

В. Х. Гильманов

**МЫШЛЕНИЕ И ВЕРА
(ПОСЛЕСЛОВИЕ
К ПЕРЕПИСКЕ,
КАСАЮЩЕЙСЯ
ВЗАИМООТНОШЕНИЙ
МЕЖДУ
ГАМАНОМ И КАНТОМ)**

Статья является в некотором смысле послесловием к публикациям текстов Георга Гамана, в том числе и его переписки с Иммануилом Кантом, на страницах «Кантовского сборника»¹, ранее не доступной русскоязычному читателю и касающейся их непростых «философских» взаимоотношений. Эти материалы сейчас собраны в книгу «Гаман и Кант: битва за чистый разум», которая в этом году будет опубликована в издательстве БФУ им. И. Канта.

This article is somewhat of an afterword to the publication of Georg Hamann's text – including his correspondence with Immanuel Kant, earlier not available to Russian readers and related to their complicated “philosophical” relation – on the pages of Kantovsky Sbornik. These materials have comprised a book entitled Hamann and Kant: a Struggle for Pure Reason, which will be published this year by Immanuel Kant Baltic Federal University Press.

Ключевые слова: Г. Гаман, И. Кант, философия Посвящения, Критика чистого разума, герменевтика, трансцендентальная философия, полемика Гамана с Кантом.

Key words: G. Hamann, I. Kant, philosophy of Enlightenment, Critique of Pure Reason, hermeneutics, transcendental philosophy, Hamann's polemic against Kant.

Спор между Гаманом и Кантом – это то, что соответствует давней традиции борьбы герменевтик, или конфликта интерпретаций. Начало такого рода конфликта в истории эволюции герменевтических идей приходится уже на времена классической античности и первохристианства. Суть этого конфликта сводима к

© Гильманов В. Х., 2013

¹ См.: *Переписка Иммануила Канта и Иоганна Георга Гамана* / пер. с нем., введение, послесл. и коммент. В. Х. Гильманова // Кантовский сборник. 2009. 1(29). С. 92–109; 2009. 2(30). С. 112–125; 2010. 1(31). С. 90–111; 2010. 2 (32). С. 97–108; *Гаман И. Г. Рецензия на трактат И. Канта «Критика чистого разума»* / пер. с нем. В. Х. Гильманова // Кантовский сборник. 2012. 2(40). С. 50–55; *Гильманов В. Х. Гаман и Кант: битва за «чистый разум» (послесловие к публикации)* // Кантовский сборник. 2012. 2(40). С. 56–64; *Гаман И. Г. Метакритика пуризма разума. Sunt lacrumae rerum o quantum est in rebus inane!* / пер. с нем. В. Х. Гильманова // Кантовский сборник. 2012. 4(42). С. 78–92; *Гильманов В. Х. Метакритика vs. критика чистого разума (послесловие к публикации)* // Кантовский сборник. 2012. 4(42). С. 93–99; «Письмо Гамана к Х. Я. Краусу по поводу работы Канта «Что такое Просвещение?» / пер. с нем. В. Х. Гильманова; *Гильманов В. Х. Что же такое Просвещение? (послесловие к письму Гамана к Краусу)* // Кантовский сборник. 2013. 1(43). С. 90–95; 95–98.

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 формы которого задают разные герменевтические стратегии. Кантовское понимание опыта развито в герменевтических принципах феноменологии, как это выражено в теориях Э. Гуссерля, Г.Г. Шпета, Э. Бетти и других. Гаман близок к иной традиции, в которой доминируют тенденции онтологизации герменевтики опыта, как это представлено в герменевтических системах Дильтея, Хайдеггера, 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 их необходимая 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, Кант и Гаман имеют нечто общее, что по праву можно назвать вершиной героического порыва всего Просвещения, а именно порыва к новому, честному «проекту мира». Это нечто можно определить следующим образом: Канта и Гамана объединяет особое понимание того, что Кант в предисловии к «Критике чистого разума» назвал «коперниканским поворотом», несмотря на то, что это понимание у них совершенно различно и что каждый из них предлагает принципиально разные рецепты для радикального просвещения. У Канта это понимание основывается на субъектоцентрической основательности автономного принципа реальности в осознании почти непреодолимого разрыва между субъектом и объективной онтологией², 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 основывается на исторической герменевтике с ее христоцентрическим принципом реальности. Гаман, вся система которого есть попытка концептуализации его опыта «встречи с Богом» [см. 1, с. 124—131], убежден в неспособности автономной способности разума и исходит из необходимости диалектики «апофеоза»³ и «антропоморфоза» в онтологическом взаимоотношении между Богом и человеком, заложенного в языковой компетенции человека [см. 2, с. 14—26].

Своеобразный парадокс творческого соперничества Канта и Гамана символическим 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 ле-

² 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 [9, S. 18].

³ Апофеоз: от греч. apotheosis — обожествление.

том 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». Намекая 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!*»⁴. При этом Гаман не скрывает того, что считает трансцендентальную систему Канта псевдоплатоновской формой интеллектуального нарциссизма нового качества и что такой нарциссизм может стать 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 земле»⁵, 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*»⁶, на что рассчитывала физикотеология, начиная с Ньютона, но скорее «*thanatopoiesis*»⁷, 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»⁸ и благословившая эту физику, подошла, по мнению многих мыслителей, к последней границе своего трансцендентального монологизма. Так, например, Э. Левинас в работе 1947 года «От существования к существующему», указывая на монологическую опасность трансцендентальной герменевтики, охарактеризовал движение, не являющееся трансцендентностью, по

⁴ Первое письмо Гамана к Канту об учебнике по физике от 1759 года [4, с. 113].

⁵ См.: Символ Веры: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, творца небу и земли, видимым же всем и невидимым».

⁶ Христоцентрическая поэтика мира, являющаяся основой творчества Гамана, изоморфна идеям «*theopoiesis*», развивавшимся раннехристианскими мыслителями. Греч. *theos* «бог» + *poiesis* «делание».

⁷ Танатос — бог смерти в греческой мифологии.

⁸ Суть «теории конкретности» (связи) сводима к представлению, что истина есть однородность (когерентность), или отсутствие противоречий, в управлении идеями, понятиями или объектами (объекты суть понятия) с помощью разума.

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 [8, 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» [8, В. VIII, 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, в самом деле, пытается выступить «радикальным просветителем», как охарактеризовал его известный современный исследователь Освальд Байер [см. 6], но его просветительский радикализм затрагивает связь слова и света, а тем самым тайную механику теории⁹, 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»¹⁰, то есть Бога, но неизбежно и к тайне Со-автора, при-

⁹Согласно реконструкции Хайдеггера, греч. «феория» восходит к глаголу *theorein*, производному от сращения двух корневых морфем ‚феа‘ — «зрелище», «взгляд», «облик» и ‚орать‘ — «видеть», «смотреть», «обращать внимание». То есть «теоретизировать» означает «видеть явленный лик присутствующего и зряче пребывать при нем благодаря такому видению» [5, с. 143].

¹⁰См. 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 краеугольным камнем Моисеевой истории или рассказа. От того, 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 он не научается считать, чертить, доказывать и верить числам, фигурам и умозаключениям так же, как он раньше верил в „Отче наш“» [4, с. 114].

званного «поставить нужные точки» в «Aequation неизвестной величины»¹¹, 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, Со-автор — 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 вопросы» [3, т. 3, с. 21]. Монологизирующую самонадеянность такого inquisitor rerum naturae, каковым Гаман считает автономный разум, он толкует как опасность для природы, поскольку уверен, что трансцендентальная герменевтика нарушает синергию главных диалогических дискурсов и становится «убийцей» как «храма природы», так и «храма тела», «принуждая» их стать «могилами вещи»¹².

Логоструктурность бытия в понимании Гамана открывает ему 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, которое, по определению Гамана в позднем сочинении «Копхотрах», является «вечным кругом боговоплощения и обожения» [5, В. III, S. 224]. Этот 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 «theopoiesis», 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. И 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, воскресившего Лазаря из гроба в императивном при-

¹¹ См. в третьем письме Гамана к Канту по делу о «физике для детей» от декабря 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.) [4, с. 118].

¹² Об этом в сочинении Гамана «Копхотрах» [7, В. III, S. 224]. Знаменательно то, что немецкий оригинал «Ding» соответствует русскому эквиваленту «вещь», сохраняющему в своей внутренней форме значение «вести».

зыве «Лазарь! Иди вон!» (Иоанн 11, 5–44), Гаман в своем миметическом христоцентризме, обращаясь к Канту, обращается ко всему автономному принципу, будучи убежден, что этому принципу не достает открытости в отношении того, что Гаман именуется 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 дожил 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 человеке¹³. В этом гениальный и честный парадокс Канта, который, несмотря на «коперниканский поворот», превративший природу в «вещь в себе», стремится к сохранению ее целостности не только в трансцендентальной субъектности, но и в участии этой субъектности в «спасении» единства природы посредством этикотеологического максимума «силы суждения» (= *Urteilkraft*).

Этот *человеко-*центризм «спасения» сближает Канта с Гаманом, но автономность идеи Просвещения в его основании разлучает, 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 энергичную 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» [5, В. II, S. 210]. Разница в том, каков источник энергии подражания, поскольку именно он задает, в конечном счете, угол

¹³ См. о «принципе суждения о внутренней целесообразности в организмах», который «можно назвать максимой суждения внутренней целесообразности органических существ» [3, т. 5, с. 217].

зрения, специфику *со-зерцания*, а тем самым и квантового воздействия на природу. Это воздействие — *ин-форма-ционно*, то есть задает форму природным вещам, которые становятся в итоге «вещанием», вестями о том, какой интенциональной «формой» сознания они обусловлены¹⁴.

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 несовершеннолетия». 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» (1 Коринфянам 14, 20).

Гаман, не успевший проследить развитие Канта в его «критический период» из-за своей ранней смерти в 1788 году, сумел бы, наверняка, 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?» [3, т. 3, с. 588].

В конечном итоге Гаман, познакомившись с «Критикой практического разума» и «Критикой способности суждения», понял бы то, 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» (Евреям 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 действительным. Так становится понятным, почему во всей способности разума только практическое в состоянии вывести нас за пределы чувственно воспринимаемого мира и дать познание о сверхчувственном порядке и связи, которое, однако, именно поэтому может быть расширено лишь настолько, насколько это необходимо как раз для чистой практической цели [3, т. 4, с. 500–501].

При этом Кант открывает безусловленную 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

¹⁴ См. у Гераклита (фрагмент 41): «Мудрость заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всеми при помощи всего».

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** [3, т. 4, с. 521 – 523].

По Гаману, максима этой *воли* дается милостью Божьей, по Канту, открывается разуму в его предельной способности самопознания как максима моей воли, задающая в категорическом императиве необходимость морального закона для все видов intersубъективности.

Важно, однако, то, что эта максима, движущая волю, оказывается действительней, 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 (1 Коринфянам 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 волей [3, т. 4, с. 527].

Список литературы

1. Гильманов В. Х. Герменевтика «образа» И. Г. Гамана и Просвещение. Калининград, 2003.
2. Гильманов В. Х. «Крестовые походы» И. Г. Гамана против Просвещения // Вестник МГУ. Сер. : Философия. 2005. №3. С. 14 – 26.
3. Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Юбилейное издание 1794 – 1994 / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994.

4. *Переписка* Иммануэля Канта и Иоганна Георга Гамана / пер. с нем. В. Г. Гильманова // Кантовский сборник. Калининград, 2009. 2 (30).
5. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
6. *Bayer O.* Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer. München/Zürich, 1988.
7. *Hamann J. G.* Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. 6 Bde. Wien, 1949–1957.
8. *Hamann J. G.* Briefwechsel. Bd. 1–3, hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden, 1955–1957; Bd. 4–7, hrsg. von A. Henkel. Wiesbaden, 1959; Frankfurt am Main, 1965–1979.
9. *Schadel E.* Kants “Tantalischer Schmerz”: Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Lang, 1998.

References

1. Gilmanov, V.H. 2003, *Germenevika «obraza» I. G. Gamana i Prosveshhenie* [Hermeneutics “image” I.G. Hamann and the Enlightenment], Kaliningrad.
2. Gilmanov, V.H. 2005, «Krestovye pohody» I.G. Gamana protiv Prosveshhenija [“The Crusades” I.G. Haman against the Enlightenment], *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta* Bulletin of Moscow State University [], Ser. Philosophy, no. 3, p. 14–26.
3. Kant, I. 1994, *Sobranie sochinenij v 8 tomah. Jubilejnoe izdanie 1794–1994* [Works in 8 volumes. Jubilee Edition 1794–1994], Gulygi, A. B. (ed.), Moscow.
4. Gilmanov, V.H. (transl.), 2009, *Perepiska Immanutla Kanta i Ioganna Georga Gamana* [Correspondence Immanutla Kant and Johann Georg Hamann], *Kantovskiy sbornik*, no. 2 (30).
5. Heidegger, M. 1993, *Vremja i bytie* [Being and Time], Moscow.
6. Bayer, O. 1988, *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München, Zürich.
7. Hamann, J.G. 1949–1957, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische*, Bd. 6, Wien.
8. Hamann, J. G. 1955–1979, *Briefwechsel*, Bd. 1–3, hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden, 1955–1957; Bd. 4–7, hrsg. von A. Henkel. Wiesbaden, 1959; Frankfurt am Main, 1965–1979.
9. Schadel, E. 1998, *Kants “Tantalischer Schmerz”: Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, Lang.

Об авторе

Владимир Хамитович Гильманов – д-р филол. наук, проф. кафедры зарубежной филологии факультета филологии и журналистики Балтийского федерального университета им. И. Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru

About the author

Prof. Vladimir Gilmanov, Department of International Philology, Faculty of Philology and Journalism, Immanuel Kant Baltic Federal University, gilmanov.wladimir@rambler.ru