

УДК 1 (091)

**АПОЛОГИЯ РАЗУМА
В КЛАССИЦИСТИЧЕСКОЙ
СИСТЕМЕ
И. К. ГОТШЕДА
(К 250-ЛЕТИЮ
СО ДНЯ СМЕРТИ)**

В. Х. Гильманов*
А. С. Тауснева*

В центре внимания – рациоцентрическая система видного просветителя Германии И. К. Готшеда (1700 – 1766). Рассматривается онтологический аргумент в контексте современного цивилизационного кризиса сознания. В этой связи указывается на серьезный онтологический вызов для всей научной парадигмы современного стандарта естествознания, требующий введение феномена сознания в теоретическую модель этого стандарта. Подчеркивается, что это обострение онтологического аргумента в плане проблемы симметрии/асимметрии сознания и бытия серьезно обостряет вопрос структуры онтологии. На этом фоне предпринимается попытка актуализировать историко-философское значение просветительского классицизма И. К. Готшеда для прояснения опасности деонтологизации разума, ведущей к потере реальности. Феномен Готшеда рассматривается в герменевтическом дискурсе так называемой тайны германского духа. Акцентируется стремление Готшеда провести аргументированную апологию разума как регулятивного посредника между действительностью и духом. Отражаются актуальные аспекты рациональной эстетики Готшеда в его борьбе против предромантических теорий. Затронуты некоторые линии идейной близости между Готшедом и регулятивными принципами практического разума Канта. Подчеркивается значение философии языка Готшеда и ее близость к традиции онтологической теории языка в контексте современных герменевтических исканий.

Ключевые слова: разум, Просвещение, природа, дух, язык, тайна.

Конец разума?

Мы живем в эпоху, которая почти загадочным образом маркирована всеми формами конечности, касающимися не только искусства (см.: Вейдле, 2000) или «света» (см.: Sedlmayr, 1964), но и самых чувствительных опор для современной цивилизационной архитектуры – науки и, соответственно, разума. О кризисном состоянии науки уже давно рассуждают

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

Поступила в редакцию: 11.03.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-5

© Гильманов В. Х., Тауснева А. С., 2017

самые выдающиеся ученые XX в., заложившие основы современной квантовой механики — В. Гейзенберг, В. Паули, Э. Шрёдингер и другие. Среди философов этот кризис синхронизирован с так называемыми великими отказами постмодерна, в том числе отказом от единого универсального рационального метанарратива (см.: Лиотар, 1998). После грандиозных успехов естественных наук на основе формально-объективистского подхода математической физики в XX в. четко обозначился острый кризис понимания природы, поскольку, несмотря на эффективность предсказания результатов экспериментов над микрообъектами на основе матричной математики, современные теории не позволяют достичь экзистенциально прозрачного объяснения этих результатов. На это указывает в своей работе «Разум и материя» Шрёдингер, подчеркивая, что «камень, брошенный в лицо принципу постижимости природы» (Шрёдингер, 2000, с. 48), угодил в науку, будучи брошенным со стороны самой науки, прежде всего со стороны квантовой механики, честно признающей в том, что не может дать исчерпывающего описания физической реальности. И если Шрёдингер или Н. Бор сохраняют относительное спокойствие по поводу положения дел, то многие ученые и философы пишут о сгущении тайны вокруг нас, будто подтверждая слова А. Швейцера: «Величайшее знание — это знание того, что мы окружены тайной» (Швейцер, 1996, с. 174). Суть происходящего в качественном обострении всех фундаментальных вопросов, касающихся надежды разума на его способность доказать обоснованность современного природоверия, исходя из постулата о рациональной природе реальности, соответствующей рациональности человеческого сознания. Так, В. Гейзенберг пишет: «Те же самые упорядочивающие силы, которые создали природу во всех ее формах, ответственны и за строение нашей души, а значит, и наших мыслительных способностей» (Гейзенберг, 1989, с. 57). Не столь оптимистичен известный физик Р. Фейнман, указывающий на то, что в смутном свете квантовой механики материя на решающем для нее уровне микромира есть царство неопределенности, и что в целом основная теория дает совершенно абсурдное описание природы. Получается, что и наши мыслительные способности, упомянутые Гейзенбергом, могут быть абсурдны, но невероятно эффективны в своей моделирующей силе.

Почти все досократики были едины во мнении, выраженном в известном изречении Гераклита: «Мудрость заключается в одном: познавать мысль, как то, что правит всем во всем» (Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 213—214). Весь вопрос, однако, в онтологической адекватности мысли, то есть в том, что составляет суть онтологического аргумента, при помощи которого решается вопрос о связи мышления и бытия. Ведь абсурдная мысль порождает абсурд, который, прорываясь в здесь-бытие через эту ложную мысль, создает химерическую реальность, лишенную эссенциальной основы. Онтологический аргумент с самого начала философии отражал ее идеал соответствия познания и необходимо существующего, объединяя в единое целое онтологическое, космологическое и физико-теологическое доказательство единства бытия и познания, вплоть до «идеи Бога», который «не играет в кости» у Эйнштейна и его последователей. Философский идеал — это идеал принципа симметрии, уже давно ставшего общей темой и проблемой для физики, метафизики, мистики и т. д.

Ослабление онтологического аргумента и выведение мысли за рамки необходимо существующих закономерностей природного мира породили

после короткого триумфа в методологии естествознания тот кризис, который уже характеризуется некоторыми учеными как «the end of physics», то есть «конец науки» (см.: Lindney, 1994). В стремлении преодолеть этот кризис ряд серьезных мыслителей настаивает на необходимости введения в анализ физической реальности наблюдателя, но не как регистрационного устройства, а как субъекта, наделенного сознанием. Становится совершенно ясно, что означает это для всей научной парадигмы современного стандарта естествознания: введение феномена сознания в теоретическую модель этого стандарта, если не разрушит его, то существенно видоизменит, «поскольку в корне меняет не просто представление о реальности — оно меняет сами онтологические основания бытия» (Романовская, 2000, с. 130).

Однако новое обострение онтологического аргумента в плане проблемы симметрии/асимметрии сознания и бытия серьезно обостряет вопрос об актуальном положении современного цивилизационного сознания, ориентированного на ставший сомнительным стандарт объективистского метода. Поэтому в «окружении тайны», о котором пишет Швейцер, сознание тоже стало тайной, о чем пишут многие. Так, видный современный философ Д. Чалмерс заявляет: «Сознание — величайшая тайна. Это, возможно, наибольшее из громадных препятствий к научному пониманию мира... Современные научные теории едва ли вообще касаются действительно сложных вопросов о сознании. Дело обстоит не так, что у нас нет детальной теории; мы абсолютно не понимаем, как сознание встроено в природу» (Чалмерс, 2013, с. 9). Чалмерс афористично формулирует герменевтический парадокс, связанный с сознанием: «Мы знаем сознание гораздо ближе, чем все остальное, но мы понимаем все остальное гораздо лучше, чем сознание» (Там же, с. 19). Еще раньше об этом же говорил М. Мамардашвили: «Сознание есть нечто такое, о чем мы, как люди, знаем все, а как ученые не знаем ничего» (Мамардашвили, 1996, с. 214).

Готшед и тайна немецкого духа

Среди многих известных представителей эпохи Просвещения, пытавшихся решить проблему сознания, видное и все же не до конца актуализированное место занимает уроженец Кёнигсберга Иоганн Кристоф Готшед (1700—1766). Закончив университет в родном городе, Готшед в возрасте 24 лет спешно покинул его, опасаясь быть схваченным вербовщиками прусского короля Фридриха Вильгельма I из-за своего большого роста: король набирал высокорослую гвардию. Став профессором риторики, логики и метафизики Лейпцигского университета, Готшед занял видное место на поприще немецкого Просвещения. Его активная общественно-политическая позиция, его труды по философии искусства и языка, его деятельность по реформированию немецкого театра — все это обусловило то, что период немецкого Просвещения с 1725 по 1745 г. многие исследователи именуют «периодом Готшедера», полагая, что именно он «оказал решающее влияние на духовную культуру немецкого бюргерства и поставил поэтическое творчество на службу Просвещению» (История немецкой литературы, 1985, т. 1, с. 245). В 1744 г. Готшед был почетным гостем на праздновании 200-летнего юбилея Альбертины в Кёнигсберге, учредив специальную премию за лучшую речь о герцоге Альбрехте — основателе университета (см.: Лавринович, 1996, с. 167).

То высокое место, которое Готшед занял в эпоху Просвещения, не спасло его от довольно несправедливой оценки потомков, в чем виноват прежде всего Гёте, который не смог удержаться от убийственной иронии по поводу того, каким Готшед предстал перед ним и его другом Шлоссером в тот день 1765 г., когда оба решили нанести визит великому автору «Критической поэзии» — самого известного тогда труда по эстетике. Но каким может быть восприятие 65-летнего классика со стороны 17-летнего студента в неожиданной для него ситуации, когда «дородный широкоплечий гигант, с огромной плешью», которую он не успел спрятать под париком из-за случайной нерасторопности лакея? А дальше уже было не до высоких материй: из-за своей невольной ошибки лакея, допустивший гостей в кабинет с плешивым Готшедом, получил от того «такую оплеху, что... точь-точь как в комедии, опрометью выскочил из кабинета» (Гёте, 1969, с. 211). И хотя, по слову Гёте в 7-й книге «Поэзии и правды», «почтенный патриарх величественным мановением руки пригласил нас присесть и удостоил довольно долгого собеседования» (Гёте, 1969, с. 211), он — патриарх Готшед — был почти фатально демифологизирован этим юношеским восприятием Гёте, о чем говорит хотя бы то, что в дальнейшем тексте «Поэзии и правды» Гёте ни разу не упоминает о содержании этого «довольно долгого собеседования». Еще раньше в той же 7-й книге Гёте, уже в явно иронической модальности, пишет о том, что «Критическая поэзия» «содержала немало дельного и поучительного» (Гёте, 1969, 207), но в целом в его оценке Готшед — это патриарх «водянистой поэзии», и она, «точно библейский потоп, затопила в ту пору весь немецкий мир и уже подступала к вершинам самых высоких гор» (Гёте, 1969, с. 202).

Это «ироническое убийство» Готшеда со стороны того, кто до сих пор воплощает тайну немецкого духа, сильно деформировало объективное отношение к Готшеду. Можно ли восстановить и актуализировать просветительскую значимость Готшеда для современной научной культуры, учитывая то, что его творчество — это прежде всего борьба за чистоту разума в дискурсе классицистической учености?

Его попытка апологии разума в полемике против иррационально-мистических теорий своего времени заслуживает серьезного внимания, поскольку приоткрывает в дискурсивных возможностях XVIII в. тайну сознания в его онтологической силе, а также опасность деонтологизации сознания. С нашей точки зрения, именно эта опасность стала причиной попытки германской герменевтики, начиная с Дильтея, ввести разграничение между «науками о природе» и «науками о духе». И именно в тайне немецкого духа строгий классицизм Готшеда особенно интересен, если учесть то, что историю духовной культуры Германии можно рассматривать как историю борьбы по меньшей мере трех духовных сил:

1. Традиционного христианского духа, представленного в конфессиональных формах католической или протестантской веры: в XVIII в. в Кёнигсберге этот дух персонифицирован в сложнейшем явлении немецкой духовной традиции — в И. Г. Гамане (см.: Гильманов, 2005), которого даже Гёте считал «самой светлой головой своего времени», но честно признался, что не понимает его текстов.

2. Нового альтернативного христианству духа, историческая объективация которого отражена в сложной динамике от пантеизма Спинозы до

философии мирового духа Гегеля: именно этот новый дух — герменевтический ключ к тайне архетипа Фауста Гёте и к духовной драме немецкого романтизма.

3. Классического духа, берущего начало в античной колыбели европейской культуры и представляющего собой идеал калокагатической симметрии между разумом и чувством. После конца «риторической эпохи» в XVII в. (см.: Михайлов, 1989) в культурной судьбе Европы обозначились две основные тенденции на новое качество человека в наступающем Новом времени — барокко с его элегическим настроением разрушения «тыквенной хижины» бытия (см.: Гильманов, 2007, с. 218—229) и классицизма, представленного тогда прежде всего в картезианской философии и драматургии Франции под строгим контролем кардинала Ришельё.

Как известно, понятие духа в истории философии проблематично, что отражено в разнообразных и противоречащих друг другу попытках решения основного вопроса философии о соотношении духа и материи. Христианское понимание духа проникнуто теистическим волюнтаризмом в диапазоне от духа жизни от Бога до Духа Святого, однако, в строгом разграничении Духа Божия и «духа бездны» как, например, в Откровении от Иоанна Богослова (Откр. 9: 11). В философии Нового времени, особенно в немецкой классической философии, начинает преобладать интеллектуалистическое понимание духа в стремлении оправдать правомерность онтологического аргумента или в русле декартовского дуализма или в русле пантеистического монизма Спинозы. Это новое рационалистическое понимание духа конкурировало с разными иррационалистическими философиями жизни, в которых «воле разума», преформированной «врожденными идеями Бога» Декарт или логической необходимостью как «сущностью Бога» (Спиноза), противопоставлен волюнтаризм какой-либо духовной стихии. Именно в русле этих «духовных волений» многие мыслители находят причины самых чудовищных идеологических извращений, вершиной которых в XX в. стал зловещий феномен германского национал-социализма, пропитанный оккультно-мистическими символами и практиками. После победы позитивистских тенденций философской мысли проблема духа как метафизического явления была предана забвению как стоящая вне сферы научных исследований. Однако «призраки» духа не оставляют в покое даже самых позитивистски настроенных ученых, в математизированные языки которых врываются то «демоны» (Максвелл), то «бог, который не играет в кости» (Эйнштейн). А невозможность современной квантовой физики обозреть во всей взыскуемой полноте «внутреннюю сторону» реальности и определить онтологический статус волновой функции реабилитирует в определенной степени традиционное понятие духа, которое, без всякого сомнения, имеет отношение к проблеме энергии и синергии.

Почти забытое понятие духа и его тайнодействие, чаще всего отражаемое в художественной образности искусства, — наивернейшей ключ к классицизму, рассчитывающему на силу просвещенного разума противостоять вторжению «демонических» духов, столь многообразно представленному в немецком романтизме. Это именно то, о чем писал и Кант, ставя успех проекта Просвещения в зависимость от способности морального разума справиться с «химерами воображения», поскольку по известному принципу сон разума порождает чудовищ. Это означает, что, будучи ак-

тивным посредником между действительностью и духом, именно разум призван к фильтрации духовных сил, действующих нередко именно через тайну воображения и психологию бессознательного интереса.

Один из тех, кто в XX в. постарался раскрыть эту тайну инструментализации разума через силы бессознательного, был К.Г. Юнг. «Что же, — спрашивает он, — и за пределами человеческого дневного мира живут и действуют силы? Действуют с необходимостью, с опасной неизбежностью? Вещи поковарнее электронов? Что же, мы только воображаем, что наши души находятся в нашем обладании и управлении, а в действительности то, что наука именует «психикой» и представляет себе как заключенный в черепную коробку знак вопроса, в конечном счете есть открытая дверь, через которую из нечеловеческого мира время от времени входит нечто неизвестное и непостижимое по своему действию, чтобы в своем ночном полете вырывать людей из сферы человеческого и принуждать служить своим целям?» (Юнг, 2000, с. 122).

Готшед в традиционном идеале классицизма отвечает на эти вопросы утвердительно, пытаясь закрыть дверь для «вещей поковарнее электронов», используя имманентные силы человеческого разума. Готшед — именно в этой классической традиции необходимой дисциплины разума как в эстетической сфере, так и в тайне языка, поскольку именно язык в его глубинной сути задает то, что мы именуем реальностью. Этому переоткрытию языка, не услышанному современной цивилизацией, посвящена философская герменевтика XX в. прежде всего немецкая — от Хайдеггера до Гадамера. Именно в этом ключе следует искать пути к таким работам Готшеда как «Опыт критической поэтики для немцев» (1729—1730), «Материалы к критической истории немецкого языка, поэзии и ораторского искусства» (1732—1744), «Грамматика немецкого языка» (1748). Именно в этом ключе следует понимать его недоверие к разным формам бесконтрольного сенсуализма, то есть к опасному в его понимании бездумному доверию чувству, что отразилось в его полемики с Бодмером и Брейтингером, издававшими в Цюрихе программный журнал предромантической направленности «Беседы живописцев». Именно в этом ключе следует относиться к его попытке общественной нормализации в духе классицистически ориентированной рациональности, в том числе через издание нравоучительных еженедельников с говорящими названиями «Разумные прорицательницы» (1725—1726), «Честный человек» (1728—1729).

Разум и «лучший из миров»

Для более точного понимания герменевтической основы апологии разума со стороны Готшеда необходимо указать на самые значимые контексты влияния на него. Прежде всего, следующие:

а) сложный рационализм, сочетавший философские идеи Христиана Вольфа, изгнанного прусским королем-пиетистом Фридрихом Вильгельмом из г. Галле за свои безбожные, по слову короля, идеи, и риторический канон классической учености в духе Аристотеля и Горация;

б) французский классицизм XVII в., за которым стоят философия Декарта с его концепцией истины как равенства объекта субъекту, эстетическая программа Буало и, конечно, драматургия Корнеля, Расина и Мольера

с программой воспитания «хорошего вкуса» в соответствии «с правилами, установленными разумом» (Gottsched Ch. Versuch einer kritischen Dichtkunst. Leipzig, 1751. S. 125).

Но все же для актуализирующего понимания Готшпеда, в том числе с учетом отмеченных дискурсов влияния, необходимо в первую очередь обратиться к Лейбницу, поскольку идеал правдивости и естественности, защищаемый Готшпедом в противовес мистицизму и гиперболизму барокко, объясняется не просто знаменитой теорией искусства как мимезиса Аристотеля, но именно сложной концепцией Лейбница о гармоничном чуде мироздания как «лучшего из миров». В философско-идеалистической системе Лейбница утверждается, что главное познать это чудо лучшего из миров и тогда все то, что совершается, будет всегда к лучшему. Но для этого необходимо достичь «ясного познания» в противоположность к «темному», основанному на низших способностях прежде всего хаотических чувственных впечатлениях. В этой системе Лейбница, возникшей как реакция оптимистического рационализма на иррациональный пессимизм барокко, условием возможности сохранения «лучшего из миров» является монада-душа, каковая, по Лейбницу, заключает в себе потенциально всю вселенную, то есть весь этот лучший из миров. В самой душе как монаде, пишет Лейбниц в своей «Монадологии» (1720), заключено гармоническое совершенство мира, «смутно познаваемая гармония».

Надежда Лейбница узнается в знаменитых словах Господа в разговоре с Мефистофелем в «Прологе на небе» в «Фаусте» Гёте: «Верь, чистая душа в своем искании смутном сознанием истины полна». Это — своеобразный, возможно, бессознательный след Готшпеда в творческой судьбе Гёте. Этот след прослеживается и в отношении Гёте к проблеме воображения и фантазии, что имеет прямое отношение к полемике между Готшпедом и швейцарцами Бодмером и Брейтингером. Разрушая основные устои рационалистической эстетики Готшпеда, они ратовали за большее доверие чувству и воображению, оценивая «воображение как функцию воспроизведения памяти чувственных впечатлений внешнего мира» (Лекции по истории эстетики, 1972, с. 175). При этом, считают они, деятельность воображения не ограничивается художественной переработкой впечатлений и переживаниями, но при помощи «сверхволшебной силы» воображение может извлекать из «состояния возможности» то, что не существует, придавая ему «видимость действительности», предлагая реципиенту «новые создания» фантазии. Проблему этой «видимости» затронул и Кант в своей «Критике чистого разума» в параграфе под названием «О трансцендентальной видимости», в котором он предупреждает об опасности чувственной видимости, порождающей иллюзии и побуждающей к построению суждений, становящихся источником заблуждений. Это и есть то, что Кант именует «химерами воображения» вне «дисциплины чистого разума» с его морально-нравственным законом. Гёте, осознавая эти опасности, с подозрением относился ко многим романтикам, включая Клейста и Гофмана, и настаивал на необходимости художественной практики, основанной на «точной фантазии» (*exakte Phantasie*).

В этом оба — и Кант, и Гёте — оказываются близки к эстетической программе Готшпеда, хотя эта близость не означает идеографического сродства. Но моральный принцип как необходимое требование практического применения разума у Канта, в том числе в эстетико-художественном плане,

схож с требованием Готшета о том, что поэт под контролем разума должен, прежде чем начать творить, избрать так называемую моральную тезу, сочетающую в себе морально ориентированную силу правдивого искусства и дидактическую функцию. Только при этом условии, считает Готшед, может быть достигнуто то, к чему призвано искусство: это — необходимость подражания «совершенной природе», за которой отчетливо распознается «лучший из миров» Лейбница. В «Критической поэтике» Готшед пишет: «Нужно и в поэзии соблюдать правдивость, без которой сюжет, описание или что угодно будут нелепыми и смешными. Собственно, под поэтической правдивостью я понимаю не что иное, как сходство изображаемого с тем, что на самом деле происходит, или созвучия содержания с природой» (Gottsched, 1903–1906, S. 198).

Эта «прекрасная природа», начиная с Аристотелевой эстетики, — главная и до сих пор значимая проблема, отраженная, в том числе, в балладе Гёте «Лесной царь»: кто главенствует в этой природе — Лесной царь, которого видит маленький ребенок на руках у спешащего домой отца, или все же Отец, убеждающий дитя, что нет Лесного царя, а только детское воображение. Итог известен: Лесной царь похитил душу и жизнь ребенка.

Готшед скорее на стороне Отца из баллады, за которым узнается рациональный разум Просвещения, но достаточен ли этот классический ум для верного диагноза в отношении «совершенной природы»? И какую все же природу имеет в виду Готшед?

Императивы разума и природа

Не ту ли, которую не исключает и Кант, когда ищет аргументы в пользу законодательства морального разума, призванного, вопреки причинной связи природы, задавать альтернативную причинность? В «Критике чистого разума» Кант утверждает: «Поэтому разум дает также законы, которые суть императивы, то есть объективные законы *свободы*, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит...» (Кант, 1994, т. 3, с. 586). А дальше Кант ставит весьма значимый вопрос, который может стать герменевтическим ключом к пониманию «совершенной природы» Готшета в эстетическом и языковом поле ответственности дисциплинированного разума. Кант пишет: «Не определяется ли, однако, сам разум в этих поступках, через которые он предписывает законы, другими влияниями и не оказывается ли то, что в отношении чувственных побуждений называется свободой, для более высоких и более отдаленно действующих причин опять же природой...» (Кант, 1994, т. 3, с. 586). Сам Кант признается, что на этот вопрос он ответить не может, но в дальнейшем категорически требует, чтобы причинность морального поступка становилась законодательствующей во всем, как если бы она была законом природы!

Готшед, подобно Канту, боится магической бесконтрольности чувственных побуждений, способных погрузить разум в сон и через воображение и фантазию породить чудовищ из «состояния возможности» в учении Бодмера и Брейтингера. Художественное или иное воображение, находясь вне контроля нравственного сознания и нередко путаясь, принимает «ангела бездны» за «ангела чистой красоты» и, будучи способным придать ему «видимость действительности», переводит эту видимость в действующую действительность! Так рождаются самые чудовищные реалии мировой ис-

тории, и опыт истории доказывает, что разум и в самом деле часто бессилён против того, что происходит, хотя по законам разума не должно происходить!

Готшед в своей настойчивой апологии разума ставит, скорее бессознательно, вопрос о двух природах, одна из которых овладевала нашей чувственностью и породила весь известный инвентарь пороков, а вторая, противясь этой агрессии вторжения, дает о себе знать именно в разуме, требуя его решительного вмешательства в опьяняющую динамику чувственных процессов, использующих, в том числе, тайну воображения и фантазии. Этого требования необходимой трезвости под контролем разума не могли принять романтики, отвергнувшие рациональную эстетику Готшета. И Гёте тоже не смог принять «водянистую поэзию» Готшета с ее назидательным классицизмом, хотя в собственном творчестве в конце концов наметил вопрос о двух природах: одна — фаустовская, убившая Гретхен, вторая — та, в которую уходит Оттилия, воплощая одну из важнейших и парадоксальных идей Гёте — идею отречения в его таинственном романе «Избирательное сродство». Это — именно отречение от той природы, которую в своей апологии разума против предромантизма пытался не допустить Готшед: это — отречение Оттилии, добровольно уходящей в смерть, от патологической природы, в которой невозможен классический идеал калокагатии, каковой и есть избирательное сродство, реализующее симметрию общего и индивидуального, то есть бинарную связку классической калокагатии «мировой ум» (Нус) и «мировая душа» (Псюхе) в любовной связке двух любящих.

Но в романе Гёте — это избирательное сродство двух любящих — Оттилии и Эдуарда — невозможно по причине невозможности разрешить «страшную задачу» классического мимезиса, то есть подражания, о чем говорит в конце романа, собираясь в смерть вслед за Оттилией, Эдуард: «...как я несчастен, что все мои старания остаются только подражанием, только бесплодным усилием. Что для нее было блаженством, то для меня стало мукой, и все же ради того блаженства, я принужден переносить и муку. Я должен идти за нею, идти ее путем; но меня удерживают моя природа и мое обещание. Какая страшная задача — подражать неподражаемому!» (Гёте, 1976, т. 6, с. 433).

Классицистический идеал в эстетике Готшета — именно попытка решить эту «страшную задачу» в рациональном каноне синхронического взаимодействия ума и чувства под контролем дисциплины разума, который, по слову Эдуарда, «должен идти ее путем», то есть путем Оттилии, то есть путем «прекрасной природы» Аристотеля, или путем «лучшего из миров» Лейбница, где все, что происходит — к лучшему. Гёте в своей идее отречения художественно намекает, что актуальная природа (а это природа, в которой оперирует не только Эдуард, но и Фауст!) и «прекрасная природа» Оттилии уже не совместимы друг с другом в необходимом «избирательном сродстве» классического принципа: Оттилия избирает добровольное отречение от жизни; Гретхен, соблазненная Фаустом, гибнет для земного мира. И в этом Гёте косвенно демонстрирует то, что произошло с классицистическим проектом просвещения немецкой публики со стороны Готшета: он оказался не способен остановить вторжение в общественное сознание, но больше *бес*-сознание, того, что в значительной мере подготовило страшные катастрофы не только Германии, но и России, так часто следовавшей за немецким духом.

И это несмотря на то, что некоторое время общественное сознание Германии внимало Готшеду в его борьбе за развитие той театральной практики в противовес ненавидимой им придворной оперы, в которой явно узнается классический идеал катарсиса под воздействием «правильных трагедий», которые прежде всего должны быть «полезными и поучительными королям и князьям». Готшед стремится перевоспитать не только бюргерскую публику, но в первую очередь политическую элиту, ответственную за реальную политику. Готшед будто понимает, что главная, с точки зрения классического принципа, сила демонического духа, действующего через бессознательную чувственность, стремится инфицировать именно властные структуры. Этим объясняется и то, что для своего «хорошо устроенного театра» Готшед создает политически акцентированные драмы в конфликте между разумными реформами и губительной действительностью — «Умиравший Катон» (1732), «Агис, царь Спарты», «Кровавая свадьба короля Генриха Наваррского». Они были изданы в последнем томе его сборника образцов «правильных» драм под названием «Немецкий театр, построенный согласно правилам древних греков и римлян» (1740—1745). «Моральная теза», или «резвое умозаключение», — в основе дидактически-катарсической сути того жанрового уникама, который Готшед именует «*Fabel*», что в переводе на русский ближе всего к понятию басни. «*Fabel*» Готшеда более всего соответствует рационально-назидательно ориентированному жанру «эпического гнома» — басне.

Но, подобно тому, как педагогическая программа катарсиса греческой трагедии не смогла спасти греческую цивилизацию от гибели, рациональная программа Готшеда не смогла убедить современников в опасности нового духа, проникающего в общественное сознание прежде всего через духовное тайнодействие языка.

Разум и язык

В большинстве работ, посвященных истории немецкого языка, проблема духа и языка как «дома бытия духа» уже давно игнорируется, хотя все самые значимые представители раннего периода поисков нормативной грамматики немецкого языка, начавшегося в XVI—XVII вв., без всякого сомнения, связывали вопрос о языковой норме с тайной духа. Это, например, теоретики «языковых академий» (*Sprachgesellschaften*) XVII в. — «Плодоносящего общества» в Веймаре (*Fruchtbringende Gesellschaft*), «Общества ели» в Страсбурге (*Aufrichtige Gesellschaft von der Tannen*), «Цветочного Ордена» в Нюрнберге (*Blumenorden an der Pegnitz*) и других. Языковую практику эти «языковые академии» напрямую связывали с мистическим круговоротом божественного духа и человеческого мира через посредство языковой деятельности в подчеркнута позднеренессансной традиции, касающаяся в том числе и риторическую дисциплину эмблемы как главного знака художественной образности. Как видно даже из названия трех упомянутых выше академий, эти общества подчеркивали значение риторической дисциплины уже в своих именованных-эмблемах: ель — это эмблема вечной жизни в противовес тыкке как эмблеме быстротечности и бренности. Именно из этих кругов вышли грамматисты-нормализаторы, пытавшиеся защитить немецкий язык не только и не столько от засилья «иностранщины», сколько от духовной энтропии и превращения языка в орудие разрушительного

духа. Так, например, один из основателей Цветочного ордена в Нюрнберге Георг Филипп Гарсдёрффер назвал свою языковую работу «Сочинение в защиту немецкой языковой деятельности» (*Schutzschrift für die Deutsche Spracharbeit*, 1644).

Готшед — на стороне тех, кто в XVIII в. продолжает усилия по языковой унификации, отличаясь, однако, от своих предшественников в XVII в., рассматривавших языковое (поэтическое творчество) как «скрытую теологию», то есть как воспитание человека божественным делам. Готшед развивает свою грамматику немецкого языка, опираясь на оптимистический рационализм философской школы Лейбница и Вольфа с их просветительской верой в «неповрежденность» человеческого разума. Из этой веры он черпает уверенность в необходимости отношения к языку как к выражению логической мысли и требует в своей «Немецкой грамматике» (*Grundlegung einer deutschen Sprachkunst*, 1748) рассудочной ясности, логической последовательности, грамматической правильности, единообразия в языковой практике на основе образцовой нормы. Ее Готшед ищет не в национальной литературе, которая в те времена еще была лишена своей культуuroобразующей силы, а в языке образованных и правящих кругов, то есть в нормативном дискурсе культуры двора.

Примечательно то, что противники Готшеда швейцарцы Бодмер и Брейтингер тоже стремятся к языковой унификации и являются для Швейцарии проводниками общенемецких норм литературного языка. Но в противовес элитарному интеллектуализму Готшеда они основывают свою языковую политику на доверии к особенностям народного языка с его фантазией, эмоциональной образностью, склонностью к метафоризации, что соответствовало демократическим тенденциям молодого бюргерства. Эти тенденции ярко проявились в литературной революции «бури и натиска» (1770-е) и в борьбе против общественно нормативной исключительности придворного и ученого языка начала XVIII в.

На широком историческом фоне видно, что Готшед оказался ближе к тайне связи языка и духа, чем многие его современники и потомки, включая даже Гёте и Шиллера, поскольку предвосхитил направление в современной лингвистике, берущее начало с работ основателя Пражского лингвистического кружка В. Матезиуса в 20-е гг. XX в. Он рассматривает язык как самонастраивающуюся систему, определяющую тип и характер народа (см.: *Язык и наука конца XX века*, 1995, с. 17—22). А связь этой самонастройки с духом наметил в своей теории В. Гумбольдт с его известным положением, что язык есть не продукт деятельности духа (*Ergon*), а сама деятельность (*Energie*) (см.: Гумбольдт, 1984, с. 70). Но ни Гумбольдт, ни его последователи не задались принципиальным вопросом о специфике этого духа-агенса языковой деятельности. Из известных мыслителей XX в. это сделал М. Хайдеггер, поставивший мысль как действие в прямую связь с языком как «домом бытия» (см.: Хайдеггер, 1988, с. 354). Он же одним из первых выразил сомнение в естественности так называемого естественного языка.

Если исходить из философской аксиомы, что родовым признаком человека является сознание, то многие современные теории «смерти субъекта» (М. Фуко) как смерти сознания и ее связи со смертью языка, примечательным образом актуализируют классицистическую рациональность как эстетики, так и теории языка Готшеда, что позволяет внести его в реестр тех мыслителей современной Европы, которые, подобно Хабермасу, все еще

сопротивляются всем «объявленным смертям» и надеются на то, что европейская культура может вернуться к незаконченному проекту Нового времени — проекту Просвещения, однако только через интеллектуальное и моральное мужество признать то, что ее современная парадигма инфицирована опасным духом фаустовского искушения.

Таким образом, попытка апологии разума Готшеда, несмотря на серьезные расхождения со многими теориями современников и потомков, включая Канта и русскую философию, является преданным забвению призывом к метаисторическому трезвению в той динамике истории, которая уже давно проявляет все признаки «тайны беззакония» (2 Фесс. 2; 7). Нарушены все параметры симметрии онтологической законности, что, однако, не снимает с повестки дня тайны симметрии — тайны симметрии между «тайной беззакония» и разумом, который под натиском бессознательных энергий способен разрушить свою эссенциальную сущность. Именно ее имеет в виду Кант, когда пытается поправить патологическое состояние бытия посредством «полагания» для него новой причинности в категорическом императиве со стороны практического разума. Актуальность этого императива на фоне современной проблематики связи сознания не только с эстетикой и политикой, но и с физической микрореальностью, вряд ли вызывает сомнение.

Симптоматично, что свою знаменитую работу «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики», снабженную эпиграфом из Горация, главного теоретика классического понимания разума, Кант публикует в 1766 г. — в год смерти Готшеда. И хотя Готшед фактически не упоминается Кантом в его работах в отличие от частого цитирования Горация, даже финал кантовской работы свидетельствует о близости их философских «векторов состояния»:

Но так как наша судьба в будущем мире, надо полагать, в значительной мере зависит от того, как мы исполняли наши обязанности в этом мире, то я кончаю словами, которые Вольтер вложил в уста своему честному Кандиду после долгих бесплодных схоластических споров: «Надо заботиться о нашем счастье, возделывать свой сад» (Кант, 1994, т. 2, с. 266).

Эта близость объясняется не только общим идейным климатом немецкой культуры XVIII в., но и духовной атмосферой лютеранского Кёнигсберга, в котором воспитывались оба просветителя. И Кант, и Готшед — апологеты классического идеала разума, преформированного у Готшеда онтологической симметрией в духе монады Лейбница, а у Канта, несущего в себе априорную идею свободы, задающую императив практического разума. В этом их безусловная ценность для рационалистического «трезвения» в условиях современного кризиса сознания в постмодернистской культуре, проникшего частично и в российскую действительность.

Впрочем в этом и их принципиальное отличие в апологетике разума в сравнении с традицией русской философии или даже в сравнении с их кёнигсбергским соотечественником Гаманом, который в своей защите разума исходил из христианского положения о его поврежденности грехом и настаивал на необходимости «трезвения разума», но только в его христороцентрической ориентации.

Однако, несмотря на различия, все три мыслителя из Кёнигсберга актуализируют проблему ответственности разума не только за историю человеческой цивилизации, но и за все сущее, подтверждая известный принцип Протагора: «Человек есть мера всех вещей».

Список литературы

1. Вейдле В. Умирание искусства. Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. // Самосознание культуры и искусства XX века. Западная Европа и США. М. ; СПб, 2000. Гл. 4. Умирание искусства. С. 352–378.
2. Гёте И. В. Поэзия и правда. М., 1969.
3. Гёте И. В. Собр. соч. : в 10 т. М., 1976.
4. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989.
5. Гильманов В. Х. «Крестовые походы» И. Г. Гамана против Просвещения // Вестник МГУ. Сер.: Философия. 2005. № 3. С. 14–26.
6. Гильманов В. Х. Симон Дах и тайна барокко. Калининград, 2007.
7. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
8. История немецкой литературы : в 3 т. М., 1985.
9. Кант И. Собр. соч. : в 8 т. Юбилейное издание 1794–1994 / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994.
10. Лавринович К. К. Альбертина. Очерки истории Кёнигсбергского университета. Калининград, 1996.
11. Лекции по истории эстетики. Философский факультет. Л., 1972. Кн. 1.
12. Лиотар Ж.-Ф. Состояние Постмодерна. М. ; СПб., 1998.
13. Мамардашвили М. К. О сознании // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М., 1996.
14. Михайлов А. В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. М., 1989. С. 112–175.
15. Романовская Т. Б. Иная реальность и проблемы интерпретации в физике // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб., 2000.
16. Фрагменты ранних греческих философов / сост. А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. 1 : Ранняя античная философия : от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. С. 213–214.
17. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 314–356.
18. Чалмерс Д. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории. М., 2013.
19. Швейцер А. Христианство и мировые религии // Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996.
20. Шрёдингер Э. Разум и материя. М. ; Ижевск, 2000.
21. Юнг К. Г. Психология и поэтическое творчество (фрагменты) // Самосознание культуры и искусства XX века. Западная Европа и США. М. ; СПб, 2000. С. 114–130.
22. Язык и наука конца XX века : сб. ст. / под ред. Ю. С. Степанова М., 1995.
23. Gottsched Ch. Gesammelte Schriften : in 6 Bd. Berlin, 1903–1906.
24. Lindney D. The end of Physics: The Myth of a Unified Theory. N. Y., 1994.
25. Sedlmayr H. Der Tod des Lichtes. Salzburg, 1964.

Об авторах

Владимир Хамитович Гильманов – доктор филологических наук, профессор Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru

Александра Сергеевна Тауснева – аспирантка Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, alexandra-tausneva@gmail.com

THE APOLOGIA OF REASON
IN J. CHR. GOTTSCHED'S CLASSICISTIC SYSTEM:
ON THE 250TH ANNIVERSARY OF THE PHILOSOPHER'S DEATH

V. Gilmanov, A. Tausneva

This article revisits the ratio-centric system developed by the prominent exponent of the German enlightenment J. Chr. Gottsched (1700 – 1766). The authors examine the problem of the ontological argument in the context of the current civilizational crisis of consciousness, which arose against the background of the 20th century crisis of objectivist methodology of modern natural sciences. Such a methodology is incapable of solving the problem of an accurate description of the reality, in particular, as regards the ontological status of a wave function. This poses a serious ontological challenge to the entire scientific paradigm of today's natural science standard. It is stressed that, in the context of the problem of consciousness and being symmetry/asymmetry, the ontological argument brings to the fore questions about the current place of modern civilizational process, which shows distressing symptoms of existential foundation deficiency. The authors reconsider the historical and philosophical significance of Gottsched's Enlightenment classicism to estimate the danger of the de-ontologisation of reason, which leads to the loss of reality. The phenomenon of Gottsched is considered within the hermeneutic discourse of the so-called mystery of the German spirit. It is stressed that Gottsched was committed to a well-reasoned apologia of reason as a mediator between the reality and the spirit – a mediator that acts through the mystery of imagination and the psychology of unconscious interest. The authors examine relevant aspects of Gottsched's rational aesthetics in his struggle against pre-Romanticism theories. Attention is paid to the ideational proximity between Gottsched's ideas and Kant's regulative principles of practical reason. The authors emphasise the significance of Gottsched's philosophy of language and his connection with the tradition of ontological theory of language in the context of modern hermeneutic research.

Key words: reason, Enlightenment, nature, spirit, language, mystery.

References

1. Weidle V. 2000, *Umiraniye iskusstva. Razmyishleniya o sudbe literaturnogo i hudozhestvennogo tvorchestva. Glava 4. Umiranie iskusstva* [The dying of art. Reflections on the fate of literary and artistic creation. Chapter 4. The dying of art]. In: *Samosoznanie kultury i iskusstva XX veka. Zapadnaya Evropa i SShA* [Self-awareness of culture and art of the twentieth century. Western Europe and the USA]. Moscow; SPb., pp. 352–378.
2. Goethe J. W. 1969, *Poeziya i pravda* [Poetry and truth], Moscow, 606 p.
3. Goethe J. W. 1976, *Sobranie sochineniy* [Collected works], v 10 t., Moscow.
4. Heisenberg W. 1989, *Fizika i filosofiya. Chast i tseloe* [Physics and Philosophy. Part and whole], Moscow, 400 p.
5. Gilmanov, V. H. 2005, «Krestovye pohody» I. G. Hamana protiv Prosveshheniya [“The Crusades” of I. G. Haman against the Enlightenment], *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Moscow State University], Ser. Philosophy, no. 3, pp. 14–26.
6. Gilmanov, V. H. 2007, *Simon Dah i tayna barokko* [Simon Dach and the Baroque Mystery], Kaliningrad, 312 p.
7. Humboldt, V. fon. 1984, *Izbrannyye trudy po jazykoznaniju* [Selected works on linguistics], Moscow, 400 p.
8. *Istoriya nemetskoj literatury* 1985, [History of German literature], v 3 t., Moscow.
9. 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.
10. Lavrinovich K. K. 1996, *Albertina. Ocherki istorii Kenigsbergskogo universiteta* [Essays on the history of the University of Königsberg], Kaliningrad, 415 p.
11. *Lektsii po istorii estetiki. Filosofskiy fakultet. 1972* [Lectures on the history of aesthetics]. Filosofskiy fakultet. Kniga 1. Izd-vo LGU im. A. A. Zhdanova, Leningrad. 206 p.

12. Lyotard, J.-F. 1998, *Sostoyanie Postmoderna* [Postmodern Condition], Moscow, SPb, 160 p.
13. Mamardashvili M.K. 1996, *O soznanii* [About consciousness] In: *Neobhodimost sebya (Lektsii. Stati. Filosofskie zametki)* [The necessity of self (Lectures, articles, Philosophical notes)], Moscow, pp. 214–228.
14. Mihailov A. V. *Poetika barokko: zavershenie ritoricheskoi epokhi* [The poetics of the Baroque: the end of the rhetorical era]. In: *Mikhailov, A. V. Iazyki kul'tury* [Languages of culture], Moscow, pp. 112–175.
15. Romanovskaya, T. B. 2000, *Inaya realnost i problemy interpretatsii v fizike* [Another reality and problems of interpretation in physics]. In: *Kontseptsiya virtualnykh mirov i nauchnoe poznanie* [The concept of virtual worlds and scientific knowledge], SPb.
16. Heidegger, M. 1988, *Pis'mo o gumanizme* [Letter on Humanism]. In: *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The problem of man in Western philosophy]. Moscow, pp. 314–356.
17. Chalmers, D. 2013, *Soznayushchii um: v poiskakh fundamental'noi teorii* [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory], Moscow, 512 pp.
18. Schweitzer, A. 1996, *Hristianstvo i mirovyie reli* [Christianity and world religions]. In: *Zhizn i myisli* [The life and thought], Moscow.
19. Schrödinger, E. 2000, *Razum i materiya* [Mind and matter], Izhevsk.
20. Yung, K. G. 2000, *Psikhologiya i poeticheskoe tvorchestvo (fragmentyi)* [Psychology and Poetry (fragments)], In: *Samosoznanie kul'tury i iskusstva XX veka. Zapadnaya Evropa i SShA* [Self-awareness of culture and art of the twentieth century. Western Europe and the USA], SPb, pp. 114–130.
21. *Yazyk i nauka kontsa 20 veka*. 1995, [Language and science of the late 20th century], Moscow, 432 p.
22. *Gottsched Ch.* *Gesammelte Schriften*: in 6 Bd. Berlin, 1903–1906.
23. *Lindney D.* *The end of Physics: The Myth of a Unified Theory*. New York, 1994.
24. *Sedlmayr H.* *Der Tod des Lichtes*. Salzburg, 1964.

About the author

Prof Vladimir Gilmanov, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, gilmanov.wladimir@rambler.ru

Aleksandra Tausneva, PhD student, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, alexandratausneva@gmail.com