория «идеи» всегда сопряжена с тайной энергий, но одновременно с анамнесисом. Кант и Гаман проявляют себя как «полярные звезды» двух важнейших мировых динамик, прослеживаемых в истории культуры: в многовариантности разных гносеологий, аксиологий и праксиологий эти две динамики осуществляют сокровенную инвариантность человеческого стремления к целостности в синкретичном единстве «идея — энергия — воспоминание — понимание». Обоих объединяет понимание того, что природа — это «материал прекрасного, творящего, подражающего духа» (N, II, 210). Разница в том, каков источник энергии подражания, поскольку именно он обуславливает в конечном счете угол зрения, специфику созерцания, а тем самым и квантового воздействия на природу. Это воздействие — *информационно*, то есть задает форму природным вещам, которые становятся в конечном итоге «вещанием», вещами о том, какой интенциональной «формой» сознания они обусловлены⁴⁸⁸.

И все же, подчеркнем еще раз, несмотря на разность «герменевтических кругов», Кант и Гаман едины в отношении главной идеи Просвещения о необходимости развития условий для «выхода из состояния собственного несовершеннoleтия». Гаман, как и Кант, за «совершеннолетие ума», однако в духе первого послания апостола Павла к Коринфянам: «Братия! не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (1Кор. 14: 20).

⁴⁸⁸ См. у Гераклита (фрагмент 41): «Мудрость заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всеми при помощи всего».



Гаман, не успевший проследить развитие Канта в его «критический период» по причине своей ранней смерти в 1788 году, наверняка сумел бы оценить и понять во всей полноте совершенно особую уникальность Кантовой честности в поиске его ответов на заглавные вопросы, поставленные уже во втором разделе «Канона чистого разума» в «Критике чистого разума»:

Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?⁴⁸⁹

В конечном итоге Гаман понял бы, ознакомившись с «Критикой практического разума» и «Критикой способности суждения», что у него и у Канта есть общий знаменатель, несмотря на разность пути к нему. Этот общий знаменатель на границе веры и знания есть твердая «уверенность в невидимом» (Евр. 11: 1). У Канта эта уверенность дается идеей свободы, что он не раз подчеркивает, в том числе в «Критике практического разума»:

Одно только понятие свободы дает нам возможность не выходить за пределы самого себя, чтобы для обусловленного и чувственного находить безусловное и интеллигибельное. Ведь именно сам наш разум познает себя через высший и безусловный практический закон и [познает] существо, которое сознает этот закон (нашу собственную персону) как принадлежащее к чистому интеллигибельному миру, и притом даже с определением того способа, каким оно такое существо может быть деятельным. Так становится понятным, почему во всей способности разума только практическое в состоянии вывести нас за пределы чувственно воспринимаемого мира и дать познание о сверхчув-

⁴⁸⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 588.

ственном порядке и связи, которое, однако, именно поэтому может быть расширено лишь настолько, насколько это необходимо как раз для чистой практической цели⁴⁹⁰.

Кант открывает необусловленную причинность максимы воли, на которой основан его категорический императив, однако, в отличие от Гамана, не экзистенциально, а интеллектуально. В «Критике практического разума» Кант утверждает:

Моральный закон в предыдущем анализе вел к практической задаче, которая предписывается только чистым разумом без всякой примеси чувственных мотивов, а именно к необходимой полноте первой и самой главной части высшего блага — *нравственности* и, так как эта задача может быть полностью разрешена лишь в вечности, моральный закон вел к постулату *бессмертия*.

<...>

Моральный закон как закон свободы повелевает через определяющие основания, которые должны быть совершенно независимыми от природы и ее соответствия с нашей способностью желания (как мотивами)... <...> Значит, высшее благо в мире возможно, лишь поскольку признают высшую причину природы, которая имеет причинность, сообразную моральному убеждению. А существо, которое по своим поступкам способно иметь представление о законе, есть Интеллигенция (разумное существо), и причинность такого существа по этому представлению о законе есть его *воля*. Таким образом, высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть сущность, которая благодаря *рассудку* и *воле* есть причина (следовательно, и творец) природы, то есть **Бог**⁴⁹¹.

По Гаману, максима этой *воли* дается милостью Божьей, по Канту, открывается разуму в его предельной способности са-

⁴⁹⁰ Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. Т. 4. С. 500—501.

⁴⁹¹ Там же. С. 521—523.



мопознания как максима моей воли, задающая в категорическом императиве необходимость морального закона для всех видов интерсубъективности.

Важно, однако, то, что эта максима, движущая волю, оказывается действенной, чем все другие воления, чем опыт познания прошлого и настоящего, чем сознательная и бессознательная память. По Канту, именно совершеннолетний разум ведет к этой максиме, достигая в своей критике той границы, на которой вступает в действие свобода морального закона, что, собственно, и есть воля веры, возвышающаяся над всем обусловленным и чувственно аффицированным мышлением и дирижирующая этим мышлением в своей способности возвышенных желаний. И именно эта воля веры более всего желает моральную онтологию. По Гаману, сам Бог призывает быть по уму совершеннолетним (1Кор. 14: 20).

То есть Кант открывает (или переоткрывает) то, что, безусловно, оценил бы Гаман: Кант открывает в каждом мыслителе Высокого Мыслителя всех мыслей, стоящего над причинно-следственной обусловленностью индивидуальных экзистенций и способов мышления, то есть Того, Кто по истине свободен и Кто постулирует в этой свободе бытие Божье и бессмертие души:

Так моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к *религии*, то есть к *познанию всех обязанностей как божественных заповедей, не как санкций, то есть произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли, а как неотъемлемых законов* каждой свободной воли самой по себе, которые, однако, необходимо рассматривать как заповеди высшей сущности, потому что высшего блага, которое моральный закон обязывает нас полагать предметом наших стремлений, мы можем ожидать только от морально совершенной (святой и благой) и вместе с тем всемогущей воли, следовательно, благодаря соответствию с этой волей⁴⁹².

⁴⁹² Кант И. Критика практического разума. С. 527.

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

Анамнесис (греч. *припоминание*) — термин из философии Платона, обозначающий состояние человеческой души, припоминающей в здешнем мире виденное ею в мире потустороннем. Объекты припоминания — сверхчувственные идеи, представляющие собой образцы того, что в чувственном мире выступает только в виде подобий.

Антропоморфоз — от греч. *anthropos* — человек + *morphe* — образ. В понимании Гамана, «антропоморфоз» означает нисхождение Бога до чувственной телесности человека с тем, чтобы создать равные условия разнобытийной коммуникации в онтодиалоге между Богом и человеком.

Апофеоз (от греч. *apotheosis* — обожение) — превосхождение падшего естества через обожение человеческой природы. Ключ к пониманию апофеоза, по Гаману, — воплощение Бога-Отца в Сыне, поскольку по своей онтологической сути воплощение во Христе есть ипостасное соединение человеческой природы с Божественной. Антропоморфоз (воплощение) и апофеоз (обожение) суть два сопряженных движения. Согласно Гаману, Христос как воплощение Логоса завершает нисхождение Бога в мир и создает возможность обратного движения. Бог становится человеком в антропоморфозе, вочеловечивается по Своему человеколюбию. И человек обожается в апофеозе по милости Бога в любви к Нему. Евангелической опорой для Гамана в этом смысле является текст Второго послания Петра: «Дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы чрез них соделались участниками Божеского естества» (2Пет. 1).

Априорный (от лат. *a priori* — из предшествующего) — предшествующий опыту и независимый от него. Одно из глав-

ных понятий в критической философии Канта, который в априорности усматривает источник существования всеобщих и необходимых истин.

Архе (греч.) — начало, принцип. Уже у Платона понятие «архе» употребляется в значении 1) онтологического принципа, начала бытия и 2) гносеологического принципа, начала познания.

Coincidentia oppositorum (лат.) — совпадение противоположностей. Термин, ставший одним из ключевых в «авторстве» Гамана, был введен в религиозно-философский дискурс Николаем Кузанским.

Communicatio idiomatum (лат. *communicatio* — связь, сообщение + *idioma* — особенность, своеобразие) — Гаман употребляет это словосочетание в смысле «сообщающиеся сосуды», используя его для обозначения специфики базисного онтодиалога между Богом и человеком.

Гендерный — основанный на бинарной оппозиции мужского и женского начал, активности и пассивности, Неба и Земли и т. п. При гендерном подходе мужское и женское начала обретают характер космических сил, находящихся в постоянном взаимодействии и противоборстве, благодаря которому создается и изменяется материальный мир, а также общество, идеи, культура, мораль и т. д.

Герменевтика (от греч. *hermeneutikos* — разъясняющий, истолковывающий) — искусство толкования текстов, учение о принципах их интерпретации. С конца XIX века — учение о «понимании», о «целостном душевно-духовном переживании» как методологической основе гуманитарных наук (В. Дильтей).

Герменевтический круг — принцип понимания текста, основанный на диалектике части и целого. Понятие «круга» было введено Фридрихом Шлейермахером, который писал: «...как целое понимается из отдельного, но и отдельное может быть понято только из целого, имеет такую важность для данного искусства и столь неоспоримо, что уже первые же операции невозможно проделать без применения его, да и огромное число герменевтических правил в большей или в



меньшей степени основывается на нем». Шлейермахер считал, что процесс понимания принципиально не может быть завершен, и мысль бесконечно движется по расширяющемуся кругу. Повторное возвращение от целого к части и от частей к целому меняет и углубляет понимание смысла части, подчиняя целое постоянному развитию.

Гипостазирование (греч. *hipostasis* — сущность, ипостась) — придание статуса существующего, «бытийствующего» тому действию, которое выражено глаголом. Это понятие наиболее точно отражает механизм выполнения главной онтологической миссии человека в понимании Гамана, а именно: а) собирание в себе мира через его имена; б) включение этого мира в тот мир, что «вложен в сердце человека»; в) соединение его через себя с Богом. Именно «говорение» как «обмен жизнью» в онтодиалоге выполняет задачи создания гипостазиса. В гипостазисе решающую роль выполняет сказуемое, призванное проявить качественную суть подлежащего: этот предикат гипостазиса решает проблему его истинности или ложности. В семиозисе бытия именно предикат как «сокровенная связка», как «слово в начале» (Ин. 1: 1) онтологизирует истину или ложь в зависимости от того, является он «логосом жизни» или «логосом смерти».

Даймон (греч. *daimonion* — божественное) — понятие, которое принципиально значимо прежде всего в философии Сократа и Платона, обозначало нечто божественное, что придавало отдельным избранным способность предлагать мудрые решения в общих интересах.

Деконструкция — термин из учения французского философа Ж. Деррида, означающий преодоление метафизических и логоцентристских напластований в культуре посредством расчленения текстов (их «деконструкции») в поисках глубинных истоков взаимодействия с трансценденцией.

Диалектика «буквы» и «духа» — один из важнейших принципов христоцентрической системы Гамана, который проясняется в контексте его полемики против тезиса Лессинга о том, что «буква — это не дух» и что «Библия — это не религия» (в сочинении «О доказательстве духа и силы»). Гаман, ка-

залось бы, соглашается с Лессингом, но, ссылаясь на Первое послание Тимофею и на Евангелие от Иоанна, напоминает: «Но дух оправдывает и животворит. Плоть и книга без духа не пользуются ни мало» (Ин. 6: 63).

Дискурс (от лат. *discere* — блуждать) — «языковая практика», вербальная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности. Постмодернистская парадигма «смерти субъекта» влечет выдвижение феномена дискурса на передний план и задает ему фундаментальный статус, поскольку сам субъект начинает рассматриваться как переменная и сложная функция дискурса. У Мишеля Фуко дискурс понимается как самодостаточная форма артикуляции знания в конкретной культурной традиции. В зависимости от «дискурсивных кодов», основанных на различных типах рациональности, в культурах имеются различные дискурсы, поскольку форма объективации одного и того же содержания может варьироваться в самом широком диапазоне.

Дискурсивный код — исходные принципы соответствующего дискурса, обуславливающие характерные формы его функционирования.

Игра — одно из ключевых понятий современной культурологии, означающее разновидность физической и интеллектуальной деятельности, лишенной прямой практической целесообразности и характеризующейся переживанием удовольствия от самой деятельности, в чем проявляются глубинные до-рефлексивные основания человеческого существования, связанные с присущим лишь человеку способом переживания реальности. В процессе игры возникают «иные миры», парадоксальным образом сочетающие воспроизведение актуальных стереотипов культуры с их ироническим, «игровым» переосмыслением. В философии постмодернизма парадигмально значима понятийная структура «игры истины», предложенная М. Фуко и отражающая радикальный пересмотр классических представлений об истине. В постмодернистской трактовке истина выступает как одно из проявлений интерпретационного



своеволия субъекта, а не как продукт когнитивного приближения к познаваемому объекту с целью экспликации имманентного смысла постигаемой предметности. Моделируемая постмодернизмом реальность основывается на симуляции, и поэтому, если познание и «выдает себя за познание истины», то лишь потому, что «оно производит истину через игру первоначальной — и постоянно возобновляемой — фальсификации, которая устанавливает различие истинного и ложного» (Фуко).

Изоморфизм (греч. *isos* — равный, одинаковый + *morphe* — форма) — соответствие (отношение) между объектами, выражающее тождество их структуры (строения).

Имманентный (лат. *immanens* — пребывающий в чем-л., свойственный чему-л.) — нечто внутренне присущее какому-либо предмету, явлению, процессу. Противоположность имманентного — трансцендентный.

Интерсубъективность — интегративный тип рациональности, основывающийся на ясности и общей приемлемости понятий и построенных из них суждений, а также опирающийся на общие принципы определенного способа деятельности.

Космос — самое важное понятие для понимания языческой политеистической картины мира Античности, означающее идеальную духовно-материальную согласованность в идеальной пространственно-временной сфере. Космос — это совершенная общебытийная калокагатия, то есть такое состояние вселенской гармонии, в которой истина внутреннего содержания облечена в прекрасную форму внешней эмпирической явленности.

Кондесценденция (лат. *condescendentia* — нисхождение) — одно из ключевых понятий в творчестве Гамана, означающее нисхождение Бога-Автора в три главных текста Его Откровения — Природу, Историю, Священное Писание.

Контингентный (от лат. *contingentia* — случайное положение дел) — такое положение дел, для которого не свойственны обязательные, внутренне необходимые закономерности. В логике проясняется в следующем соотношении: положение дел **p** является *необходимым*, если в один и тот же момент по-

положение дел **не-р** является невозможным; положение дел **р** является *контингентным*, если в один и тот же момент возможно положение дел **не-р**.

«Конхотрах» (греч. κοῦζοῦτρας) — название одного из сочинений Гамана. Значение этого слова не ясно. По одной из версий, «конксомпакс» — это «тайные слова», пароль, произносившийся греками, посвященными в «тайные мистерии», при входе или выходе из храма. По другой — это прощальные слова, которыми иерофанты «тайных ритуалов» отпускали из мистерий в мир новых «посвященных». Именно против «тайных знаний» масонских объединений направлена работа Гамана, названная им «Конксомпакс».

Криптологический (от греч. *kryptos* — тайный, скрытый + *logos* — слово) — наиболее часто употребляемое определение в отношении стиля Гамана, проникнутого мириадами скрытых аллюзий и сложных семантических игр.

Майевтика (греч. *maieutica* — повивальное искусство) — метод философствования Сократа, который Гаман имитирует в своих работах. Сократ видел свою задачу в том, чтобы, опираясь на суждения своих собеседников, ставить им вопросы, которые побуждали бы их самих к поиску истины. Тем самым он полагал, что продолжает дело своей матери, повитухи Фенареты, только в области нравственной философии.

Мимезис (греч. *mimesis* — подражание) — основополагающий принцип искусства, введенный Аристотелем в его известном определении: «Искусство есть подражание (= мимезис) прекрасной природе».

Онтология (от греч. *on*, род. п. *ontos* — сущее) — в строгом смысле учение о бытии, включающее всеобщие основы, принципы бытия, его структуру и закономерности. Однако понятие «онтология» нередко употребляется не в значении «учение, описание принципов бытия», а для обозначения самого «принципа бытия», или предметной реальности.

Онтодиалог — в дискурсе Гамана главный диалог, задающий контингентную специфику «здесь-бытия». Именно в онтодиалоге, по Гаману, происходит развертывание его прост-



ранства-времени через логосное гипостазирование в контингентном «циркуле» антропоморфоза, то есть божественного нисхождения до чувственной телесности человека, и апофеоза, то есть человеческого обожения. Понятие онтодиалога основано на концепции логоструктурности бытия, согласно которой «бытие есть слово», понимаемое Гаманом христоцентрически. По Гаману, это не просто человеческое, но богочеловеческое слово, поскольку «говорить — значит "переводить" с языка ангелов на язык человеческий». Этот «перевод» является одновременно процессом «сокровенного соединения и более тесного сообщества божественных энергий и идей с миром», то есть онтодиалог — это диалогический дискурс-синергия.

Перихоресис — понятие из дискурса восточнохристианского богословия, описывающее одну из фундаментальных реальностей опыта любви в христианстве как беспредельной любви Бога к человеку. Это понятие отражает одну из главных идей антропологии Гамана, согласно которой в онтодиалоге в «герменевтическом круге» атропоморфза и апофеоза происходит энергийное взаимопроникновение Бога и человека, так что жизнь одного становится жизнью другого. Перихоресис ведет к истинному самоосуществлению личности, поскольку личностное бытие, по Гаману, возможно лишь как синергийное взаимопроникновение и самоотдача.

Сотериология (от греч. *soter* — спаситель) — религиозное учение о спасении. В учении Лютера сотериология основывается на принципе «оправдания верой» в искупительную жертву Христа и на приоритете «дара данной благодати» в спасении. Иные способы добиться спасения (обряды, аскеза, богоугодные дела и т. п.) считаются несущественными.

Танатология (от греч. *thanatos* — смерть) — учение о смерти, тесно связанное с эсхатологией.

Theopoiesis (от греч. *theos* — бог + *poiesis* — делание). «Христоцентрическая поэтика» мира, являющаяся основой творчества Гамана, изоморфна идеям «theopoiesis», развивавшимся раннехристианскими мыслителями. По Гаману, человек призван к «theopoiesis», то есть к наполнению тварного

бытия нетварными божественными энергиями, возможность чего обусловлена перихоресисом энергий божественной и человеческой природ во Христе.

Телос (греч. *telos* — цель) — предназначение отдельных вещей, человека или мира в целом. Понятие «телос» отражает одно из основных положений философии Аристотеля — «природа ничего не делает напрасно». При этом Аристотель рассматривает «телос», то есть цель существования вещей и Вселенной в целом, не как нечто заданное извне, а как имманентное свойство их природы. В стоицизме внутренне присущий миру «телос» управляет космосом и является руководящим принципом поведения мудреца.

Теория конкретности — гносеологическая концепция, согласно которой истина есть однородность (когерентность) или отсутствие противоречий в управлении идеями, понятиями, или объектами (объекты суть понятия) с помощью разума. Именно эту теорию Г.Г. Шпет положил в основу своего проекта введения герменевтических методов в феноменологию. Необходимость этого обусловлена, с точки зрения Шпета, наличием в содержании феномена специфической функции осмысления. Осмысление как своеобразный самостоятельный акт требовало определенных средств для своего выполнения, для «прокладывания путей» к смысловым характеристикам идеи. В основе этого подхода, согласно Шпету, должна быть «теория конкретности» (связи).

Техне (греч. *technē* — умение, ремесло, искусство) — продукт человеческого рода. «Техне» мыслится через противопоставление природе-«фюсис». Бинарная оппозиция «фюсис» — «техне» является основой строгого разделения естествознания («физики» как науки о природе вещей, их сущности, их движениях, как они существуют сами по себе) и механики (как искусства для создания инструментов, которые не могут быть произведены самой природой, искусства построения машин). Механика — не познание того, что есть в природе, а изготовление того, чего в природе нет.



Топос (греч. *topos noetos* — мыслимое место) — собственно, место. В художественном дискурсе «топос» означает «пространство» художественного опыта в отношении какой-либо темы: например, топос Любви, топос Смерти, топос Дружбы и т. д.

Трансцендентальный — в философии Канта все то, что относится к априорным условиям возможного опыта, то есть к формальным предпосылкам познания, которые организуют научный опыт. К трансцендентальному у Канта относятся, например, пространство и время — априорные формы чувственности, а также категории рассудка — причинность, субстанция, единство, множество, цельность, реальность и другие. Эти категории являются условием возможности синтетических суждений на основе соединения чувственного созерцания с категориями рассудка, высшим условием которого является единство человеческого сознания. В этой связи всеобщие и необходимые законы опыта принадлежат не самой природе, а только рассудку, который вкладывает их в природу. Таким образом, естествознание, по Канту, само строит свой предмет — со стороны его логической формы.

Трансцендентный (лат. *transcendens* — выходящий за пределы) — все то, что выходит за пределы чувственного опыта, эмпирического познания мира. Средневековая философия различала имманентные и трансцендентные причины и действия в предметах и событиях: имманентные находятся в самих объектах, трансцендентные — за пределами их наличного бытия. В философии Канта термин «трансцендентный» имеет гносеологический оттенок и означает — в противоположность имманентному — то, что переступает границы возможного опыта.

Фюсис (греч. *physis* — природное) — природа как сущее, то есть как самобытно произрастающее и органически целеустремленное, сущее в самом себе природное бытие. Будучи одним из основных понятий философии Аристотеля, «фюсис» тесно связано с «движением» как имманентным стремлением всякого предмета к своей смысловой и структурной завершенности. «Фюсис» мыслится через противопоставление не-природному, искусственному, тому, что именуется «техне».



Хронотоп — пространственно-временная мерность бытия, «рамки» которой задаются соответствующим принципом реальности. По замечанию А. Я. Гуревича, «человек не рождается с чувством времени, его временные и пространственные понятия всегда определены той культурой, к которой он принадлежит». Понятие «хронотопа» было введено М. М. Бахтиным, прежде всего в отношении пространственно-временной организации художественного текста.

Эйдос — согласно Платону, трансцендентная, но умопостижаемая форма, существующая отдельно от единичных вещей, но являющаяся их пределом и истиной. В этой связи эйдосы, к которым причастны соответствующие вещи, являются объектом достоверного научного познания этих вещей. В полемике против Платона Аристотель сводит эйдос к новому значению, а именно — имманентной формы вещи, неотделимой от материального субстрата.

Экзистенция — непосредственно данное человеческое существование, которое толкуется как единственное бытие, не познаваемое ни научными, ни рациональными философскими средствами. Человек способен прозреть экзистенцию как корень своего существа прежде всего в моменты глубочайших потрясений, в «пограничных ситуациях». Согласно философии и литературе экзистенциализма, экзистенция есть бытие, направленное к ничто и сознающее свою окончечность, что переживается в таких экзистенциалах, как страх, решимость, забота, совесть, отчаяние, раскаяние, любовь, смерть, надежда и др.

Экзистенциал — понятие философии существования, обозначающее какой-либо модус человеческого существования, то есть одно из состояний в структуре экзистенции, обусловленной направленностью сознания на другое, становящееся центром его притяжения. Эта направленность есть интенциональность, свидетельствующая об открытости экзистенции. Согласно Хайдеггеру, среди разнообразных экзистенциалов — решимость, совесть, страх, отчаяние и т. д. — главным является «забота» (*die Sorge* — забота, тревога). Хайдеггер пишет,



что индивидуальное «бытие-в-мире», которое находит себя заброшенным в мир среди вещей и Других, обнаруживает в себе возможность и неотвратимость собственной смерти. Необходимостью для «бытия-в-мире» становится принятие этой возможности, ответственность за собственную экзистенцию, что является фундаментом для достижения аутентичности и специфической возможностью для избегания «вульгарной» и жесткой временности и публичной жизни.

Энтелехия (греч.) — понятие, введенное в культурный дискурс Аристотелем, означает осуществление какой-либо возможности бытия, а также движущий фактор этого осуществления.

Энтропия — понятие, использованное немецким физиком Р. Клаузиусом для формулировки 2-го закона термодинамики и австрийским физиком Л. Больцманом для характеристики изменения порядка в системе (когда энтропия системы возрастает, то, соответственно, усиливается беспорядок в системе).

Эпистемология (от греч. *episteme* — точное знание) — теория о возможности точного знания, связываемого в элейской школе и платонизме с божественным (то есть сверхчеловеческим, надличным) субъектом в отличие от чувственного познания мира человеком, которое приводит не к «эпистеме» — истинному знанию, а к «мнению». Так, у Парменида «истина» вкладывается в уста богини Дике (Правды) и противопоставляется обманчивым «мнениям смертных».

Эсхатология (от греч. *eschatos* — последний, конечный) — учение о конечных судьбах мира и человека. В этом учении различают индивидуальную эсхатологию, то есть учение о загробной жизни единичной человеческой души, и всемирную эсхатологию, то есть учение о цели космоса и истории и их конечных судьбах.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Аристотель*. Сочинения : в 4 т. / Институт философии РАН. М., 1972.
2. *Барбур И.* Религия и наука: история и современность. М., 2000.
3. *Бэкон Ф.* Сочинения : в 2 т. / Институт философии РАН. М., 1978.
4. *Вергилий*. Буколики. Георгики. Энеида. Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. Наука поэзии. М., 2005.
5. *Виланд К. М.* История абдеритов. М., 1978.
6. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. Вып. 16.
7. *Гегель Г. В. Ф.* О сочинениях Гамана // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1970. Т. 1.
8. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
9. *Гердер И. Г.* Избранные сочинения. М. ; Л., 1959.
10. *Гёте И. В.* Из моей жизни. Поэзия и правда. М., 1969.
11. *Гёте И. В.* Собрание сочинений : в 10 т. М., 1980.
12. *Гильманов В.* «Крестовые походы» И. Г. Гамана против Просвещения // Вестник Московского государственного университета. Сер. : Философия. 2005. №3.
13. *Гильманов В. Х.* Герменевтика «образа» И. Г. Гамана и Просвещение. Калининград, 2003.
14. *Гроссетест Р.* О свете, или О начале форм // Вопр. филос. 1995. №6.
15. *Гулыга А. В.* Кант. М., 1977.
16. *Деррида Ж.* Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное. М. ; СПб., 2000.
17. *Дойч Д.* Структура реальности. М., 2001.
18. *Жирмунская Н. А.* Взгляды Гердера на вопросы языка // Учен. записки ЛГУ. Сер. филол. науки. 1963. Вып. 65. №318.
19. *Жирмунская Н. А.* Историко-философская концепция И. Г. Гердера и историзм Просвещения // XVIII век. Л., 1981. Сб. 13 : Проблемы историзма в русской литературе: конец XVIII — начало XIX в.

20. *Жирмунская Н. А.* Спор о путях развития немецкого литературного языка // Вопросы германской филологии. Л., 1969. Вып. 2.
21. *Жирмунский В. М.* Жизнь и творчество Гердера // Гердер И. Г. Избранные сочинения. М. ; Л., 1959.
22. *История немецкой литературы* : в 3 т. М., 1985.
23. *История немецкой литературы* : в 5 т. М., 1963.
24. *Кадомцев Б. Б.* Динамика и информация. М., 1997.
25. *Кант И.* Собрание сочинений : в 8 т. Юбилейное издание 1794—1994 / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994.
26. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993.
27. *Лавринович К.* Альбертина: Очерки истории Кёнигсбергского университета. Калининград, 1995.
28. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. М., 1991.
29. *Мольер.* Комедии. М., 1972.
30. *Ницше Ф.* Сочинения : в 2 т. / Институт философии РАН. М., 1997.
31. *Овидий.* Любовные элегии. М. ; Харьков, 2000.
32. *Овидий.* Элегии и малые поэмы. М., 1973.
33. *Палама Г.* Беседы. М., 1993. Ч. 3.
34. *Плавт Т. М.* Комедии : в 2 т. М., 1987.
35. *Платон.* Собрание сочинений : в 4 т. / Институт философии РАН. М., 1993.
36. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Трактаты и диалоги. М., 1983.
37. *Полкинхорн Дж.* Вера глазами физика. М., 1998.
38. *Пригожин И.* Будущее не задано // Человек перед лицом неопределенности / под ред. И. Пригожина. М. ; Ижевск, 2003.
39. *Преп. Максим Исповедник.* Творения. М., 1993. Кн. 2 : Вопросы ответы к Фалассию, ч. 1.
40. *Римская сатира.* М., 1989.
41. *Уиллер Дж.* Квант и Вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности. М., 1982.
42. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
43. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993.
44. *Цицерон.* Избранные сочинения. Харьков ; М., 2000.
45. *Эккерман И. П.* Разговоры с Гёте. М., 1981.
46. *Юм Д.* Диалоги о естественной религии // Юм Д. Малые произведения : Эссе. Естественная история религии. Диалоги о естественной религии. М., 1996.

47. Юм Д. Трактаг о человеческой природе / пер. с англ. С. И. Церетели. М., 1995. Кн. 1 : О познании.
48. Юм Д. Исследование о человеческом разумении / пер. с англ. С. И. Церетели. М., 1995.
49. *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*. Zweite völlig umgearbeitete Auflage von Lenning Encyclopädie der Freimaurerei : in 3 Bdn. Leipzig, 1862—1867.
50. Bayer O. Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants. Stuttgart ; Bad Cannstatt, 2002.
51. Bayer O. Zeitgenosse im Widerspruch. J. G. Hamann als radikaler Aufklärer. München ; Zürich, 1988.
52. Berlin I. Der Magus in Norden. J. G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus. Berlin, 1995.
53. Hamanns J. G. Hauptschriften erklärt / hrsg. von F. Blanke, K. Gründer. Bd 1 : Die Hamannforschung. «Einführung» von F. Blanke; «Geschichte der Deutungen» von K. Gründer ; «Bibliographie» von L. Schreiner. Gütersloh, 1956.
- Bd 2: Johann Georg Hamann, Sokratische Denkwürdigkeiten / erkl. von F. Blanke, Gütersloh, 1959.
- Bd 4: Johann Georg Hamann über den Ursprung der Sprache, Zwo Recensionen nebst einer Beylage betreffend den Ursprung der Sprache, Des Ritters von Rosencreutz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache, Philologische Einfälle und Zweifel, Au Salomon de Prusse / erkl. von E. Büchsel. Gütersloh, 1963.
- Bd 5: Johann Georg Hamann, Mysterienschriften, Hierophantische Briefe, Versuch einer Sybille über die Ehe, Konxompax / erkl. von E. Jansen Schoonhoven, Schürze von Feigenblättern, kritisch herausgegeben und erklärt von M. Seils. Gütersloh, 1962.
- Bd 7: Johann Georg Hamann, Golgatha und Scheblimini / erkl. von L. Schreiner. Gütersloh, 1956.
54. Büchsel E. Hermeneutische Impulse in Herders «Ältester Urkunde» // Poschmann B. Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988. Rinteln, 1989.
55. Burger E. Hamann. Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus. Göttingen, 1929.
56. Dalberg C. Th. von. Betrachtungen über das Universum. Mannheim, 1771.
57. Derham W. Physikotheologie oder Naturleitung zu Gott. Hamburg, 1832.

58. *Flögel C.F.* Geschichte der komischen Litteratur : in 4 Bdn. Liegnitz ; Leipzig, 1784—1787.
59. *Frisch J.L.* Teutsch-Lateinisches Wörter-Buch. Berlin, 1741.
60. *Gajek B.* Actes des Internationalen Hamann-Colloquiums:
Acta 1: Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976, mit einem Vorwort von A. Henkel. Frankfurt a/M, 1976.
Acta 2: Acta des zweiten Internationalen Hamann-Colloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1980. Marburg, 1983.
Acta 3: Acta des dritten Internationalen Hamann-Colloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1982. Marburg, 1987.
Acta 4: Hamann — Kant — Herder. Acta des vierten Internationalen Hamann-Colloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1985. Frankfurt a/M ; Bern ; N. Y. ; Paris, 1987.
Acta 5: Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Colloquiums in Münster i.W. (1988). Frankfurt a/M ; Bern ; N. Y. ; Paris, 1990.
Acta 6: Johann Georg Hamann Autor und Autorschaft. Acta des sechsten Internationalen Hamann-Colloquiums im Herder-Institut zu Münster/Lahn (1992). Frankfurt a/M [etc.], 1996.
61. *Geheime Gesellschaft.* Weimar und die deutsche Freimaurerei. Katalog zur Ausstellung der Stiftung der Weimarer Klassik / hrsg. von J. Berger und K.-J. Grün. München ; Wien, 2002.
62. *Gellert Ch.F.* Sämtliche Schriften / hrsg. von J.L. Klee. Leipzig, 1839.
63. *Graubner H.* «Origines». Zur Deutung des Sündenfalls in Hamanns Kritik an Herder // Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts / hrsg. von B. Poschmann. Rinteln, 1989.
64. *Graubner H.* Physikotheologie und Kinderphysik. Kants und Hamanns gemeinsamer Plan einer Physik für Kinder in der physikotheologischen Tradition des 18. Jahrhunderts // Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. (1988) / hrsg. von B. Gajek ; A. Meier. Frankfurt a/M [etc.], 1990.
65. *Gründer K.* Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns „Biblische Betrachtungen“ als Ansatz einer Geschichtsphilosophie. Freiburg ; München, 1958.

66. *Hamann J. G.* Briefwechsel / hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden, 1955—1957. Bd 1—3 ; hrsg. von A. Henkel. Wiesbaden, 1959, Frankfurt a/M, 1965—1979. Bd 4—7.
67. *Hamann J. G.* Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler : in 6 Bdn. Wien, 1949—1957.
68. *Hamanns* Schriften / hrsg. von Fr. Roth. Berlin, 1821—1825. Bd 1—7 ; Berlin, 1842—1843. Bd 8.
69. *Friedrich Heinrich Jacobi.* Philosoph und Literat der Goethezeit / hrsg. K. Hammacher. Frankfurt a/M, 1974.
70. *Hegel G. W. F.* Hamanns Schriften / hrsg. von F. Roth. Berlin, 1821—1825 // *Hegel G. W. F.* Sämtliche Werke : in 20 Bdn / hrsg. von Glockner. Berlin, 1930. Bd 20. S. 207—275.
71. *Heidegger M.* Denkerfahrungen. Frankfurt a/M, 1983.
72. *Heidegger M.* Wozu Dichter? // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a/M, 1980.
73. *Herder J. G.* Abhandlung über den Ursprung der Sprache / hrsg. von H. D. Irmscher. Stuttgart, 1985.
74. *Herder J. G.* Sämtliche Werke / hrsg. von B. Suphan. Berlin, 1877—1913.
75. *Herder J. G.* Werke / hrsg. von W. Proß. München ; Wien, 1984. Bd 1 : Herder und der Sturm und Drang 1764—1774.
76. *Herders* Briefe. Weimar, 1959.
77. *Hermeneutik und Kritik.* Frankfurt a/M, 1977.
78. *Historisches* Wörterbuch der Philosophie. Basel, 1989.
79. *Hoffmann V.* Hamanns Philologie zwischen enzyklopädischer Mikrologie und Hermeneutik. Berlin ; Köln ; Mainz, 1972.
80. *Homann K. F. H.* Jacobis Philosophie der Freiheit. Freiburg ; München, 1973.
81. *Hume D.* Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals / ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951.
82. *Hamann J. G.* Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce / mit einem Kommentar hrsg. von S.-A. Jorgensen. Stuttgart, 1968.
83. *Jorgensen S.-A.* Zu Hamanns Stil // *Johann Georg Hamann* / hrsg. von R. Wild. Darmstadt, 1978. S. 372—390.
84. *Kant's* gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 2: Briefwechsel. Berlin ; Leipzig, 1922. Bd 10—12.
85. *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. Frankfurt a/M, 1957.

86. *Kraft P.* Christliche Kabbalistik als sprachformendes Prinzip im Schaffen Johann Georg Hamanns. Wien, 1961.
87. *Lavater J. C.* Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe : in 4 Bdn. Leipzig ; Winterthur, 1775—1778 ; Nachdr. Zürich, 1968—1969.
88. *Löwisch D.-J.* Kants Kritik der reinen Vernunft und Humes Dialogues concerning natural religion // Kant-Studien. 1965. № 56.
89. *Lumpp H.-M.* Philologia crucis. Zu J. G. Hamanns Auffassung von der Dichtkunst. Tübingen, 1970.
90. *Manegold I.* J. G. Hamanns Schrift «Konxompax» — Text, Entstehung und Bedeutung. Heidelberg, 1963.
91. *Mendelssohn M.* Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe / bearb. von A. Altmann. Stuttgart ; Bad Cannstatt, 1983. Bd 8 : Schriften zum Judentum.
92. *Metzke E.* J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Halle an der Saale, 1934.
93. *Metzke E.* Kant und Hamann // Johann Georg Hamann / hrsg. von R. Wild. Darmstadt, 1978.
94. *Michaelis J. D.* Beantwortung der Frage von dem Einfluß der Meinungen in die Sprache und der Sprache in die Meinungen welche den, von der Königlichen Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1759, gesetzten Preis erhalten hat // Dissertation qui a remporte le prix propose par l'Academie Royale des sciences et belles lettres de Prusse, sur l'influence reciproque du langage sur les opinions, et des opinions sur le langage. Avec les pieces qui ont concouru, a Berlin MDCCLX, 1—84.
95. *Michaelis J. D.* Beurtheilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene Hebräische Sprache zu verstehen. Göttingen, 1757.
96. *Michaelis J. D.* Einleitung in die Göttlichen Schriften des Neuen Bundes. Göttingen ; Bremen, 1750.
97. *Michaelis J. D.* Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit. Göttingen ; Bremen, 1763.
98. *Michailov A.* Vladimir Kozevnikov und sein Hamann-Buch aus dem Jahre 1897. Eine Episode aus der russischen Hamann-Rezeption / Hrsg. B. Gajek. Acta 6. S. 353—368.
99. *Müller F. von.* Unterhaltungen mit Goethe / mit Anmerk. versehen und hrsg. von R. Grumach. Weimar, 1982.
100. *Müller J. G.* Siegfried von Lindenberg. Leipzig, 1784
101. *Nadler J.* Die Hamannausgabe. Vermächtnis — Bemühungen — Vollzug. Halle an der Saale, 1930 (Schriften der Königsberger Gelehrten-gesellschaft, Geisteswiss. Kl. 7. Jahr. H. 6).



102. *Nadler J.* Johann Georg Hamann. Der Zeuge des Corpus mysticum. Salzburg, 1949.
103. *Ricoeur P.* Philosophische und theologische Hermeneutik / E. Juengel. Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. 1974.
104. *Schadel E.* Kants „Tantalischer Schmerz“: Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive. Frankfurt a/M ; Berlin ; Bern ; N. Y. ; Paris ; Wien, 1998.
105. *Schmidt J.* Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Philosophie und Politik 1750—1945. Darmstadt, 1985. Bd 1 : Von der Aufklärung bis zum Idealismus.
106. *Scholz H. (Hrsg.)* Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin, 1926.
107. *Schöne A.* Herder als Hamann-Rezensent : Kommentar zur Diphryambischen Rapsodie // Euphorion. 1960. H. 54.
108. *Schreiner G.* Die Menschenwerdung Gottes in der Theologie Johann Georg Hamanns. Tübingen, 1950.
109. *Entkleidung* und Verklärung. Eine Auswahl aus Schriften und Briefen des Magus im Norden / hrsg. M. Seils. Berlin, 1963.
110. *Seils M.* Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamanndeutung : Theologische Dissertation. Rostock, 1953.
111. *Stark J. A.* Apologie des Ordens der Frey Maurer. Königsberg, 1770 ; Berlin, 1778.
112. *Stark J. A.* Hephästion. Königsberg, 1775.
113. *Stephan H.* Hamanns Christentum und Theologie. Eine Studie zur neueren Kirchengeschichte // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 12. Tübingen ; Leipzig, 1902. S. 345—427.
114. *Veldhuis H.* Ein versiegeltes Buch. Der Naturbegriff in der Theologie J. G. Hamanns (1730—1788). Berlin ; N. Y., 1994.
115. *Warda A.* Ein «rasendes und blutiges Billet» von Joh. Georg Hamann an Imm. Kant // Euphorion. Leipzig, 1906. Bd 13.
116. *Warda A.* Ein Aufsatz J. G. Herders aus dem Jahre 1764 // Euphorion. 1909. Ergänzungsh. 8.
117. *Young E.* The complaint, or night thoughts // The Poetical Works of Edward Young. Westport (Conn.), 1965. Vol. 1.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Августин Блаженный
Авель
Аверроэс
Авесса, слуга Давида
Авессалом
Авигея, жена Навала
Авимелех (из Книги Судей)
Авраам, патриарх
Аврелиан, император
Адам
Адорно Т.
Азина Виний (из «Посланий» Горация)
Акид, сын Пана
д'Аламбер Ж. Л.
Александр Македонский
Алкей из Митилены
Алкивиад, ученик Сократа
Альфонс X, король
Аман, визирь Артаксеркса
Америго Веспуччи
Андроник Родосский
Ансельм Кентерберийский
Аполлон
Аполлос, соратник апостола Павла
Апулей
Арахна
Аристотель
Аристофан
Арнобий Старший



Артасеркс, царь
Архимед
Афина

Байер О.
Барт Р.
Баттё Ш.
Баубо, из Элевсина
Баумгартен А. Г.
Баумгартен З. Я.
Бахус
Беверланд Х.
Бегер Л.
Беренс И. К.
Беренс Катарина, сестра И. К. Беренса
Берент М. В. фон
Беркли Дж.
Берлин И.
Боден И. И. Х.
Бодрийяр Ж.
Бонавентура
Бор Н.
Боссею Ж. Б.
Бозций
Брукер И. Я.
Бруно Дж.
Бургер Э.
Бухольц Ф. К.
Бэкон Ф.
Бюксель Э.
Бюффон Ж. Л.
Бюшинг А. Ф.

Валтасар, царь
Вар Антоний, император
Варда А.



Ватсон М. Ф.
Ватсон Т.
Вахтер И. Г.
Вейман Д.
Вергилий
Виланд Х. М.
Витгенштейн Л.
Виттен фон, граф
Вольсон И. К.
Вольтер
Вольфенбюттель фон, герцог

Гаал (из Книги Судей)
Гайек Б.
Галатея
Галлицин А. фон, княгиня
Гаман И. К., отец Гамана
Гаман И. К., брат Гамана
Гаман И. М., сын Гамана
Гегель Г. В. Ф.
Гедеон (из Книги Судей)
Геллерт Х. Ф.
Гельвеций К. А.
Гера
Гераклит
Гердер И. Г.
Гердер Каролина, супруга И. Г. Гердера
Гермес, бог греческого мифа
Гермоген
Геродот
Гесиод
Гёте И. В.
Гиерон, тиран
Гильманов В. Х.
Гиппель Т. Г. фон
Гольбах П. А.



Гомер
Гораций
Граубнер Х.
Гримм Ф. М.
Гроссетест Р.
Грюнхайде А.
Гулыга А. В.

Давид
Даниил, пророк
Дорида, жена Неря
Декарт Р.
Деметра
Демосфен

Деррида Ж.
Дерхам В.
Диана, богиня
Дидро Д.
Диоген Синопский
Дионисий Ареопагит
Дэнхам Д.

Ева
Екклесиаст
Есфирь, царица
Ефиоплянин, евнух царицы Ефиопской
Еффей (из Книги Царств)

Жирмунская Н. А.
Жирмунский В. М.
Журден, персонаж Мольера

Зевс
Зевул (из Книги Судей)
Зейлс М.



Зенобия, царица
Зоил из Амфиполя

Иаков, сын Исаака
Иисус, сын Сираха
Иоанн Богослов
Иоас
Иов
Иона, пророк
Иосиф, муж Марии
Исаия, пророк
Исида, богиня

Йоргенсен С.-А.

Кадм
Каин
Кайзерлинг фон, граф
Кант А., проповедник из Шотландии
Кант И.
Кантер И. Я.
Караваджо М. да
Кафка Ф.
Кипке Г. Д.
Клаудиус М.
Климент Александрийский
Клио, муза
Клойкер И Ф.
Клопшток Ф. Г.
Кнутцен М.
Ковьель, персонаж Мольера
Колумб Христофор
Константин, император
Ксантиппа, жена Сократа
Кузанский Николай



Куртен М., жена Линднера
Кьеркегор С.

Лавринович К. К.
Ламетри Ж. О. де
Лаусон И. Ф.
Лафатер И. К.
Левинас Э.
Леви-Стросс К.
Лейбниц Г. В.
Лессинг Г. Э.
Лёвиш Д.-Й.
Линднер И. Г.
Липс И. Г.
Локк Д.
Лоллий (из «Посланий» Горация)
Лонгин К.
Лосский В. Н.
Лоу Дж.
Лука, евангелист
Лукреций
Лукулл (из «Посланий» Горация)
Луций, персонаж Апулея
Лютер М.

Максим Исповедник
Малахия
Мамардашвили М. К.
Мандевиль Б. де
Мария, Богоматерь
Мария Магдалина
Марк, евангелист
Матиас К.
Матфей, евангелист
Мейер А.
Мейер К. Ф.



Мелхиседек, царь
Мендельсон М.
Мерло-Понти М.
Мецке Э.
Михаэлис И. Д.
Мозер К. Ф. фон
Моисей, пророк
Мольер Ж. Б.
Монтескьё Ш. Л.
Муцелиус Ф.
Мюллер И.

Навал (из Книги Царств)
Надлер Й.
Нарцисс
Нафан
Нерей
Никодим, книжник
Николаи К. Ф.
Николаи Х. Г., издатель
Ницше Ф.
Ньютон И.

Овидий

Павел, апостол
Палама Г.
Пан, греческое божество
Персефона, дочь Деметры
Персий А. Ф.
Пётр, апостол
Пётр Великий, русский царь
Пилат Понтий
Плавт Тит Макций
Платон
Плотин



Плутарх
Полифем
Поп А.
Посейдон
Пошман Б.
Пригожин И.

Раводез М. ля
Райке Р.
Раппольт К. Г.
Расин Ж.
Рассел Б.
Рафаэль С.
Роллен Ш.
Руссо Ж. Ж.

Савл, иудейское имя апостола Павла, см. Павел
Сапфо
Симайтида
Симонид, поэт
Сирах
Сократ
Спиноза
Стерн Л.
Стефан, христианский мученик
Стиль Р.
Суламита, из Песни Песней

Туссен Ф. В.

Уиллер Дж.
Уорбёртон У.

Фабрициус И. А.
Фауст
Филипп, апостол



Филон Александрийский
Флери К., аббат
Флёгель К. Ф.
Флоренский П. А.
Фокион, государственный деятель из Афин
Фонтенель Б. ле Бовье де
Форстман, пастор
Фридрих II, король Пруссии
Фриш И. Л.
Фуко М.
Функ Г.
Функ И. Д.
Фуск М. Аристий (из «Посланий» Горация)

Хагедорн Ф. фон
Хайдеггер М.
Хайнке С.
Хаммахер Х.
Хаппель Э. В.
Харви Д.
Хармид
Харткнох И. Ф.
Хартунг И. Г.
Хатчесон Ф.
Хауэл Дж.
Хенкель А.
Хинц Я. Ф.
Хогарт У.
Хокинг С.

Цезарь Гай Юлий, император
Цельс А. (из «Посланий» Горация)
Циземер В.
Циммерман И. Г.
Цицерон Марк Туллий



Швабе Д.
Шекспир У.
Шене А.
Шенди Т.
Шефтсбери А. Э. К.
Шеффнер И. Г.
Шлегель И. Э.
Шмид Х. Г.
Шрейтер К. Г.
Шрёдингер Э.
Штарк И. А.
Шульц И.
Шумахер А. Р.

Эберхард И. А.
Эверетт Х.
Эзоп
Эйнштейн А.
Энгель И. Э.
Эпагафий Веттий, христианский мученик
Эпикур
Эразм Роттердамский

Юлиан, император
Юм Д.
Юнг Э.

Якоби Ф. Г.
Яхман Р. Б.

Научное издание

Серия «Кант в мировой духовной культуре»

Гильманов Владимир Хамитович

ГАМАН И КАНТ:
БИТВА ЗА ЧИСТЫЙ РАЗУМ

Монография

Редактор *Д. А. Малеваная-Митарджян*

Корректор *С. В. Ильина*

Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 22.06.2013 г.

Формат 60×90 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 15,0

Тираж 300 экз. Заказ

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14