

УДК 1(430)(092)

**ДОНЕЛАЙТИС И КАНТ:
К ВОПРОСУ О
ГЕРМЕНЕВТИКЕ
ВЫЖИВАНИЯ
В ЭПОХУ «ТАЙНЫ
БЕЗЗАКОНИЯ»**

В. Х. Гильманов*

Анализируются так называемые хроносотериологии Кристионаса Донелайтиса и Канта. Делается акцент на различии онтологических оснований этих сотериологий по причине разных герменевтических кругов. Исследуется влияние пие-тизма на формирование герменевтических принципов у обоих. Предпринимается попытка хотя бы частичной актуализации хроносотериологических концепций Донелайтиса и Канта в контексте современных глобальных угроз.

Донелайтис, которого по праву считают основоположником литовской культуры, и Кант учились в Альбертине: Донелайтис — с 1736 года, а Кант — с 1740. Это было время пие-тизма, который, однако, в Кёнигсберге первой половины XVIII века оказывается не столь однозначно обусловлен догматикой ортодоксального лютеранства. Представители пие-тизма проявляют сотериологическую волю к исправлению мира через просвещение, что вступает в противоречие с догматом о предопределении. Эта воля отчетливо распознается не только в философско-педагогических усилиях Канта, но и в достойной серьезного внимания педагогике Донелайтиса, который, несмотря на глубокое пие-тистское образование, уже в университетские годы проявлял большой интерес к физикотеологии и альтернативным пие-тизму учениям.

Донелайтис и Кант никогда не встречались и имеют различные мировоззрения, однако также и нечто общее, что связано с проблемой времени. Их объединяет идея, что время есть не просто связанная с пространством форма существования материи, а прежде всего герменевтическая категория. Это означает, что время в своей сокровенной сути не просто объективно и абсолютно, но относительно, однако не в чисто эйнштейновском смысле, а в герменевтическом: время — функция от понимания. В этой связи темпорологии Донелайтиса и Канта едины в аспекте ответственности человека за время, которую оба связывают с вопросом о возможности свободы. Именно «тайна свободы» есть средство против действия «тайны беззакония».

Ключевые слова: время, сознание, хроносотериология, темпорология, герменевтический круг, пие-тизм, антропология, эсхатология, свобода.

* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию: 21.03.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-4-3

© Гильманов В. Х., 2015

1. Время и сознание

Известное и таинственное суждение апостола Павла о «тайне беззакония» во втором Послании Фессалоникийцам (2 Фес. 2: 7) имеет прямое отношение к двум выдающимся выпускникам университета Кёнигсберга в XVIII веке, создавшим свои уникальные, хоть и различающиеся проекты противодействия действию этой тайны. Онтологии беззакония, действие которой они однозначно диагностировали как актуальную их времени действительность, они противопоставили свои герменевтики альтернативных онтологий, основанных на примечательных «кодах спасения» от губительного беззакония. Эти коды суть принципы их творчества и судьбы, и эти принципы, несмотря на различие, имеют нечто общее и весьма актуальное на фоне современного обострения всех глобальных проблем человечества, доказывающих то, что вопреки технократической мощи цивилизации мир пребывает в какой-то парадигмальной ошибке и никак не хочет провести радикальную работу над ошибками, отказываясь от школы истории и от признания симптоматики болезни бытия в настоящем. В XVIII веке в королевстве Пруссия возникли два примечательных антидота против «тайны беззакония», представленные в проектах пиетистски ориентированной онтологии Донелайтиса и моральной онтологии Канта. Донелайтис, родившийся в 1714 году и по праву ставший в общественном мнении основателем литовской национальной культуры, выразил идею своего антидота в гениальном эпосе «Времена года». В нем он развивает на основе «принципила весны» уникальную педагогику для мира с целью противодействия эсхатологии мировой зимы. Его современник Кант создает пусть альтернативную Донелайтису, но не менее уникальную герменевтику предотвращения противоестественного «конца всего сущего».

Донелайтис и Кант не пересеклись в пространстве, хотя учились в одном и том же университете: Донелайтис — с 1736 года, Кант — с 1740 года. Они пересеклись, однако, во времени, точнее в дискурсе «спасения времени», создав впечатляющие хроносотериологии, значимость которых не утрачена по сей день. Их хроносотериологические проекты объединяет идея о том, что время есть не просто связанная с пространством форма существования материи, а прежде всего герменевтическая категория. Это означает, что время в своей сокровенной сути не просто объективно и абсолютно, но относительно, однако не в чисто эйнштейновском смысле, а в герменевтическом: время — функция от понимания. В методологии современной науки время определяется как совокупность отношений, выражающих координацию сменяющих друг друга состояний (явлений), их последовательность и длительность. В герменевтическом смысле эта координация координируется сознанием. В имманентном принципе герменевтического круга античной натурфилософии Аристотеля время в его энтелехийной сути преформировано энергией «неподвижного двигателя» и соотносено с фронесисом. Поэтому Аристотель определяет время в его предикатной основе как «меру, по отношению к которой все, что может стать предметом нашего опыта, является субъектом». Разрушение имманентного принципа отчуждает субъекта от «времени жизни», которое, однако, в онтологическом разрыве между трансцендентным и новым имманентным умосозерцал Августин, говоря о времени как «корреляте помнящей, созерцающей и

ожидающей души». В христианстве актуальное время задается новой конечной причиной, в которой действует новый и альтернативный Богу свет: это — свет Люцифера, который в риторике Нового Завета и есть «тайна беззакония». Единственным антидотом против разрушительного действия этой тайны ложного времени является истинный Свет — Христос, не устающий говорить Фоме: «Я есмь путь, истина и жизнь» (Ин. 14: 6). В духовной культуре XX века доминирует диагноз утраты бытийного времени, в поисках которого и М. Пруст в его романе «В поисках утраченного времени», Хайдеггер в своей «философии заботы», его ученик Гадамер и многие другие. Герменевтическая суть времени, отраженная в герменевтических исканиях XX века, актуализирует известный тезис «Сознание есть энергия времени», отражающий некую связь между грозящим миру апокалипсисом, то есть, пространственно-временным коллапсом, и проблемой мышления: самое страшное для бытия в его «здесь-бытии» — это *не-мыслие*, непонимание, интеллигибельная импотенция, его *не-воспроизводство* в сознании человечества.

2. Пиетизм в Кёнигсберге

Примечательным образом эсхатологическое напряжение мира в его самоубийственной слепоте к проблеме причинно-следственной связи между окончечностью времени и сознанием отражено в творчестве двух выдающихся выпускников Альбертины в первой половине XVIII века — Канта и Донелайтиса. При этом оба, несмотря на общий исходный принцип их сoterиологических концепций (пиетизм), дают разные рецепты для лечения мира, зараженного вирусами ложного сознания. Сама идейная атмосфера королевства Пруссия в то время была проникнута этим эсхатологическим напряжением, что отразилось, например, в противоборстве между пиетизмом и рационализмом. Центром этого противостояния был университет Галле, который с момента своего образования в 1694 году стал центром пиетизма, благодаря деятельности Ф.Я. Шпенера и его сподвижника А.Г. Франке. Известным эпизодом, отразившим это противостояние, было изгнание из Галле по приказу прусского короля Фридриха Вильгельма I одного из основоположников рационализма в духе Лейбница Христиана Вольфа, публичная лекция которого о свободе воли вызвала резкое осуждение со стороны пиетистов.

Конфликт в Галле получил примечательное продолжение в распри между пиетистами и сторонниками рационализма в духе Христиана Вольфа, разразившейся в Кёнигсберге в 1725 году после того, как профессор теологии и физики Христиан Габриель Фишер выступил с резкой критикой ведущих пиетистов Абрахама Вольфа и Георга Фридриха Рогая и с требованием реформ в Альбертине. А. Вольф учился в Галле у самого Августа Германа Франке, одного из главных теоретиков и практиков пиетизма. После учебы он стал профессором теологии в Кёнигсберге и проповедником в Альтштадтской церкви. Исход распри был драматичен: после вмешательства Франке прусский монарх Фридрих Вильгельм I вновь издал королевский указ, напоминавший его решение об изгнании философа Х. Вольфа из Галле. На этот раз по указу короля «по причине атеизма», распространяемого своим учением, Кёнигсберг в течение 24 часов должен был покинуть профессор Фишер.

В тексте первой части поэмы Донелайтиса «Радости весны» распознается «орнитологическая аллюзия» на Фридриха Вильгельма I, «короля пиетистов», который в образе Орла решительно пресекает «пернатых смятенье большое» (Донелайтис, 2005, с. 19):

Произошло меж пернатых внезапно смятенье большое:
С клетком властным и грозным орел явился пред ними.
«Цыц! — вскричал он. — Молчок!
Пусть затихнет галдеж бестолковый,
Слово высокое наше послушайте с должным вниманием».

Прусский король целенаправленно поддерживал пиетизм и именно поэтому командировал в Кёнигсберг в 1731 году Франца Альберта Шульца, видного деятеля пиетизма, сыгравшего заметную роль в судьбах Донелайтиса и Канта. Уже в 1732 году Шульц становится ректором университета, он руководит Польским и Литовским семинарами в Альбертине, выступая ключевой фигурой идейной атмосферы в религиозных и академических кругах. Вряд ли следует считать, что пиетизм, представленный в Кёнигсберге в лице Шульца, был догматической системой ортодоксального толка, выступавшей против свободы воли и мысли. Об этом свидетельствует не только то, что сам Шульц представлял в своей деятельности глубокую веру в пиетистском духе и фундаментальную образованность в духе своего учителя в Галле Хр. Вольфа, но и то, что оба его ученика — Донелайтис и Кант — отразили в своих хроносотериологиях именно особый модус свободы, сопряженный, однако, не с произволом автономного принципа, а с дисциплиной разума, стремящегося избежать опасностей гносеологического нарциссизма. Донелайтис связывает эту свободу с истиной Христа, Кант — с моральным основанием просвещенного разума, способного выйти из невольного «состояния собственного несовершеннолетия».

То, что Донелайтис, несмотря на отсутствие прямых документальных свидетельств, не мог не быть учеником Шульца, подчеркивают многие исследователи. Будучи студентом теологического факультета, он без всякого сомнения посещал Литовский семинар и проповеди Шульца в Альтштадтской церкви. О роли Шульца в судьбе Канта известно намного больше. Так, именно Шульц, приметивший сметливого восьмилетнего сына мастера-шорника Иоганна Георга Канта, посоветовал отцу отдать Иммануила в знаменитую гимназию Фридрихсколлегиум. Известно, что Шульц, бывший директором этой гимназии, помогал Канту в учебе. Известно, что во время учебы в университете Кант посещал лекции по теологии, читавшиеся Шульцом в Альбертине, хотя уже с самого начала проявлял намного больший интерес к занятиям профессора логики и метафизики Мартина Кнутцена, который примечательным образом объединял в блестящей эрудированности идеи пиетизма и вольфианства с большой открытостью в отношении новых естественно-научных открытий.

Пиетизм в Кёнигсберге первой половины XVIII века оказывается не столь однозначно обусловлен догматикой ортодоксального лютеранства, оказываясь, с одной стороны, связанным с лютеранским принципом оправдания верой, а с другой — проявляя сотериологическую волю к исправлению мира через просвещение, что вступает в противоречие к догмату о предопределении. Эта воля отчетливо распознается не только в философско-педагогических усилиях Канта, но и в достойной серьезного внимания

педагогике Донелайтиса, который, несмотря на глубокое пиетистское образование, уже в университетские годы проявлял большой интерес к физикотеологии и альтернативным пиетизму учениям. Среди его учителей в Альбертине был один из самых последовательных противников пиетизма Иоганн Якоб Квандт. Он был хорошо образован и деятелен: помимо преподавания в университете он служил проповедником в церкви Королевского замка и занимал должность городского библиотекаря. В его личной библиотеке насчитывалось более 8 000 томов на различных языках, в том числе по ориенталистике: в ней Квандт считался одним из лучших ученых в Кёнигсберге. Квандт был издателем первой «Прусской домашней Библии» в Кёнигсберге в 1734 году. Среди других учителей Донелайтиса был, без сомнения, священнослужитель и издатель Михаэль Либиенталь, выдающийся знаток прусской старины и литовского фольклора (Лавринович, 1995, с. 153). Он не был сторонником строгого пиетизма. Кроме него и других на Донелайтиса оказал сильное воздействие прежде всего в плане литературного развития профессор поэзии Иоганн Георг Бокк.

Таким образом, становление как Канта, так и Донелайтиса проходило в атмосфере идейно-духовных исканий и процессов, характерных для духовной культуры раннего Просвещения в Пруссии. Несмотря на гетерогенность этой атмосферы под влиянием новых тенденций и течений, ее в целом характеризует особое настроение новой открытости в отношении эмпирической онтологии. Именно благодаря этой открытости и создаются в отличие от протестантской догматики, закрывшей вопрос о спасении «здесь-бытийного» времени, хронотериологические проекты Донелайтиса и Канта, причем в разных культурных кодах. Донелайтис, используя терапевтические потенции эпического жанра, создает гениальную поэму «Времена года», реабилитируя тем самым идею «вечного возвращения» в циклической темпорологии. Кант последовательно разрабатывает свою темпорологию моральной онтологии в философском ключе.

3. Времена года

Хронотериология Донелайтиса — это примечательный синтез доверия к естественной склонности природной интуиции литовского человека, кодированной истиной добра и блага и веры в действенность пиетистской педагогики, обостренной до мистических надежд христианского хилиазма. Донелайтис практикует в жизни и творчестве высший идеал христианской веры. Этот идеал — терапевтический: Донелайтис знает, что мир болен по причине грехопадения, но, несмотря на усиление болезни, он стремится лечить ее. Пиетизм — экзистенциален в своей психологической сути, поэтому болезнь мира переживается в самом человеке, однако при условии, что жизнь в своей живой реальности дает человеку чувственную способность внутреннего различения как своей близости, так и отделенности от Бога. Живой способен чувствовать, но не просто болезненную месть своего поврежденного грехом тела, как, например, пан из поэмы «Времена года», покончивший с собой из-за непереносимости этой телесной боли. Живой переживает в своей глубинной экзистенции гетерономную связанность с Богом и одновременно удаленность от Него, что проявляется, например, в ипохондрической болезненности. В одном из своих писем от 1773 года Донелайтис упоминает о том, что уже в студенческие годы в Кёнигсберге он

начал страдать от приступов ипохондрии. Эта болезнь, в которой rozpoзнается симптоматика гетерономной антропологии христианского реализма не есть, однако, «болезнь к смерти»: она, скорее, болезнь, имплицитующая необходимую надежду на экзистенциальное и онтологическое выздоровление.

Именно этот «терапевтический идеал» Донелайтиса превращает маленькую литовскую деревушку в уникальный топос особой мировой педагогики, в микрокосм неизбывной надежды. В топосе маленькой литовской «вселенной» в сельской общине Виждаукскасской волости Донелайтис развивает беспрецедентную технологию «лечения мира» на основе удивительного синтеза двух педагогик — педагогики Бога в христианском учении и педагогики Бога в естественной природе. В этом терапевтическом синтезе христоцентрической идеи и пантеистических эссенций rozpoзнается идеал христианского герметизма и мирового всеединства, соответствующий онтологии эпической поэзии. Это — онтология «вечного возвращения» с непрерывной реабилитацией надежды на «гения всеединства», способного залечить онтологические раны и разломы космоса, как правило, ценою собственной жизни, «ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2: 7).

«Да, времена подошли нечестивые! — вымолвил Сельмас. —
Всюду, куда ни ткнишь, — шельмовство одно, и только.
Бары и слуги, глядишь, все в пекло лезут да лезут» (Донелайтис, 2005, с. 125).

«Нет угомону на вас, беспутники и нечестивцы,
Иль не страшитесь, что бездна разверзнется вдруг перед вами.
Пламя пожрет вас всех, оскверняющих праздники божьи?» (Там же, с. 157).

Однако, несмотря на «разверзнутую бездну» на место «взятого из среды удерживавшего», придет новый «удерживающий теперь», что соответствует закону эпического жанра. Согласно ему природа, включая тело человека, еще не стала «могилой Бога». Так и в маленькой литовской деревушке, где уже нарушена «грамматика жизни», эпическому герою еще удастся удерживать космос в его хрупком равновесии между истиной природы и истиной Христа. Этот герой стоит в центре «грамматики выживания» как «герменевтическая связка» бытия.

В системе образов поэмы это — староста общины Причкус, который является посредником не только между барами и крепостными, но и между здравым смыслом и верой, между небом и землей, трансцендентностью и имманентностью и т. д. Причкус яснее всех представляет логику терапии, призывая к праксису известной формулы «Ora et labora!» Именно он демонстрирует идею высшего реализма, возводя в соответствии с законом эпоса каждую вещь и повседневную деталь в космологическую знаменательность соучастия в мистерии всеединства и целостности. Благодаря этому многочисленные повседневные занятия и предметы Причкус преображает в мистико-космологическом ключе, придавая им статус универсальных мифологем. Общий эпический модус таков, будто протагонист посредством нарастающей интенсификации дидактических указаний, банальных для повседневной деревенской жизни, пытается пробудить у своих земляков определенный вид памяти, каковой простые вещи в традиции класси-

ческой учености связывает в мнемотехнической риторике с космологическими универсалиями. В этой космической памяти прядение и ткачество, например, связаны с мотивом богини Афины и Пенелопы, а навоз — с Авгиевыми конюшнями и т.д. Причкус таков, будто знает о тайне каждого мгновения, в котором он распознает отблеск вечности, и о тайне каждого отдельного человека, который сознательно или бессознательно в каждое мгновение соучаствует в мировой событийности, внося свой вклад или в «*creatio continua*» — в продолжение творения, или в «*moriendi continua*» — в убийство творения. В этической герменевтике человек — всегда соучастник в деле или удержания космоса или его разрушения.

Вот отчего весенняя лень Слункюса, каковую он оправдывает в духе проповедника Екклесиаста, является для Причкуса не только опасностью для плохого урожая в осеннюю страду, но и недобрым симптомом охлаждения жизни:

(Слункюс)

«Что, скажи, из того, что бурас иной суетится,

Что из того, что терзает заботами всякими сердце?»

<...>

Но напрямик лентяю ответил Причкус: «Ступай-ка,

Жук навозный, туда, где раздолье вашему брату.

Из году в год с семьей увязая по горло в навозе,

Ты и себя самого и нас, литвинов, позоришь...

Вновь за работу нашу крестьянскую примемся дружно.

В поте лица пахать, боронить и сеять мы будем.

Так ведь и первые люди, вслед за грехопадением,

В тяжких заботах, в трудах насущный хлеб добывали,

Не обещался Всевышний кормить нас, грешных, задаром,

Не проживешь на свете, лентяй да валяясь без дела» (Донелайтис, 2005, с. 37–39).

Лень Слункюса, как ее понимает Причкус, не соответствует Кантову признаку несовершеннолетия по собственной вине¹: леньность бураса Слункюса — космологична, поскольку проявляет нарастающую энтропию универсума, причиной чего является сам человек.

Это, конечно, исторический факт, что условия жизни простых людей в Малой Литве Восточной Пруссии были очень тяжелыми, что объяснялось прежде всего социально-экономическими причинами. И автор поэмы знает о тяготах повседневной действительности — суровый быт, барщина, трудности хозяйствования, искушение безнадежностью и пустотой бытия. Однако в теологии Донелайтиса страдание и мука человека лишь отчасти обусловлены социально-политическими и экономическими факторами, поскольку каждый человек в своей судьбе приговорен к «проклятию контингентности», то есть к пребыванию в локальности своей судьбы, истина которой, однако, внелокальна. Она сопряжена с тайной локально-внелокальной целостности человека, связанной не только с прошлым, но и с будущим согласно закону человека как «образа и подобия» (Быт. 1: 26). Гре-

¹ См.: «Леньность и трусость — вот причины того, что столь большая часть людей, которых природа уже давно освободила от чужого руководства, все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами» (Кант, 1994б, т. 7, с. 29).

хопадение повредило этот закон, и «по причине умножения беззакония» человек попал в «онтологическую могилу» бытия, в которой он должен показывать христианское смирение и вопреки всему «мужество быть»:

«Хватит! — вымолвил Сельмас. — В унынье впадать не годится:
Ведь ничему не бывать без веленья Господа Бога.
Он именитых господ наделил богатством и властью,
Нам же, крестьянам, на долю оставил труды и страдания.
Каждый довольствуйся тем, что ему назначено Богом» (Донелайтис, 2005, с. 197).

«Категорический императив» Донелайтиса в его эпосе и жизни не таков, как у Канта — *«поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*: если попробовать сформулировать «императив Донелайтиса», то он мог бы выглядеть так: *«поступай так, как если бы ты поступал пред ликом Божиим!»* Этот «императив» нередко звучит в тексте «Времен года», например в словах Сельмаса:

Тот же, кто волею божьей родился бурасом нищим —
Вовсе тому не след лаптей стыдиться мужицких,
Ежели он привык не за страх, а за совесть трудиться.
Ежели Господа Бога всегда почитает сердечно (Донелайтис, 2005, с. 197).

В поэме Донелайтиса есть много значимых социально-политических деталей, которые до сих пор остаются все еще не расшифрованными с позиций современной историко-литературной герменевтики. В контексте государственной политики прусского короля, оставшегося в истории под прозвищем «солдатский король», следует подчеркнуть, что педагогическая и просветительская политика Донелайтиса в Тольмингкемене, принципы которой нашли свое отражение во «Временах года», в прямом смысле слова была «грамматикой выживания». Причина этого заключалась, например, в том, что Фридрих Вильгельм I, последовательно проводя политику переселения Восточной Пруссии, обезлюдившей из-за жестокой чумы, нередко приказывал выселять за пределы королевства тех жителей литовской Пруссии, каковые «не содержали в должном порядке» свои жилища и отрезки. После выселения их жилая собственность и участки передавались во владение переселенцам из других стран, проявившим большее усердие и прилежание, например беженцам из Зальцбурга. Эти меры нередко сопровождались предоставлением льгот, облегчавшим переселенцам их судьбу на новой родине. В качестве правовой основой своих мероприятий король использовал один из пунктов Потсдамского эдикта от 8 ноября 1686 года, изданного еще его дедушкой великим курфюрстом Фридрихом Вильгельмом. В Государственном областном архиве Калининграда хранятся 64 указа о «переселении» литовских деревень беженцами из Зальцбурга; при этом в 9 из них в качестве причины выселения литовских жителей указывается недостаток прилежания и порядка (Восточная Пруссия, 1996, с. 198).

Это значит то, что педагогическая нарратология в поэме Донелайтиса обусловлена не только теологическими принципами автора и даже не только экзистенциально-психологическими причинами, но и чисто прагматическими в смысле простого физического выживания. Это ясно подчеркивает Сельмас после смерти главного протагониста поэмы деревенского Шульца Причюкса:

Если же будем, соседи, и дальше плакать мы в голос,
Выплачем скоро глаза, сохнет, высохнет тело.
Что ж это будет, судите, когда, обессилив, не сможем
Так же служить королю, как служили в прежние годы.
Землю отнимут у нас и ходить заставят с сумою (Донелайтис, 2005, с. 201).

Сельмас в эволюции к новому качеству «*genius loci*» становится protagonистом надежды после смерти Причкуса и берет на себя миссию терапевтического логоса мужества к бытию. И это — логос примирения и взаимного со-бытия различных наций в едином региональном топосе, несмотря на существующие разности и особенности. Свидетельством этому является, например, реакция Сельмаса на брань Лаураса в отношении французов и швейцарцев в его заключительной, пронизанной пиетистскими идеями, речи в финале «Зимних забот»:

«Слишком французов хулишь, — отозвался Сельмас, подумав. —
Знаем, повадка своя, а также свой нрав у любого» (Донелайтис, 2005, с. 203).

И сама эта речь есть подлинный манифест «онтологии надежды»:

Господи, Боже ты наш! Не ты ли, небесный зиждитель,
В час изначальный, когда и думать еще не могли мы,
Наше рожденье замыслил и путь начертал нам грядущий...
Прахом, Господь, пойдет любое, что ни предпримем,
Ежели благословляющей нас не поддержишь рукою!
Нас ты заботой своей в минувшем году не оставил, —
Нас ты и впредь сохранишь и поддержишь силой своею (Донелайтис, 2005, с. 210–211).

И это мужество жизни, проявляемое Сельмасом, — посреди мира, проникнутого «банальностью зла», жертвой которого стал Причкус:

Вдруг на беду оказалось, что шиллинга не доставало,
Амтсрат, узнав об убытке таком, испугался смертельно,
Глаз он опять всю ночь не мог сомкнуть, а с зарею
Причкуса с горя-досады избил он так беспощадно,
Что протомился три дня и помер этот бедняга (Донелайтис, 2005, с. 195).

Эта смерть, будучи трагической композиционной вершиной «Времен года», поражает и потрясает нарративно-эмоциональной скупостью почти формального отчета об обстоятельствах случившейся космологической драмы. В эпическом календаре мировой темпорологии стало банальной повседневностью то, что «*genius loci*» умирает мученической смертью, не будучи признанным в своем бытийном качестве «удерживающего теперь». Впрочем, количественная разница между 30 серебряниками за Христа и одним шиллингом за Причкуса всё же бросается в глаза. Однако «удерживание» продолжается, поскольку хроносотериологическую миссию берет новый «удерживающий».

Таким образом, хроносотериология Донелайтиса основана на христианской антропологии, которая гетерогенна в своей эйдетической сути: человек укоренен в трансцендентно-имманентной многоструктурности мира, будучи, однако, в своей эссенциальной динамике обречен на высокую,

но мучительную миссию свободы. Согласно пиетизму эта миссия максимально затруднена по причине онтологической диастемы между Богом и человеком. Окончательный разрыв будет означать «смерть субъекта» и коллапс сознания, что неизбежно приведет к «концу времени». Однако Донелайтис на грани максимального антропологического усилия разрушающегося богоцентрического принципа реальности стремится к христоцентрическому «трезвлению ума и сердца» и посвящает этому всю свою жизнь. И в этом «практическом разуме» Донелайтиса заключен серьезный потенциал пиетистской педагогики для богоцентрических герменевтик, сближающий его именно в праксиологическом модусе с просвещенческими герменевтиками автономного принципа, прежде всего с практическим разумом Канта, который, несмотря на критический пафос своего философствования, проявляет примечательный порыв пиетистского толка, однако не в трансцендентном, а в трансцендентальном плане.

4. Хроносотериология Канта

Не принимая пиетизм в его мистико-символическом модусе, Кант высоко оценивал морально-этический праксис пиетистов в обыденной жизни. «Пусть говорят о пиетизме что угодно, но люди, относившиеся к нему серьезно, — настаивал Кант, — показали себя с самой лучшей стороны. Они обладали благородными человеческими качествами — спокойствием, веселым нравом, внутренним миром, который не нарушала никакая страсть. Они не боялись ни нужды, ни гонений; никакая распря не могла привести их в состояние враждебности и гнева» (Гульга, 1977, с. 16). Однако в религиозно-философских сочинениях «Религия в пределах только разума» и в первом разделе «Спора факультетов» Кант ясно показывает свое неприятие как ортодоксального лютеранства, так и пиетизма, доказывая с позиций трансцендентальной антропологии, что как церковная вера в духе И.Х Вёльнера, так и пиетистское благочестие в духе Шпенера и Франке неизбежно ведут в запредельное, порождая опасность фантазий, например, в духе мистики Сведенборга. Прямая критика пиетизма содержится в следующем суждении Канта: «В самом деле, фантазия в делах религии неизбежно переходит в запредельное, если она не связывает сверхъестественное (что должно мыслиться во всем, что называется религией) с определенными понятиями разума, каковы моральные понятия, и ведет к иллюминатизму внутренних откровений, причем каждый в таком случае имеет свои собственные откровения, и тем самым утрачивается общий критерий истины» (Кант, 1994б, т. 7, с. 91–92). В этом утверждении Канта, как и во многих других, ясно выражена его вера, ради которой «ему пришлось возвысить» и одновременно «[устранить] знание» (Кант, 1994, т. 3, с. 31), чтобы достичь высшего идеала Просвещения — развитие моральной интерсубъективности общественного праксиса как внутри наций, так и международного. Кант ясно дает понять, что герменевтический круг этой моральной телеологии задан его верой в действенность имманентной разуму морально ориентированной идеи свободы. Сам разум говорит «несовершеннолетнему человеку» «Встань и иди!», а не сверхъестественная сила. «Это призыв собственного разума человека, поскольку разум заключает в себе сверхчувственный принцип моральной жизни», поэтому нет надобности в

сверхъестественном и сверхчувственном опыте, на который рассчитывает пиеизм, поскольку «он невозможен», да и не нужен по причине того, что религия «покоится на рациональных основаниях» (Кант, 1994б, т. 7, с. 93), априорных разуму.

Именно на этих основаниях Кант решает и проблему «спасения времени». В статье «Конец всего сущего» Кант задает три возможных варианта конца всего сущего: «1) естественный, соответствующий моральным целям божественной мудрости, и следовательно, доступный (в практическом отношении) нашему правильному пониманию; 2) мистический (сверхъестественный) конец под воздействием причин, нашему пониманию не доступных; 3) противоестественный (извращенный) конец всего сущего, который мы вызовем вследствие неправильного понимания нами конечной цели» (Кант, 1994а, т. 8, с. 211–212). В этом эсхатологическом мониторинге впечатляет то, как Кант заостряет герменевтическую проблему, то есть проблему понимания того, что «стрелу времени» (термин А. Эддингтона в его теории анизотропности, то есть необратимости, времени) в итоге запускает человек.

В истории темпорологии кантовская концепция времени заслуживает серьезного внимания прежде всего потому, что соответствует автономному принципу реальности, отказавшегося от богоцентрической герменевтики. Однако Кант не поддается окончательной инструментализации со стороны естественно-научного метода с его идеалом объективизма, поскольку трактует проблему статуса объективной реальности в герменевтическом круге своей моральной онтологии, основанной на априорных способностях рассудка и разума. «Мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали бы сами... Связь... есть акт самодеятельности субъекта... Связь есть представление о синтетическом единстве многообразного» (Кант, 1994, т. 3, с. 125–126).

Кант все время подчеркивает «связующую силу самосознания», благодаря которой происходит «синтез схватывания, имеющий эмпирический характер», каковой необходимо должен соотноситься с синтезом апперцепции, который имеет интеллектуальный характер и содержится в категории совершенно *a priori*. В области темпорологии это означает то, что время, как и пространство, подчинено этой процедуре «герменевтического схватывания», о чем Кант пишет в «Критике чистого разума»: «Если мы до восприятия называем какое-нибудь явление действительной вещью, то это или означает, что мы в продвижении опыта должны натолкнуться на такое восприятие, или не имеет никакого смысла. В самом деле, утверждать, что явление существует само по себе, безотносительно к нашим чувствам и возможному опыту, можно было бы, конечно, лишь в том случае, если бы речь шла о вещи самой по себе. Но речь идет только о явлении в пространстве и времени... и потому то, что находится в пространстве и времени... есть только представления, которые, если они не даны в нас (в восприятии), не встречаются нигде» (Кант, 1994, т. 3, с. 384). Кант ясно определяет субъектную неизбежность в собирании пространства и времени. Уже в схематизме чистых понятий происходит априорное предписывание времени бытийного или небытийного статуса. «Следовательно, противоположность бытия и небытия состоит в различении между одним и тем же временем, в одном случае наполненным, в другом случае пустым» (Кант, 1994, т. 3,

с. 160). Так и прошлое становится действительным, существовавшим, только при условии, что это прошлое становится нашим прошлым, будучи оформленным синтетической способностью суждения. Кант пишет:

Действительные вещи прошедшего времени... суть предметы и действительны для меня в прошедшем времени, лишь поскольку я представляю себе, что регрессивный ряд возможных восприятий (руководствуясь историей или идя по следам причин и действий), словом, обычный ход вещей приводит по эмпирическим законам к прошедшему временному ряду как условию настоящего времени», причем этот ряд представляется как действительный только в связи возможного опыта, а не сам по себе, так что все события, прошедшие с незапамятных времен до моего существования, означают тем не менее не что иное, как возможность продолжить цепь опыта от настоящего восприятия к условиям, определяющим это восприятие во времени (Кант, 1994, т. 3, с. 385).

Темпорология Канта развивается в примечательной логике от схематизма чистых рассудочных понятий до хроносотериологического максимума моральной ответственности за историю. В учении о схематизме чистого рассудка в «Критике чистого разума» Кант еще основывает эту темпорологию на «схеме количества» в причинно-следственной обусловленности настоящего прошлым, в которой «я произвожу само время в схватывании созерцания» (Кант, 1994, т. 3, с. 159). В дальнейшем он обращается к проблеме хроносотериологии будущего на основе практического разума, укорененного в интеллигибельной идее свободы от эмпирического ряда и способного к моральному целеполаганию. Вот почему свою философию истории Кант основывает на необходимости морального принципа, дополняя трансцендентальную логику логикой нравственной и уточняя, что не только и не столько гносеология диктует нам онтологию, сколько праксиология. Именно так следует понимать кантовские варианты «категорического императива», среди которых — «поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была бы стать всеобщим законом природы» (Кант, 1994, т. 4, с. 196). В хроносотериологии Канта речь идет не только о спасении исторического времени на основе морального принципа (в статьях «Конец всего сущего» и «К вечному миру» Кант почти эсхатологичен!), но в какой-то степени и о «спасении природы», поскольку человеческий рассудок не просто вносит в природу то, что придает ей статус действительного существования, но требует того, чтобы закон природы, если и не задавался субъектом, то согласовывался им в субъектном постулировании возможности действия закона свободы на законы природы на основе максимы морального целеполагания.

Как видим, Кант — безусловный хроносотер, что сближает его и с Доналайтисом, создающим эпический проект сбережения «времен года». Однако их герменевтические коды различны, что характеризует в целом идейную атмосферу дискурсивной драмы XVIII века в Германии, затронувшей и примечательную эволюцию прусских королей. Если Фридрих Вильгельм I был убежденным пиетистом, то его сын Фридрих II явным атеистом, окружившим себя материалистически ориентированной элитой европейского Просвещения. Однако его племянник Фридрих Вильгельм II, ставший королем в 1786 году, был религиозным мистиком и вместо министра фон Цедлица, бывшего кантианцем, назначил на пост главы Министерства юстиции ортодоксального теолога И.Х. Вёльнера. Именно Вёль-

нер написал и подписал от имени короля депешу-выговор в адрес Канта после публикации его трактата «Религия в пределах только разума» в 1794 году. В 1798 году после смерти Фридриха Вильгельма II вышел «Спор факультетов» Канта, в котором его критика, направленная против ортодоксальной и мистической религиозности, достаточно точно отражает разницу его философии разума, способного не допустить «противоестественного конца всего сущего», от пиетистской хроносотериологии Донелайтиса.

Следует отметить, что кантовская критика религии направлена прежде всего против самых опасных форм фанатизма ортодоксальной религиозности, представленной в лице Вёльнера, или агрессивно-мистического пиетизма, представленного, например, в лице ведущего пиетиста в Бармене Самуила Колленбуша, пославшего в декабре 1794 года оскорбительное письмо Канту: «Мой дорогой профессор! Разумная вера господина Канта — это вера, очищенная от всякой надежды. Мораль господина Канта — это мораль, очищенная от всякой любви. И тогда возникает вопрос: В чем разница между верой чертей и верой господина Канта? И в чем разница между моралью чертей и моралью господина Канта?» (Irritz, 2002, S. 44). Мужество и честность Канта в том, что он в своей критической философии очерчивает границы герменевтического круга Нового времени, диагностируя вне зависимости от своего намерения очередной антропологический и онтологический поворот в истории культуры. Канта можно упрекнуть в недооценке историзма в отношении качественной специфики апперцепции и когнитивных характеристик сознания предшествующих времен, что не раз делали его критики. Но упрекать его в чертовщине совершенно недопустимо.

5. Конфликт герменевтик

Век Просвещения продолжает расставаться с герменевтическими принципами предшествующих эпох, основанных на гетерогенных антропологиях. Пиетизм вовлечен в драму этого расставания и не может соответствовать новым принципам критической философии Канта. У Донелайтиса и Канта поэтому разные хроносотериологии по причине разности богов. Бог Донелайтиса — это христианский Бог-Отец, который, несмотря на диастему между Собой и человеком, свидетельствует о Себе в Сыне и может вопреки всему войти во внутреннюю экзистенцию благочестивой души. Однако это вхождение проблематично, и экзистенциальное решение этой проблемы — важнейшая задача пиетизма. Для Канта бог в нас, в нашей трансцендентальной субъектности: «...сам бог в нас есть истолкователь, так как мы понимаем только того, кто разговаривает с нами через наш рассудок и наш разум; следовательно, божественность полученного нами учения может быть познана только через понятия нашего разума, поскольку они чисто моральны и потому верны» (Кант, 1994б, т. 7, с. 94). И именно эти два бога суть энергии, или силы, двух разных энтелехий, или двух разных видов времени, связанных одновременно с двумя альтернативными сознаниями — богочетрическим у Донелайтиса и автономным у Канта. Проблематичность верующего в Бога сознания, отраженная в пиетизме, — экзистенциальная, или сердечная, недостаточность в отношении определенности веры в ситуации онтологической пропасти — симптоматично представлена в переписке между Ф.Г. Якоби и И.Г. Гаманом. Гаман не был пие-

тистом, но его религиозно-философские идеи довольно точно отражают *Pro et Contra* пиетизма. Христиански ориентированный Якоби исповедуется Гаману в «тоске по определенности», то есть в непреодолимой жажде по определенности Бога во взысующем сознании, завершая свое письмо от 18 октября 1784 года цитатой из Евангелия от Марка: «Верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9: 24). В письме к Якоби от 1 декабря 1784 года Гаман пишет о том, что определенность веры есть дар милости Бога: «Изначальное бытие есть истина, доверенное в нисхождении Духа есть милость» (Hermann, 1959, Bd. 5, S. 271).

В «Споре факультетов» Кант трактует о милости, проводя четкую границу между богословским и философским факультетами. Он пишет: «...основывающийся на Библии богослов должен рассчитывать не на природу, то есть на собственную моральную способность человека (на добродетель), а на милость (на сверхъестественное, но вместе с тем и моральное воздействие), которой, однако, человек может стать причастным не иначе как посредством искренней веры, но самой веры можно ожидать от той же милости» (Кант, 1994б, т. 7, с. 66). В дальнейших суждениях о соотношении милости и природы Кант гениально и честно достигает той решающей границы, каковая и определяет драматизм пиетизма, в том числе драматичное напряжение трансцендентно и имманентно ориентированной педагогики Донелайтиса в его «Временах года». Кант указывает:

Если под природой понимают господствующий в человеке принцип содействия своему *счастью*, а под милостью Божией — заложенные в нас непостижимые моральные задатки, то есть принцип *чистой нравственности*, то природа и милость не только различны, но часто находятся в противоречии друг с другом. Если же под природой (в практическом значении) понимают способность достигать определенных целей собственными силами, то милость есть не что иное, как природа человека, поскольку он определен к поступкам своим собственным внутренним, но сверхчувственным принципом (представлением о своем долге), который мы, стремясь его объяснить, но не зная основания его, представляем как вызванное в нас божеством побуждение к добру, задатки которого заложены в нас не нами, стало быть представляем этот принцип как милость (Кант, 1994б, т. 7, с. 88).

Это важное как в философском, так и в богословском отношении рассуждение Канта, поскольку касается комплекса важнейших проблем, мучивших богословие и схоластику, а затем и философию Нового времени вплоть до парадигмального убийства теоцентрической метафизики в известном вердикте Ницше о «смерти Бога». Это — проблемы универсалий, свободы/несвободы воли, границ интеллигибельности, завершенности/незавершенности интенциональных актов и т. д. Но все они сводятся к парадигмальному вопросу, поставленному еще в схолистической философии: *Natura deleta? Или Natura vulnerata not deleta?* = Природа в нас (и, соответственно, через нас) стерта в своем «коде самосохранения» окончательно? Или этот «код» поврежден, но может быть восстановлен?

Кант, отчасти доверяясь «хитрости природы», трактует о нашей имманентной способности на основе сверхчувственного «принципа чистой нравственности», в индивидуальном и общественном праксисе морального закона не допустить «противоестественного конца всего сущего». В герменевтическом плане это означает то, что субъект способен понять как самого себя в своей практической ответственности за бытие, так и код спасения времени.

Для пиетизма в целом, а для Донелайтиса в частности, все сложнее. Эта сложность соответствует в определенной степени известному вопросу Гамлета: «Порвалась дней связующая нить. // Как мне обрывки их соединить?» Соединить обрывки и тем самым спасти «времена года» можно только в герменевтическом усилии взыскующего спасения сознания, то есть в акте понимания. Кант верит в возможность спасения, хотя его эсхатологическая ирония, особенно в статье «К вечному миру», доказывает, насколько непросто дается ему эта вера, доверившаяся чистой природе в нас, заключающей «в себе сверхчувственный принцип моральной жизни» (Кант, 1994б, т. 7, с. 93). Примечательным образом эту веру он выражает не в асертивной, а в побудительной модальности. Так, например, и в «Споре факультетов»: «Хотя этот принцип не может, по всей вероятности, немедленно пробудить человека к жизни так, чтобы он мог самостоятельно стать на ноги, но может внушить ему стремление к добродетельному образу жизни (как человеку, у которого силы дремлют, но еще не угасли)...» (Кант, 1994б, т. 7, с. 93). В хроносотериологическом смысле это означает то, что природные силы сознания, пусть дремлющие, но не угасшие, решат проблему времени, проведя когнитивную операцию по координации совокупности отношений сосуществующих объектов, взаимодействующих друг с другом в смене, последовательности и длительности их состояний, организующих пространственно-временную структуру бытийного процесса.

Пиетизм в богословском плане прежде всего под влиянием Лютера отражает серьезное сомнение в имманентной способности природных сил сознания провести герменевтическое спасение времени. Афористичным образом это сомнение в способности «познать самого себя и тогда познать вселенную и богов» для того, чтобы спасти «времена года», выразил Гаман в ответе на отчаянную просьбу Якоби дать ему совет об определенности понимания себя и Бога в себе. В письме от 8 апреля 1787 года Гаман пишет о невозможности на основе собственных сил достичь этого понимания: «Я долго ломал голову над этим, но в итоге я чувствую себя, как Санчо Панса, и поэтому нахожу единственное утешение, повторяя его восклицание: Бог понимает меня!» Гаман честно признается подобно заглавным персонажам поэмы Донелайтиса в том, что он не может сам решить герменевтическую проблему времени, но вопреки всему он верит, что это решение возможно при условии герменевтического нисхождения Бога в мой разум. Я не смогу понять и спасти, но Его понимание меня поможет понять и спасти через посредство моего собственного непонимания, в котором верующий разум становится хроносотером. Этот ренессансный квант соответствует известному финалу «Божественной комедии» Данте: «Но собственных мне было крылий; // И тут в мой разум грянул блеск с высот, // Неся свершение всех его усилий».

Гаман подобно пиетистам считает, что природоцентрированный разум может стать хронофагом, поскольку воспользуется для своей ориентации во времени не божественным, а люциферовым светом, не заметив того, что именно его кажущаяся самодостаточность и есть главная причина рвущейся нити времени. В письме к Якоби от 27 апреля 1787 года Гаман пишет: «Вера не есть вещь в руках каждого, и она не передается из рук в руки, как товар. Вера — это царствие небесное и ад в нас. Верить в то, что есть Бог, и верить в то, что Его нет, есть одно и то же противоречие. Между бытием и верой есть столь же мало взаимосвязи, как между причиной и следствием,

если учитывать то, что *я разрезал надвое нить природы* (выделено нами. — В. Г.). *Incredibile sed verum*» (Hamann, Bd. 7, S. 168). Это — герменевтический ключ как к пиетизму, так и к хроносотериологии Донелайтиса: без милости Бога я — не хроносотер, а хронофаг; без милости Бога я никак не смогу противостоять натиску зла в тяжелой и несправедливой действительности быта малой Литвы в Пруссии XVIII века; и тогда я растворюсь в этом зле, отдавшись пороку малодушия, сребролюбия, лени или пьянства, как многие персонажи в поэме Донелайтиса. Великий литовский поэт и мыслитель пытается изо всех сил пробудить в окружающих его бурасах и барах антропологию мужества и веры, ориентированную на пиетистские принципы. Однако в его педагогике есть и физикотеологические мотивы, сближающие его с Кантом. Протагонисты его поэмы Причкус и Сельмас, пытаясь пробудить в бурасах силы для жизни, несмотря на сгущение «банальности зла» в их мире, нередко обращаются к воспитательной герменевтике природы. В эпосе Донелайтиса природа предстает как творение Божие, полное знаков и примет (*vestigia aut signacula*), которые суть ни что иное, как логосы Бога в Его «тексте природы», Его природные вокативы, обращенные к человеку. В герменевтическом горизонте XVIII века это понимание имплицитно проблематику естественной теологии с соответствующими мотивами *communicatio idiomatum*, имеющими отношение к известной еще со средневековья теме диалога между разными онтологическими горизонтами Бога и человека. В понимании Донелайтиса Откровение Божие коррелятивно с сокровенными естественными потребностями и устремлениями человека. В этой связи картина мира Донелайтиса обратно пропорциональна как современной физике, так и теологии деизма, основанной на принципе физической автономии природного мира, полностью отделенного от метафизики Бога. Именно в дискурсе христоцентрической натуртеологии Донелайтис сохраняет свою значимость для современности не только в культурно-историческом, но и в естественно-научном, поскольку его богословские взгляды изоморфны некоторым современным теориям в космологии и квантовой физике, основанных на сильном антропном принципе.

Естественно, что хроносотериология Донелайтиса в его «Временах года» выглядит сегодня архаичной, поскольку основана на богоцентрической онтологии пиетизма. Его герменевтика спасения времени соответствует пиетистской антропологии крещения ума и сердца в милости нисходящего к человеку Бога. Хроносотериология Канта базируется на моральной онтологии с ее праксиологическим основанием в идее свободы как важнейшей способности разума. На фоне доминирования естественно-научного идеала детерминизма, в том числе в современной когнитивной науке с ее методологическим доверием нейрофизиологии и другим нейронаукам, философия свободы Канта также многим представляется довольно архаичной. Оба, однако, — Донелайтис и Кант — хотя бы косвенно распознаются в их хроносотериологиях как те, кто с разных герменевтических позиций указывают на то, что «тайна беззакония» заключена именно в отказе от онтологического принципа ответственности человеческого сознания. Этот принцип реализуется прежде всего в свободе: у Донелайтиса — в духе евангелия от Иоанна: «...и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8: 32—33); у Канта — в практическом разуме, основанном на идее свободы в нашем разуме. По Канту, спасти время можно только при одном ус-

ловии, а именно, что человек осуществит возможность свободы, каковая укоренена в ригоризме безусловленного морального принципа. В современном мире этот идеал Канта подавлен идеей физического детерминизма, следствием чего служит и то, что сама политика стала игрой «азартных игр» природы. «Конечно, если нет свободы и основанного на ней морального закона и все, что происходит или может происходить, есть исключительно механизм природы, то политика (как искусство управления людьми) воплощает в себе всю практическую мудрость, а понятие права есть пустая мысль» (Кант, 1994а, т. 7, с. 39), — иронично замечает Кант в статье «К вечному миру», понимая всю акцидентальную специфику такой политики, игнорирующей то, что «право — это совокупность условий, при которых произволение одного [лица] совместимо с произволением другого с точки зрения всеобщего закона свободы» (Кант, 1994, т. 6, с. 253). «Но если допустить, что это понятие безусловно необходимо соединить с политикой и возвысить его до ограничительного условия последней, то следует признать их совместимость» (Кант, 1994а, т. 7, с. 39), — пишет Кант, настаивая на безусловной необходимости той онтологии, каковая дедуцируется из идеи «всеобщего закона свободы», а не индуцируется из локально проявляющихся связей «механизма природы».

Как видим, оба выпускника Альбертины — Донелайтис и Кант — все же актуальны в сегодняшнем мире, проявляющим странный герменевтический иммунитет против истины того, что «тайна беззакония уже в действии». И, может быть, потомкам все же следует обратиться к их хроносотериологическим проектам как к серьезным попыткам не допустить свершения этой тайны, то есть помочь в деле «удерживающего теперь» (2 Фес. 2: 7–8).

Список литературы

1. Восточная Пруссия. Исторические очерки, документы, материалы / под ред. В. С. Исаупова и Г. В. Кретиной. Калининград, 1996.
2. Гулыга А. Кант. М., 1977.
3. Донелайтис К. Времена года. Калининград, 2005.
4. Кант И. К вечному миру // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. М., 1994а. Т. 7.
5. Кант И. Конец всего сущего // Там же. Т. 8.
6. Кант И. Критика чистого разума. // Там же. М., 1994. Т. 3.
7. Кант И. Метафизика нравов // Там же. Т. 6.
8. Кант И. Основоположения метафизики нравов. // Там же. Т. 4.
9. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Там же. М., 1994б. Т. 8.
10. Кант И. Спор факультетов // Там же. Т. 7.
11. Лавринович К. Альбертина. Калининград, 1995.
12. Hamann J. G. Briefwechsel. Bd. I – III. Wiesbaden ; Frankfurt a/M, 1955 – 1979.
13. Irrlitz G. Kant-Handbuch. Leben und Werk. Stuttgart, 2002.

Об авторе

Владимир Хамитович Гильманов — д-р филол. наук, проф. кафедры исторического языкознания, зарубежной филологии и документоведения Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru

DONELAITIS AND KANT: ON THE ISSUE OF THE HERMENEUTIC OF SURVIVAL IN THE ERA OF THE "MYSTERY OF INIQUITY"

V. Gilmanov

This article analyses the so-called chornosoteriology as viewed by Kristijonas Donelaitis and Kant. Special attention is paid to the differences between the ontological foundations of these soteriologies stemming from differences in the hermeneutic circles. The influence of pietism on the development of the hermeneutic principles is analysed in the works of both authors. An attempt is made at a partial revision of Donelaitis's and Kant's chronosoteriological concepts in the context of modern global threats.

Both Donelaitis – rightfully considered the founder of Lithuanian culture – and Kant studied at Albertina: Donelaitis from 1736 and Kant from 1740. This was the era of pietism. However, in Königsberg of the first half of the 18th century, pietism was not determined solely by the dogmatics of orthodox Lutheranism. Adherents of pietism demonstrate soteriological will to improve the world through enlightenment, which contradicts the predestination dogma. This will is found not only in Kant's philosophical and pedagogical endeavours, but also in Donelaitis's pedagogy, which deserves serious attention. Despite his deeply pietistic education, Donelaitis expressed keen interest in physicotheology and alternatives to pietism as early as his university years.

Donelaitis and Kant never met; they had different worldviews. However, they also had something in common relating to the problem of time. They shared the idea that time is not only a form of material existence connected to space but, primarily, a hermeneutic category. It means that, in its very essence, time is not only objective and absolute, but also relative in a hermeneutic rather than Einstein's sense – time is a function of understanding. In this respect, Donelaitis's and Kant's temporologies are similar in terms of personal responsibility for time, which both authors associate with the possibility of freedom. The 'mystery of freedom' is a means to combat the 'mystery of iniquity'.

Key words: time, consciousness, chronosoteriology, temporology, hermeneutic circle, pietism, anthropology, eschatology, freedom.

References

1. *Vostochnaja Prussia* [Eastern Prussia]. 1996, Kaliningrad.
2. Gulyga, A. 1977, *Kant*, Moscow.
3. Donelaitis, K. 2005, *Vremena goda* [Seasons], Kaliningrad.
4. Kant, I. 1994 a, *K vechnomu miru* [To eternal peace]. In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes]. T. 7. Moscow.
5. Kant, I. 1994 a, *Konetz vsego suscego* [The finish of all essence]. In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes]. T.8. Moscow.
6. Kant, I. 1994, *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes]. T. 3. Moscow.
7. Kant, I. 1994, *Metafizika нравов* [Metaphysics of morals]. In: Kant, I. *Sobr. soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes], T. 6. Moscow.
8. Kant, I. 1994, *Osnovopolozhenija k metafizike нравов* [Basic principle to the metaphysics of morals]. In: Kant, I. *Sobr. soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes], T. 4. Moscow.
9. Kant, I. 1994b, *Chto takoe prosvesceniye?* [What is Enlightenment?]. In: *Sobr. soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes], T. 4. Moscow.
10. Kant, I. 1994b, *Spor fakultetov* [The dispute Faculties]. In: Kant, I. *Sobr. soch. v 8 t.* [Works in 8 volumes], T. 8. Moscow.
11. Lavrinovich, K. 1995, *Albertina*. Kaliningrad.
12. Hamann J.G. 1955–1957, *Briefwechsel*. Bd. I – III, hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden; Bd. IV – VII, hrsg. von A. Henkel. Wiesbaden, 1959, Frankfurt am Main, 1965–1979.
13. Irrlitz G. 2002, *Kant-Handbuch*. Leben und Werk. Stuttgart.

About the author

Prof. Vladimir Gilmanov, Department of Historical Linguistics, International Philology, and Records Management, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, gilmanov.vladimir@rambler.ru