



Трансцендентальный журнал 2013-2024

ISSN 2079-8784

URL - <http://ras.jes.su>

Все права защищены

Выпуск 3 Том 4. 2023

Разум и Откровение. Критика И.Г. Гаманом теологических взглядов И.Канта

Лызлов Алексей Васильевич

доцент кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, РГГУ

125047, Москва, Миусская площадь, д. 6

Аннотация

В статье анализируется критика теологических взглядов Канта в области физикотеологии и теологии истории его современником И.Г. Гаманом. Кант рассматривает Бога как фигуру, которую человек способен мыслить. Однако, отрицая возможность восприятия сверхчувственного, он полагает невозможным восприятие человеком божественных действий. Гаман критикует кантовскую модель восприятия как начинающегося с доязыкового сенсорного многообразного и утверждая изначально языковой и потому внутренне коммуникативный характер человеческого восприятия. Он указывает на то, что в самом своём восприятии человек воспринимает чувственное (сенсорное) и сверхчувственное (смысловое) в их динамическом единстве, подобном единству сенсорной (фонетической или графической) и смысловой сторон в слышимом или читаемом человеком слове. Понимая таким образом человеческое восприятие, Гаман разрабатывает христианскую герменевтику природы и истории, нацеленную на познание непосредственного присутствия и участия Бога в человеческой жизни. Парадигму такой герменевтики даёт, по мысли Гамана, Священное Писание, говорящее о Боге не только как о Творце всего сущего, но и как о живом участнике судьбы своего творения — и прежде всего, исторической судьбы созданного Им по Своему образу и подобию человека.

Ключевые слова: физикотеология, теология истории, разум, язык, восприятие, сверхчувственное

Дата публикации: 19.12.2023

Ссылка для цитирования:

Лызлов А. В. Разум и Откровение. Критика И.Г. Гаманом теологических взглядов И.Канта // Трансцендентальный журнал – 2023. – Том 4. – Выпуск 3 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680028898-7-1> (дата обращения: 07.07.2024). DOI: 10.18254/S271326680028898-7

¹ При рассмотрении теологии И. Канта особый интерес представляет критическое осмысление его теологических взглядов другим великим кенигсбержцем И.Г. Гаманом (1730-1788). Этот гениальный мыслитель, которого великий Гёте считал «самой светлой головой своего времени» (Müller 1982, S. 109), и не столь большая известность которого обусловлена крайней сложностью его работ, был собеседником и оппонентом Канта на протяжении всего периода своего творчества. И с самого начала для гамановской оппозиции Канту — оппозиции, развивая которую, Гаман прокладывал пути мысли, крайне важные для последующей истории философии¹ — именно теологический элемент играл решающую роль.

² Личное общение Канта и Гамана началось, по всей видимости, летом 1756 года, но завязка полемики диалога мыслителей имела место тремя годами позже, в 1759 году, и была связана с произошедшим весной 1758 года событием, определившим дальнейшую судьбу И.Г. Гамана как мыслителя и человека — религиозным обращением, которое пережил Гаман в Лондоне, куда он прибыл с поручением от своего университетского друга К. Беренса. Беренс, рижанин, представитель семейства крупных предпринимателей, подружился с Гаманом в годы учёбы в кенигсбергской Альбертине. Их дружба продолжилась и после завершения ими университетской учёбы. Беренс, увлечённый идеями Просвещения и имевший не только коммерческие, но и политические амбиции, видел в своём талантливом друге человека, который мог бы стать его близким помощником и советником, и искал возможности посвятить Гамана в дела своей фирмы. Первоначально он планировал взять Гамана с собой в поездку в Петербург, но возникло некое дело в Лондоне², и Беренс предложил Гаману поехать туда с поручением от него. После некоторых колебаний Гаман соглашается. Прибыв в Лондон в апреле 1757 года, Гаман обнаруживает, что порученное ему дело не может быть выполнено в силу объективных обстоятельств. Познакомившись в Лондоне с молодым лютником, имевшим богатого покровителя, Гаман некоторое время предаётся весёлой и разгульной жизни в компании своего нового знакомого, но обнаружив, что упомянутый богатый покровитель — гомосексуалист, и имеет на него виды, ретируется из этой компании, снимает в долг небольшую квартиру и пишет Беренсу письмо, прося денег на обратную дорогу, поскольку все имевшиеся в его распоряжении средства были им потрачены. На съёмной квартире, будучи в тяжёлом душевном и физическом самочувствии, Гаман решает попробовать перечитать Библию, кстати оказавшуюся в его распоряжении. Это чтение совершило в нём решительный переворот. Хотя он и до этого читал текст Библии, теперь с его ума и сердца оказывается словно бы снято покрывало, мешавшее ему воспринять слово Божие в его силе и действенности (Hamann 1993, S. 147). Гаман

«сходит во ад самопознания» и одновременно находит себя как того мыслителя-христианина, каким мы знаем его сегодня. Читая Библию, Гаман начинает записывать мысли, пробуждаемые в нём этим чтением, результатом чего становится текст, известный сегодня как «Библейские размышления христианина». Завершив чтение, он пишет ещё несколько текстов: «Мысли о ходе моей жизни», «Мысли о церковных песнопениях», «Крохи», «Размышление о ньютоновом *Трактате о пророчествах*», «Молитва». Эти работы, которые сам Гаман не планировал публиковать, документируют рождение Гамана как уникального мыслителя-христианина, который в философии 18 века займёт, по точной характеристике О. Байера, место «современника-оппонента» («*Zeitgenosse im Widerspruch*») своей эпохи, прокладывающего в философии новые пути.

³ Получив от Беренса деньги на обратную дорогу и оплату долгов, Гаман возвращается в Ригу и дожидается приезда Беренса из деловой поездки в Петербург. По возвращении последнего между друзьями происходит размолвка: Беренс, державшийся просветительских взглядов, полагает, что его друг впал в Лондоне в нездоровую религиозную экзальтацию на фоне тяжёлых душевных переживаний. Все попытки Гамана убедить друга в значимости произошедшего с ним в Лондоне переворота оказываются безуспешны. Гаман уезжает в родной Кенигсберг; однако Беренс не оставляет намерения вернуть Гамана к тому, что представляется ему здравомыслием, а по сути является следованием «духу времени», т. е. просвещенческим взглядам. Спустя некоторое время летом 1759 года Беренс приезжает в Кенигсберг, и, взяв в компаньоны Канта, приглашает Гамана отужинать в одном из пригородных ресторанов. Состоялась трудная для обеих сторон беседа, в которой каждый остался верен своим взглядам. Через несколько дней Беренс и Кант наведались к Гаману домой, но и этот их визит не повлиял на позицию Гамана. При этом Гаман, с большой горечью воспринимая непонимание Беренса, с которым его связывала близкая дружба, в Канте увидел потенциального собеседника. После визита Канта и Беренса к нему домой, он пишет Канту письмо, в котором открыто объясняет Канту своё отношение к Беренсу и попыткам последнего повлиять на его взгляды, а также отвечает отказом на предложение Канта перевести пару статей из французской Энциклопедии (что, по мысли Канта, должно было укрепить Гамана в «здравомыслии»), крайне критически оценивая статьи, предложенные ему для перевода. Развёрнутый ответ Канту и Беренсу Гаман даст в своей первой предназначенной для печати книге «Сократические достопамятности» («*Sokratische Denkwürdigkeiten*»), которая вышла в декабре того же года. Но ещё до выхода этой книги Кант приглашает Гамана написать вдвоём учебник физики для детей. Гаман откликается на это предложение с интересом, но одновременно и с ясным осознанием того, сколь радикально он расходится с Кантом во взглядах на природу и, соответственно, в понимании задач такого учебника. В полемике двух мыслителей по поводу учебника физики впервые происходит столкновение их не только философских, но и теологических позиций.

⁴ В последующие годы расхождение между Кантом и Гаманом в области именно теологии обнаружится ещё в одной области, важной для обсуждения теологических позиций обоих мыслителей: в области теологии истории. Сопоставляя теологические взгляды двух мыслителей, мы сначала сосредоточимся

на теологии Канта, чтобы затем раскрыть то, как отвечает Канту Гаман. Такой порядок изложения будет соответствовать полемическому характеру философии Гамана, любая работа которого — это своего рода реплика в его разговоре с современниками и предшественниками.

⁵ Идея написать учебник физики для детей возникла у Канта в связи с его несогласием с подходом к преподаванию физики детям, предложенным французским историком и педагогом Шарлем Ролленом (1661-1741). Роллен в своём учебнике физики следует библейской истории творения, стремясь пробудить в них интерес к природе и восхищение ей. По мысли Роллена, это должно подготовить детей к тому, чтобы впоследствии с интересом воспринять физику и в её «взрослом», т. е. научном, формате. Канту такое разделение «детской» и «взрослой» физики представляется неправомерным, он полагает, что и в изложении физики для детей следует опираться на достижения физической науки (Гильманов 2013, с. 45-46).

⁶ Отдавая приоритет современной ему физике по отношению к библейскому пониманию природы, Кант при этом отнюдь не чужд теологической проблематики как таковой. Напротив, именно удивительные порядок и согласованность, которые обнаруживает в природе учёный-естествоиспытатель, могут, по мысли раннего Канта, служить основанием для доказательства того, что у мира есть разумный Творец. Мы видим, как Кант осуществляет этот ход в работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (Кант 1994а), вышедшей в свет в 1763 году, то есть четырьмя годами позже обсуждения Кантом и Гаманом возможности совместного написания учебника физики для детей. В этой работе Кант, обращая внимание на заложенное в возможностях самих вещей «полезное единство», Кант утверждает: «...так как это единство всё же имеет основание в возможностях вещей, должно существовать мудрое существо, без которого все эти вещи природы сами невозможны, и в котором, как в некоем великом основании, сущности стольких вещей природы соединяются в таких правильных отношениях. Но тогда станет ясным, что не только способ соединения, но и самые вещи возможны только благодаря этому существу, т. е. могут существовать лишь как его следствия, что только впервые и даёт возможность в достаточной мере показать полную зависимость природы от Бога» (Кант 1994а, с. 454). Уже в этих ранних физикотеологических размышлениях Канта мы видим характерную черту кантовской теологии: Бог для Канта — фигура, которая может мыслиться человеком, и которая в этом качестве может быть для него важна; однако возможность *восприятия* Божьих действий и *Богообщения* является для него сомнительной.

⁷ Эту черту мы видим и в Кантовой теологии истории. Кант не рассматривает Бога как участника исторического процесса, но вполне готов допустить возможность существования Бога как Того, Кто организовал человеческую природу таким образом, что человечество движется в ходе исторического процесса к всё более полному осуществлению присущих природе человека задатков. В этом плане показательным, что Кант, размышляя о своего рода природной телеологии, которую можно попытаться обнаружить в человеческой истории, использует порой понятия «Провидение» и «замысел природы» как синонимы.

8 Рассматривая историю на уровне деяний отдельных людей, — пишет Кант, — «...нельзя отделаться от некоторой досады, когда наблюдаешь их действия и поступки на великой мировой сцене и при этом находишь, что, несмотря на всю кажущуюся мудрость в частностях, всё целое в конечном счёте всё соткано из глупости, детского тщеславия, а часто и из детской злобы и страсти к разрушению, и при этом в итоге не знаешь, какое понятие следует составить себе о нашем роде, столь кичащемся своими преимуществами» (Кант 1993, с. 83). Однако можно, по мысли Канта, попробовать подойти к истории иначе. Поскольку нельзя обнаружить в человеческих поступках какую-либо разумную собственную цель, можно «попытаться открыть в этом [кажущемся] бессмысленным чередовании человеческих дел некий *замысел* [самой] *природы*, сообразно с которым у существ, действующих без собственного плана, всё же была бы возможна история согласно определённому плану природы» (там же). Этот «замысел природы» в отношении человечества состоит в том, чтобы привести человека к насколько возможно полному осуществлению заложенных в его природу задатков. При этом человек — в отличие от других живых существ, каждое из которых также стремится осуществить свои природные задатки — способен решать эту задачу не индивидуально, но только как задачу человеческого рода. Человеческая природа, — природа *разумного* существа, — устроена, по мысли Канта, так, что в процессе своего исторического существования человечество движется в направлении всё более полного осуществления разумности.

9 Мы видим, что и в своём осмыслении истории Кант готов признать возможность существования Бога как разумной силы, породившей такое устройство природы человека, что история человечества развивается в направлении всё более полного раскрытия человеческих природных задатков. Но далее, в непосредственно в самой истории, человек, согласно Канту, предоставлен самому себе. Такое утверждение предоставленности человека самому себе включает Канта в большой разговор, который идёт об этом в теологии. Кант оказывается наследником линии, отрицавшей возможность прямого Богообщения, вставая в один ряд с Пелагием, мыслителями Возрождения (напр., Пико делла Мирандола) и оппонентом свт. Григория Паламы Варлаамом. У Канта мы находим очень показательные размышления о том, что человек по сути не имеет возможности отличить благодать и её действия от воспринимаемых им естественных, природных процессов (Кант 1994b, с. 188). И поэтому человек, по Канту, не должен заботиться о том, чтобы Бог вошёл в его жизнь Сам, активно, в чём-то эту жизнь раскрывая, или меняя, или приводя человека к Себе, и т. п.; но должен заботиться о том, что составляет его собственный долг.

10 Итак, для Канта Бог — и при рассмотрении природы, и при рассмотрении истории — является фигурой мыслимой, но не является Богом, к Которому человек был бы способен общаться. Проблематичность общения с Богом состоит для Канта прежде всего в том, что Бог сверхчувствен, а у человека, по мысли Канта, нет специального органа для восприятия сверхчувственного. Здесь Кант принципиально расходится с мыслителями, которые, начиная с Платона, предполагали возможность восприятия сверхчувственного. Опасность, которая видится Канту в предположении о том, что человек способен воспринимать сверхчувственное, состоит в неверифицируемости подобных восприятий и в

невозможности отличить в этой области восприятие от фантазии. Мысль об этой опасности мы видим у Канта и в его «Грёзах духовидца», и в работе «Что значит ориентироваться в мышлении?». В эпистолярном наследии Канта мы находим её в известном письме 1772 г. к М. Герцу:

¹¹ «Платон признавал первоисточником чистых понятий и принципов некоторое духовное, ранее имевшееся созерцание Божества. Мальбранш признавал некоторое всё ещё продолжающее постоянное созерцание этого Первосущества. Разные моралисты признавали это же созерцание в отношении первых моральных законов. Крузий — некоторые внушённые нам правила, суждения и понятия, которые Бог внедрил в человеческие души уже в том виде, в каком они должны быть, чтобы быть в соответствии с вещами. Однако *deus ex machina* в определении источника и значимости наших понятий есть самое нелепое, что только вообще можно избрать и что помимо порочного круга в логической цепи выводов наших познаний вредно ещё и тем, что поощряет всякую пустую мечту, как и всякую богобоязненную и фантастическую химеру». (Кант 1964, с. 431-432)

¹² Полемизируя с Кантом с самого начала их философского разговора, Гаман занимает позицию, интересную тем, что он, — в отличие, например, от Ф. Г. Якоби, — не спешит в противовес Канту указать на то, будто всё же необходимо признать наличие у человека способности воспринимать сверхчувственное. Тезис Гамана состоит в другом: во всяком нашем восприятии нам *даётся* единство чувственного и сверхчувственного, «материального» и смыслового. Наше восприятие словесно и подобно *чтению*; мы *читаем* «книгу Творения» и «книгу истории». Кант, по мысли Гамана, неправомерно рассекает указанное единство, представляя чувственность как доязыковую способность, посредством которой нам даётся сенсорное «многообразное», а рассудок — как способность понятий, под которые подводится это многообразное (Hamann 1825).

¹³ «Рецептивность языка и спонтанность понятий» (или: «рецептивный и спонтанный язык»), находящиеся в постоянном двустороннем взаимодействии и представляющие собой скорее «два корня» единого ствола, нежели «два ствола» нашего познания (Hamann 1825) – вот как видит Гаман то отношение, которое Кант пытается описать как отношение «бессловесной» чувственности и оперирующего понятиями рассудка. Воспринимаемое нами благодаря рецептивности языка «оплодотворяет» (ср. Hamann 1993, S. 407) наш наделённый свободой дух, побуждая его в ответ вырабатывать понятия, которые опять же входят в язык и языковую коммуникацию, организуя наше восприятие.

¹⁴ С самого своего появления на свет человек, согласно Гаману, учится читать книгу Творения, учась понимать мир и себя в нём. Это научение происходит в словесной коммуникации с другими людьми. В этой коммуникации человек опробует, осваивает и развивает разные способы и возможности понимания того, с чем он встречается в жизни. Другой своим словом может помочь нам что-то разглядеть или даже «открыть нам на что-то глаза».

¹⁵ Человек способен при этом очень по-разному прочитывать книгу Творения и по-разному понимать себя в жизни. Самой высокой возможностью для человека

является понимание книги Творения как книги, через которую Бог говорит со своим творением — человеком. Но кто может научить человека так читать эту книгу. По Гаману — сам Бог, открывающий себя в Своём Слове, слове Писания. Человек, научившийся читать книгу Творения как книгу Божию будет обнаруживать в мире и в обстоятельствах своей жизни Божий Промысел, тогда как тот, кто не научен такому чтению, ничего подобного в них не увидит. Гаман указывает уже в написанных в Лондоне «Крохах»:

16 «Какое значение может иметь различие между естественной религией и религией откровения? Если я верно его понимаю, то первая и вторая отличаются не больше, чем глаз человека, видящего картину и не понимающего ничего ни в живописи, ни в изображенном сюжете или истории, и глаз художника; чем природный слух и музыкальный слух» (Hamann 1993, S. 411).

17 В свете сказанного мы можем теперь понять и позицию Гамана, высказываемую им в переписке с Кантом по поводу возможность совместного написания учебника физики. Споря с Кантом, Гаман переворачивает отношение между «библейской» и «научной» физикой, которое предполагает Роллен, и на которое реагирует Кант. «Детским», начальным способам чтения книги природы оказывается, по мысли Гамана, как раз способ, которым идёт наука. Если человек ограничивается лишь научным взглядом на природу, его глаз как раз и оказывается глазом «человека, видящего картину и не понимающего ничего ни в живописи, ни в изображённом сюжете» (там же); тогда как Бог через Писание открывает «путь более совершенный»: учит смотреть на природу *глазами художника*. Поэтому и в переписке, которую Гаман ведёт с Кантом, обсуждая возможность совместного написания учебника физики, Гаман призывает Канта оседлать Моисееву «деревянную лошадку», которая способна стать «крылатым конём» (Hamann 2023).

18 Наука, по мысли Гамана, читает книгу мира «по буквам». Это буквалистское чтение предполагает умения человека различать природные вещи и явления и понимать их «порядок и согласованность» друг с другом, подобный порядку и согласованности слов в тексте. Однако такое умение читать книгу Творения «по буквам» недостаточно для того, чтобы понимать читаемое в более «собственном» смысле (понимать «дух» читаемого).

19 В то же время, если посмотреть на «буквалистическое» чтение книги Творения, исходя из возможности чтения этой книги «по духу», «буквалистическое» её чтение окажется своего рода привативной формой осуществления этой возможности. Читая по буквам, человек тоже осуществляет, пускай и неполно, жизненно-практическое ориентирование в мире, и способен увидеть (как это делает ранний Кант) в «закономерной согласованности» природы знак, указывающий на существование мудрого Творца. В этом плане чтение «по духу» можно назвать «исполнением» «буквалистического» чтения, в том смысле, в каком апостол Павел называет любовь исполнением (πλήρωμα) закона (Рим 13:10).

20 Как и в случае писанных книг, множественность индивидуальных прочтений книги Творения сопрягается с единством самой книги. И при этом, никакое прочтение не замкнуто в себе; будучи диалогическим взаимодействием с

читаемой книгой, оно всегда предполагает возможность быть выраженным, — и если не выражает себя в форме непосредственно обсуждения, то всё же косвенно выражается в том, как человек проявляет себя по отношению к другим. Единство в понимании книги Творения может искаться и обретаться только в коммуникации — в том числе, в споре; оно не может быть установлено как некая «единственно правильная» интерпретация, исключая или же подчиняющая себе все прочие. Поиск такого единства предполагает и момент взаимной критики — не ради победы над оппонентом, но ради преодоления всего того, что незаметно для самого человека затемняет его понимание.

²¹ Собственно, такой путь поиска возможного единства и предлагает Канту Гаман, когда пишет ему в конце декабря 1759 года: «...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 будут выглядеть в моих глазах столь же презренно, как искусство оболечение дам.

²² Итак, для нашего проекта нужно единство. Оно не может заключаться в идеях, в них его нельзя ни искать, ни обрести; но возможно лишь в силе и духе, которому покорны сами идеи...» ((Hamann 2023) перевод В. Гильманова в редакции автора).

²³ Единство это Кантом и Гаманом так и не было найдено, и учебник физики не был ими написан.

²⁴ Однако человек понимает себя не только из мира, в котором он живёт, но и из истории. *Книгу истории* Гаман понимает как ещё один, наряду с *книгой Творения*, «большой комментарий» (Hamann 1993, S. 412) к слову Божию. При этом, как пишет Гаман в «Сократических достопамятностях», «подобно тому, как природа дана нам, чтобы открыть нам наши глаза, так история, чтобы открыть нам наши уши» (Гаман 2003, с. 430). Ткань истории составляет, по Гаману, коммуникация людей — коммуникация по сути своей *словесная, речевая*, даже когда она осуществляется не в разговорах, а в делах. При этом человеческая коммуникация отличается от природных явлений тем, что её участники являются существами, наделёнными *свободой* — существами не только обусловленными, но и «спонтанными», способными в собственном смысле слова *отвечать* тому, что их затрагивает.

²⁵ Но если мы всерьёз полагаем человека *свободным* существом, не должны ли мы признать историю чисто человеческим предприятием? Не следует ли нам полагать роль Бога в истории состоящей разве что в том, что Бог создал человека по Своему образу и подобию, стало быть, свободным — а затем предоставил человеку действовать самому, дав ему тем самым возможность для осуществления его богообразной свободы?

²⁶ Подход Гамана к истории категорически отличается от подобного рода взглядов, с которыми легко сопрягается как пелагианский морализм, так и возрожденческий титанизм³. Учась из Писания понимаю историю, Гаман видит

Бога не только как Того, Кто есть τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος⁴ (Откр 22:13) человеческой истории, но и как её участника.

²⁷ Участие Бога в человеческой истории раскрывается в полноте, когда Бог становится Человеком, Который проходит путь человеческой жизни от зачатия и рождения до смерти. Человек Иисус Христос (Рим 5:15) оказывается открыт всем проявлениям и следствиям свободы людей, среди которых он живёт, в этой открытости он уязвим для человеческой злобы и заканчивает жизнь на кресте. Он не пользовался Своей Божественной природой для того, чтобы принудить к чему-то людей, но являл Своё Божество так, что каждый оставался свободен в своей возможности судить о том, что он видел, слышал и осязал. Человеческий план истории оставался ненарушен, но эта же самая человеческая история, в которой было место всему человеческому и в его высоте, и в его падении, является одновременно и Священной Историей, в которой даже воробей не упадёт на землю без Отца (ἄνευ τοῦ πατρὸς; Мф. 10:29).

²⁸ Говоря о пророчестве Каиафы⁵ и приводя другие примеры из Писания, Гаман показывает своеобразное «двуединство» истории. Прибегая к оправданной, как думается, модернизации, можно сказать, что два эти способа понимания истории подчинены своего рода принципу дополнительности. Подобно тому, как в современной физике один и тот же квантовый объект может быть описан — посредством двух взаимоисключающих рядов понятий — и как частица, и как волна; *история*, по Гаману, может пониматься и в чисто человеческом, и в божественном («пророческом») ключе без возможности перенести что-либо из человеческого в божественный план понимания, или наоборот.

²⁹ Однако, хотя эти два плана истории и требуют для своего раскрытия два взаимоисключающих ряда понятий, «экзистенциально» они способны присутствовать в особом рода одновременности. Во-первых, так может присутствовать для человека история его собственной жизни в событии покаянного обращения к Богу. Мы хорошо видим это в написанных Гаманом в Лондоне «Размышлениях о моём жизненном пути»: описывая свою жизнь, Гаман раскрывает её одновременно и как историю своих блужданий и падений, и как путь, которым вёл его Бог к событию встречи с Ним. При этом обнаружение того, что и сами падения оказываются этапами Божиего водительства, вызывая в кающемся глубокую благодарность Богу, не отнимает у него сокрушения о содеянном (Hamann 1993, ss. 313-353).

³⁰ Во-вторых, и то, с чем человек сталкивается, как с непосредственно затрагивающими его деяниями других людей или последствиями таких деяний, он может воспринимать в этой одновременности человеческого и божественного. К примеру, терпя от кого-либо несправедливость и обиду, человек имеет свободу принять то, что он терпит, как от руки Божией — принять как возможность так или иначе учиться *быть человеком*; и одновременно всерьёз быть озабоченным тем, как его враг коверкает себя и свою жизнь, избирая зло.

³¹ В-третьих, и обращаясь к более далёким по времени и пространству событиям, мы можем видеть их и как историю человеческих деяний, и как историю Божьего промысления о человеке, учащую нас тому, что Божья правда

неодолима, и тому, что побеждает тот, кто верен Богу, даже если в глазах мира его победа кажется поражением. Кроме того, как это показывает история с пророчеством Каиафы, которую приводит Гаман, — рассматривая историю «пророчески», мы можем обнаружить в ней смыслы, недоступные при чисто человеческом рассмотрении истории — смыслы, являющие Божию славу и утверждающие в вере.

³² Итак, мы видим, что гамановская критика теологических взглядов Канта строится вокруг вопроса о языке. Утверждая языковой — и потому внутренне intersubъективный — характер человеческого восприятия, Гаман разрабатывает христианскую герменевтику природы и истории, нацеленную на познание непосредственного присутствия и участия Бога в человеческой жизни. Парадигму такой герменевтики даёт, по мысли Гамана, Священное Писание, свидетельствующее о Боге не только как о Творце всего сущего, но и как о живом участнике судьбы своего творения — и прежде всего, исторической судьбы созданного Им по Своему образу и подобию человека. И если Кант предполагает лишь возможность мыслить о Боге, но не общаться с Ним, то для Гамана Бог — это Бог, говорящий с человеком.

Примечания:

1. Оппонируя Канту, Гаман развивает свою философию языка, во многом упреждающую философию языка М. Хайдеггера, а также прокладывает пути экзистенциальной мысли С. Кьеркегора.
2. И Беренс, и Гаман не оставили никаких сведений о том, в чём состояло это дело. Исследователь Гамана Й. Надлер предполагает, что это связано с тем, что дело было секретным и носило политический характер (Nadler 1949, S. 74).
3. Как мы видим это, к примеру, у Пико делла Мирандола (Пико делла Мирандола 1981).
4. Альфа и омега, первый и последний, начало и конец (гр.)
5. В написанных в Лондоне «Крохах» Гаман пишет: «...Природа и история суть... два больших комментария к слову Божию; слову, каковое есть единый ключ и единое познание, раскрываемое в них обоих. Нельзя ли о Сократе, ссылающемся на своего ангела-хранителя, сказать то же, что говорится о Петре: он не знал, что говорил, — или то же, что говорится о Каиафе, который пророчествовал и возвещал Божию истину, хотя ни он, ни его слушатели ничуть не восприняли того, что сказал через него Дух Божий. В замечательной истории Саула и Валаама показано, что Божие откровение являет себя даже через идолов и даже в тех, кто стал орудием ада, и что оно использует таковых, делая их своими слугами и работниками, как это было с Навуходоносором» (Hamann 1993, S. 412).

Библиография:

1. Гаман И.Г. (2003) Достопримечательные мысли Сократа // Гильманов В.Х. Философия «образа» И.Г. Гамана и Просвещение. Калининград: Изд-во КГУ. С. 423-476.
2. Гильманов В.Х. (2013). Гаман и Кант: битва за чистый разум. Калининград: Изд-во БФУ. 232 с.
3. Кант И. (1994а). Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // А.В. Гулыга (ред.) Сочинения: в 8-ми т. Т. 1. М.: ЧОРО. С. 383-498.
4. Кант И. (1993). К вечному миру // Н.В. Мотрошилова, Б. Тушлинг (ред.) Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи

(1784-1796). М.: Изд. Фирма АО «Ками». С. 352-477.

5. Кант И. (1964). Письмо к Марку Герцу // А.В. Гулыга (ред.), И. Кант Сочинения в шести томах. Т. 2. М.: Мысль. С. 427-436.

6. Кант И. (1994b) Религия в пределах только разума // А.В. Гулыга (ред.) Сочинения: в 8-ми т. Т. 6. М.: ЧОРО. С. 5-223.

7. Пико делла Мирандола Дж. (1981). Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. Т 1. М.: Искусство. С. 249-262.

8. Hamann J.G. (1993). Londoner Schriften. München: Verlag C.H. Beck. 604 s.

9. Hamann J.G. (2023). Brief an I. Kant, April 1774 // Johann Georg Hamann: Kommentierte Briefausgabe (НКВ). [Электронный источник. URL: <https://hamann-ausgabe.de/НКВ/Briefe/406> Дата обращения: 23.10.2023]

10. Hamann J.G. (1825). Metakritik über den Purismus der Vernunft // Hamanns Schriften. Herausgegeben von Friedrich Roth. Bd. 7. Leipzig. [Электронный ресурс. URL: <https://www.gleichsatz.de/b-u-t/trad/hama2.html> Дата обращения: 23.10.2023].

11. Müller F. (1982). Unterhaltungen mit Goethe. Weimar: Beck. 401 s.

12. Nadler J. (1949). Johann Georg Hamann (1730-1788). Der Zeuge des Corpus mysterium. Salzburg: Otto Müller Verlag. 522 s.

Reason and Revelation. J.G. Hamann's Criticism of I. Kant's theological views

Alexey Lyzlov

*Associate Professor of the Department of Contemporary Problems of Philosophy,
Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, RSUH
125047, Moscow, Miuskaya Square, 6*

Abstract

The article analyzes J.G. Hamann's (1730-1788) criticism of Kant's theological views in the field of physicotheology and theology of history. According Kant, it is possible to think about God, but it is not possible to perceive Him. Totally denying the possibility of perceiving of the supersensible, Kant considers impossible to perceive divine actions. Hamann criticizes the Kantian model of perception as starting from a pre-linguistic sensory manifold and asserts the initially linguistic and therefore internally communicative nature of human perception. He points out that a human being perceives the sensual (sensory) and supersensible (semantic) in their dynamic unity, similar to the unity of the sensory (phonetic or graphic) and semantic sides in a word, that is heard or read by a person. Understanding human perception in this way, Hamann develops a Christian hermeneutics of nature and history, aimed at understanding of the direct presence and participation of God in human life. The paradigm for such a hermeneutics, according to Hamann, is given by the Holy Scripture, which speaks of God not only as the Creator of all things, but also as a living participant in the life of His creation - and, above all, the historical life of human beings created by Him in His image and likeness.

Keywords: physicotheology, theology of history, reason, language, perception, supersensible

Publication date: 19.12.2023

Citation link:

Lyzlov A. Reason and Revelation. J.G. Hamann's Criticism of I. Kant's theological views // *Studies in Transcendental Philosophy* – 2023. – V. 4. – Issue 3 [Electronic resource]. URL: <https://transcendental.su/S271326680028898-7-1> (circulation date: 07.07.2024). DOI: 10.18254/S271326680028898-7