

Владимир Гильманов
(Калининград)

ОДИН ДЕНЬ РУССКОГО ПУТЕШЕСТВЕННИКА В КЁНИГСБЕРГЕ: Н. М. КАРАМЗИН И «ПОДХОДЯЩЕЕ МЕСТО» МИРОВОЙ ИСТОРИИ

Отмечается, что метафизическим основанием особой педагогики Кёнигсберга, названного К. Гарбером «эмблемой апокалипсиса», является философское убеждение Канта о том, что человечеству грозит участь «вечного мира» на погосте человеческого рода, если оно не сделает «моральный закон» исходным принципом любой причинности. Показано, что о сути этого закона сообщает с впечатляющей точностью и лаконичностью в своем письме русский путешественник Н. М. Карамзин.

Ключевые слова: герменевтика путешествия, игра, нарративные поиски, масонская эзотерика, философия морального должествования, «педагогика Кёнигсберга».



Русский дворянин Н. М. Карамзин прибыл в Кёнигсберг 18 июня 1789 года. Он — изрядно образованный человек, знаток европейских языков, переводчик Шекспира, Лессинга, Гесснера, Галлера и других — находился на пути к основным центрам европейского Просвещения. В Берлине ему предстояло встретиться с Х. Ф. Николаи и К. Ф. Морицом, в Лейпциге — с доктором философии Платнером и Х. Ф. Вейсе, в Веймаре — с И. Г. Гердером и Х. М. Виландом, в Женеве — с И. К. Лафатером...



Соломон Гесснер (1730–1788) — швейцарский поэт и художник, последователь древнегреческого поэта Теокрита, воспевавшего жизнь пастухов в Аркадии. Карамзин был с юности увлечен идиллиями Гесснера, одну из которых он перевел в 1783 году.

Альбрехт фон Галлер (1708–1777) — швейцарский поэт, врач, натуралист. Одну из морально-философских поэм Галлера «О происхождении зла», написанную в 1734 году, Карамзин перевел в 1786 году на русский язык. Основная идея поэмы о том, что зло заложено в самом человеке, а не обусловлено исключительно общественными условиями, была близка масонским взглядам Карамзина в то время. Кант тоже хорошо знал работы Галлера. Например, он упоминает «Физиологические элементы человеческого тела» Галлера в своей заметке «Об органе души» [5, с. 223].

Христофф Фридрих Николаи (1733–1811) — один из лидеров берлинского Просвещения, соратник Моисея Мендельсона и Лессинга, писатель и издатель.

Карл Филипп Мориц (1757–1793) — профессор эстетики Берлинской академии художеств, писатель и педагог.

Христиан Феликс Вейсе (1726–1804) — немецкий писатель, эссеист, педагог. В 1776–1782 годах Вейсе издавал журнал «Друг детей». Переводы нравоучительных статей и повестей из этого журнала печатались в журнале Н.И. Новикова «Детское чтение для сердца и разума». С 1786 по 1789 год Карамзин был соредактором Новикова.

Христофор Мартин Виланд (1733–1813) — немецкий писатель, творчество которого Карамзин высоко ценил за просветительские идеи. В России уже при жизни Виланда вышли переводы его произведений, в том числе «История Агатона». В 1793 году Карамзин, потрясенный и опечаленный безвременной смертью своего близкого друга А.А. Петрова, посвятил ему лирическую элегию «Цветок на гроб моего Агатона».

До Карамзина лишь немногие из русских дворян предпринимали ознакомительные путешествия в Европу, записывая свои впечатления и наблюдения с тем, чтобы позже ознакомить с ними заинтересованного читателя. Так, Д.И. Фонвизин был одним из первых, кто, находясь в поездке по Франции, запечатлел в своих «Записках первого путешествия» (1777–1778) довольно трезвый взгляд русского просветителя как на социально-экономический и государственный строй абсолютистской Франции, так и на нравы и обычаи ее жителей. «Записки» Фонвизина, имеющие характерный подзаголовок «Письма из Франции», представляют собой острую сатиру на французское королевство кануна революции. Сравнивая крепостную Россию и Францию в отношении гражданских прав, Фонвизин полагает, что моральное разложение французов стало причиной их экзистенциального и бытового рабства, в то время как русский народ, несмотря на отсутствие воль-



ности по праву, во многом имеет действительную свободу. Философия свободы юного Карамзина значительно отличается от социально-политических взглядов Фонвизина. Вдохновленный идеями Просвещения о гармонизации общества согласно законам разума, Карамзин поддержал Французскую революцию, несмотря на ее социально-политические и идеологические противоречия.

Судя по всему, Карамзин отправился в поездку прежде всего с образовательной целью, стремясь отыскать в идейной драматургии европейского Просвещения ту систему мысли, которая подтвердила бы его оптимистическую антропологию, основанную на вере в способность просветительских идеалов изменить мир. Позже он писал об этом в своем беллетристическом эссе «Мелодор к Филалету»:

Конец нашего века почитали мы концом главнейших бедствий человечества и думали, что в нем последует важное, общее соединение теории с практикою, умозрения с деятельностью, что люди, уверяясь нравственным образом в изящности законов чистого разума, начнут исполнять их во всей точности и под сению мира, в крове тишины и спокойствия, насладятся истинными благами жизни [6, с. 246–247].

Довольно драматичное «трезвение ума и сердца» началось в 1790-е годы, уже вскоре после возвращения Карамзина из полугодового путешествия. Кризис просветительских надежд был вызван, с одной стороны, установлением якобинской диктатуры в революционной Франции, с другой — репрессивной реакцией царского правительства на реформаторские инициативы со стороны российских просветителей, среди которых было немало масонов: «О Филалет! Где теперь сия утешительная система?.. Она разрушилась в своем основании!» [там же].

Однако в 1789 году у Карамзина нет и следа какой-либо меланхолии: в начале своей поездки 23-летний «русский путешественник» именуется себя «рыцарем веселого образа» [7, с. 41]. Он полон оптимистических надежд на силу просветительских идеалов и веры в важность путешествий «для расширения знания и человеку, и света», поскольку «все идеи, которые мы получаем из книг, можно назвать мертвыми в сравнении с идеями очевидца» [там же, с. 82].

В контексте этих надежд интересно примечание И. Канта в «Антропологии с прагматической точки зрения»:

Большой город, центр государства, в котором находятся правительственные учреждения и имеется университет (для культуры наук), город, удобный для морской торговли, расположение которого на реке содействует общению между внутренними частями страны и прилегающими



или отдаленными странами, где говорят на других языках и где царят иные нравы, — такой город, как Кёнигсберг на Прегеле, можно признать подходящим местом для расширения знания и человека, и света. Здесь и без путешествия [в чужие страны] можно приобрести такое знание [5, т. 7, с. 139].

Карамзин стремился к «великим времени» — Лафатеру, Виланду, Гердеру и другим — в надежде получить от них ответ на вопрос, который 20 августа 1789 года он задал Лафатеру: «Какая есть всеобщая цель бытия нашего, равно достижимая для мудрых и слабоумных?» [там же, с. 182].

Общую специфику идейного энтузиазма Карамзина в начале его путешествия определить однозначно довольно сложно: это, с одной стороны, синкретичное переплетение идей сентиментализма в акцентированной приверженности «религии сердца», взгляды Руссо с его критикой культуры и веры во всемогущество рационального мышления; с другой — мистический герметизм масонских идей в кругу Н. И. Новикова. Кроме того, юный Карамзин, без сомнения, был под сильным воздействием европейского энтузиазма «Бури и натиска», для которого характерно примечательное напряжение между его религиозно ориентированным крылом, представленным учеником И. Г. Гамана И. Г. Гердером, Ф. Г. Якоби, И. К. Лафатером, и радикальными «штюрмерами», выступавшими за революционное преобразование общественной жизни.

С одним из таких «радикалов» Карамзин познакомился в Москве и серьезно отнесся к его мнениям о немецкой философии и литературе. Это — немецкий поэт Райнхольд Михаэль Ленц, приехавший в 1780 году в Россию, но не сумевший найти здесь счастье: зимой 1792 года Ленц, живший в конце своей короткой жизни в нищете и болезни в Москве, замерз до смерти на одной из московских улиц. Именно Ленц дал Карамзину совет по дороге в Берлин встретиться в Кёнигсберге с Кантом, которого Ленц знал лично. Будучи учеником великого философа в Альбертине, молодой Ленц присутствовал в качестве слушателя на диспуте по поводу диссертации Канта, который состоялся 21 августа 1770 года. Эта диссертация, уже четвертая по счету, была посвящена теме «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» и вызвала восторженный поэтический отклик Ленца, посвятившего ее защите хвалебные стихи.

Но смог ли молодой Ленц в целом понять философию Канта? Вряд ли, поскольку единственное, что хоть в какой-то степени сближает Канта с движением «Бури и натиска», было связано с их общим новым



акцентом в отношении таинственных глубин человеческой индивидуальности, обусловленным уникальностью душевного мира каждого отдельного человека. Это — то, что следует считать «антропологической революцией» Нового времени, открывающей фундаментальный субъектоцентризм нового качества европейской культуры. В своей книге «Кант» Арсений Гулыга характеризует этот поворот следующим образом: «Это открытие воспринимали как более значительное, чем открытие Америки. У всех на уме и на устах было одно: освобождение личности» [4, с. 93].

Однако пути к этому идеалу свободы мыслились по-разному: Кант, который (несколько парадоксальным образом вместе с Гаманом) был одним из философских «детонаторов» движения, понимал идею свободы и личности совсем иначе, чем «штюрмеры», включая его учеников Гердера и Ленца. В философско-антропологическом смысле важно, однако, еще раз подчеркнуть то, что объединяет Канта и большинство представителей «Бури и натиска», а затем и романтизма: это — открытие нового качества европейского субъективизма. Именно оно стало безусловным поводом для «коперниканского поворота» Канта в его переоценке глубинной сути человека в эпоху Просвещения, что объясняет его радикальное обострение вопросов: «1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться?» («Критика чистого разума») [5, т. 3, с. 588].

Идея личности в ее истинной сути занимает и Карамзина². Он в поиске этой сути — и не только в таинственной специфике своего художественного воображения, но и в тайне той *игры*, каковая разворачивается в экзистенциально-психологической глубине его индивидуальной единичности. Именно по этой причине в «Письмах» следует не только делать различие между собственно автором и путешественником, но и учитывать фактор присутствия трансцендентального Я, находящегося в поиске своей истинной идентичности. Это ищущее Я, все еще не осознавшее свою истинную суть, является в «Письмах» в различных феноменологических перспективах, в которых распознается особая стихия игры. Это — сложная и противоречивая игра, характерные признаки которой в той или иной степени отражены в теориях игры, с одной стороны, Канта, с другой — Шиллера. В этой игре есть еще и то, что соответствует идеям Генриха фон Клейста, выраженным

² См. предисловие Г.П. Макогоненко «Николай Карамзин и его "Письма русского путешественника"»: «Идея личности стала центральной и в творчестве Карамзина, и в его эстетической концепции» [7, с. 5].



в его замечательной статье «О постепенном формировании мыслей при говорении» (1805). В ней Клейст предвосхищает многие положения современной нарратологии, отмечая то, что речевой процесс представляет собой «формообразующий элемент мысли, мысль создается через слово, рождается вместе с ним» [1, с. 406]. На этом «игровом фоне» опыт путешественника, его переживания и впечатления предстают в «Письмах» как нарративные поиски, отмеченные конфликтом интерпретаций и герменевтическими дефицитами.

Именно этим объясняется примечательная нарратология «Писем русского путешественника»: в динамичном переплетении и взаимодействии различных нарративных форм сталкиваются разные идеи и дискурсы европейского Просвещения. При этом благодаря жанровой специфике и доминированию сентиментального модуса авторской эмоциональности в «Письмах» создается эффект доверительного повествования, сопряженный с ясно распознаваемым герменевтическим и нарративным поиском. То, на что направлен этот поиск, и то, как он осуществляется, выражается в полифонии гетерогенных повествовательных форм: драматические, лирические, публицистические пассажи перемежаются с рецензиями, анекдотами, маленькими эссе и биографическими заметками. Во всем этом — фейерверк имен, как до сих пор не забытых, так и уже забытых: Ф.Г. Клопшток, Геллерт, Гердер, Виданд, Гёте, Э. Платнер, Х. Боннет, Х. Вейзе, Галлер и многие другие. Все они демонстрируют «звездное небо» идейного универсума эпохи, к которому обращает свой взор русский путешественник. В конце письма из Веймара от 21 июля он, будто подчеркивая метафорику своего намерения постичь тайны герменевтического горизонта европейской культуры, пишет о том, как он ясной ночью берет «свой страннический посох» и идет «смотреть на засыпающую природу и странствовать глазами по звездному небу» [7, с. 125].

Уже в этом пассаже ясно узнается аллюзия на аркан из системы Таро «Eremit», то есть «Отшельник», главными атрибутами которого являются посох и фонарь. Суть этого аркана соответствует главной цели путешествия Карамзина. И «фонарь» в его руке довольно четко распознается как тот, кто кодирован в тексте Карамзина буквой «А»: это — А. М. Кутузов, один из руководителей ордена розенкрейцеров в Москве. Карамзин в этом масонском обществе носил имя «Рамзай», и оно не раз появляется в тексте «Писем». В 1787 году Кутузов отправился в Германию и, без сомнения, именно он подготовил для Карамзина основные пункты его программы путешествия — Лейпциг, Веймар, Женева и т. д., каковые были центрами европейского масонства. Карамзин собирался встретиться с «А» уже в Берлине и был безутешен, узнав, что тот накануне уехал во Франкфурт-на-Майне.



То, что корневая система духовного дерева молодого Карамзина связана с масонской эзотерикой, важно иметь в виду, чтобы правильно оценить специфику его нарратологии в «Письмах». В ней отражена не только герменевтика «доверия сердцу», как в повестях Карамзина «Бедная Лиза» (1793) или «Остров Борнгольм» (1793), но и искомый в эзотерике синтез чувственности и разума, призванный в традиции герметических учений осуществить идеал целостности. Одна из основных предпосылок для этого синтеза сводима к инициации под воздействием особого рода игры, суть которой представлена, по меньшей мере, в двух арканах Таро — «Маг» и «Дурак». Это — игра мистической спонтанности на зыбкой границе субъективности и объективности в «герменевтическом круге» каждой отдельной индивидуальности. В этой игре «игрец» стремится к расширению своего гнозиса, довершившись «игровому порыву». В теории игры романтизма, представленной прежде всего в творчестве Шиллера, этому «порыву» придается трансцендентальный характер. Шиллер не скрывал того, что его взгляды на игру сложились под влиянием «Критики способности суждения» Канта, однако отличаются от идей Канта в плане подчеркнутого доверия «воспитательной роли» эстетической игры, в каковой, по его мнению, глубинная «способность возвышенных желаний» движима к истине в тайне прекрасного.

На фоне этой герметической философии игры путешествие Карамзина предстает в совершенно ином свете и вполне сравнимо с тем, что в масонстве именуется инициацией, поскольку, с одной стороны, русский путешественник отправляется в путь по горизонтали мира, а с другой — вглубь своей внутренней личностной вертикали. Именно в этой глубине, в сложной игре опыта мира и его переживания, происходит познавательная и психологическая «индивидуация мира», в которой все время взаимодействуют разные виды энергий, учитываемые в традиции эзотерических учений начиная, по меньшей мере, со времен Платона. Вот отчего так важны многочисленные нарративные медитации, отражающие в «Письмах» характер игры в чувстве и мысли русского путешественника. Именно в герменевтике этой игры следует понимать эмфатическое восклицание «довольно тени!» в письме от 15 июля. Находясь в Вендлеровом саду рядом с монументом Геллерту, которого Карамзин любил с детства, автор пишет: «Воспоминания растрогали мое сердце. История жизни моей представилась мне в картине: довольно тени! И что еще в будущем ожидает меня?» [там же, с. 104]. Картина, представившаяся путешественнику, есть не что иное, как образ Пещеры из книги 7 диалога «Государство» Платона. Выход из Пещеры связан с поиском нового качества «способности синтетиче-



ских суждений», чем напрямую занимался Кант и о чем свидетельствует основной вопрос его критической философии: «Как возможны априорные синтетические суждения?» («Критика чистого разума») [5, т. 3, с. 52]. Поиск идеала этого нового синтеза объединяет все основные системы мысли эпохи Просвещения, что говорит о развитии нового качества европейского человека. Стремительно развиваются новые антропологии, например «Антропология с прагматической точки зрения» Канта. В предисловии к ней немецкий философ пишет:

К средствам расширения антропологии относятся путешествия, если даже это только чтение книг о путешествиях. Но если хотят знать, на что следует обращать внимание в чужих краях, чтобы расширить знание людей, надо до этого изучить человека дома, общаясь со своими согражданами и земляками. Без такого плана (который уже предполагает знание людей) гражданин мира очень ограничен в своих антропологических наблюдениях (*seiner Anthropologie*). Общее знание здесь всегда идет впереди локального знания, если первое систематизировано и направлено философией; без этого всякое приобретенное знание есть не более как разрозненные сведения и не дает науки [5, т. 7, с. 139–140].

В отличие от кантовской философии путешествия, Карамзин отправился в путь «без такого плана», поскольку в своем путешествии он опирается не на априорный принцип «общего знания», а на психоинтеллектуальные эффекты игры между *a priori* и *posteriori*. Именно поэтому в «Письмах» взрывается неравномерный, но захватывающий гетерогенный фейерверк, в котором пересекаются, накладываясь друг на друга, разные дискурсы, «разрозненные сведения» [там же, с. 140], а соответственно, нарративные перспективы и жанровые формы. Сталкиваются друг с другом разнообразные суждения, в герменевтических кругах которых русский путешественник пытается разобраться и понять то, что воспринимает в опыте своего путешествия. «Письма» демонстрируют противоречивое *co*-бытийное переживание, происходящее в глубине субъектной открытости Карамзина. В игру этого переживания включаются многочисленные *co*-игроки: в «Письмах русского путешественника» на каждом шагу его пути встречаются «нарративные вторжения» любимых Карамзиным авторов/*co*-авторов — Гёте, Л. Стерн, Галлер, Руссо и др.

Исходя из всего отмеченного выше, можно умозаключить, что Кант и Карамзин представляют две разные «герменевтики путешествия», основанные на двух разных искомых идеях герменевтического синтеза. Эти идеи, хотя бы условно, можно обозначить в противопоставлении «классическая» *versus* «новая». Классический синтез основан на



идеале целостности, его идейно-философский метод обобщен в монадохологии Лейбница. Этот синтез рассчитывает на *harmonia praestabilita*, то есть на преформированную предрасположенность человека к прогрессу на пути к тем идеалам, каковые распознаются человеком в интеллектуальном умозрении. Идеал этого синтеза характерен и для большинства направлений европейского масонства. Кант же развивает критический метод так называемого нового синтеза в поле антитетического напряжения между догматическим рационализмом Декарта и эмпирическим агностицизмом Юма. Кант в противоположность к обоим открывает, или развивает, новое качество европейского субъекта, переживающего свое здесь-бытие в ситуации «онтологического разлома», отраженного в антиномическом напряжении основополагающих для традиции культуры вопросов жизни. Следует подчеркнуть, что по причине сложности своего трансцендентального аппарата критическая система Канта довольно долгое время была вне способности адекватного понимания его современников. Но даже те немногие, кто постиг ее суть, нередко проявляли несогласие с его новым синтезом. Так, Шиллер, глубоко проникнувшись идеями «Критики способности суждения» Канта, пытался противопоставить его философии морального должностования свою теорию эстетического воспитания человечества с опорой на игровой инстинкт в «гравитации» прекрасного. Важно учитывать, что обе герменевтические идеи с их противоположными синтезами составляют основы разных философий истории, развиваемых в эпоху Просвещения.

Юный Карамзин прибывает в Кёнигсберг как раз в то время, когда Кант обращается к проблемам философии истории, каковая была по тем временам новой научной дисциплиной. В ее истоке — творчество итальянского мыслителя Джамбатисто Вико: именно его знаменитый труд «*Una scienza nuova*» Гёте держал в руках во время своей поездки в Италию, описанную в его «Итальянском путешествии» [3, с. 94]. Герменевтика истории Вико толкуется Гадамером в его трактате «Истина и метод» [2, с. 61–66]. Труд Вико был первой философской попыткой осмыслить развитие истории человечества. Европейские просветители, включая немецких, обратились к той же историко-философской проблематике. В 1780 году появилась работа Лессинга «О воспитании человеческого рода», в 1782-м — трактат Аделунга «Опыт по истории культуры человеческого рода». В мае 1784 года выходит в свет первая часть трактата Гердера «Идеи к философии истории человечества», в ноябре того же года — работа Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»... Будущий автор «Истории русского государства» не мог оставить без внимания великие темы истории фи-



лософии, и его вопросы, обращенные к мэтрам европейского Просвещения, свидетельствуют о примечательном стремлении к целостному пониманию мирового процесса.

Эта «новая тоска» по целостности стала важным симптомом развития новой европейской субъектности, связанной с необходимостью решения проблемы нового «герменевтического круга», возникшего в процессе трансформации традиционной культуры богоцентрической направленности в новое качество, основанное на идеале автономного наукоцентризма. Проблема этого «круга» актуальна по сей день: что определяет и обуславливает данный «круг», в котором является, переживается и познается бытие в его новом качестве? — генеалогический принцип в смысле Гердера? принцип предзаданной Богом или природой динамики к совершенствованию человеческого рода в смысле Лейбница или Спинозы? или же нечто, что, в конечном счете, связано с основным вопросом Канта, а именно — возможна ли свобода? Свобода относится Кантом к числу фактов, чья объективная реальность обнаруживается как идея разума. И эта идея, как сказано в «Критике способности суждения», — «идея свободы, реальность которой как особого вида каузальности (понятие ее в теоретическом рассмотрении было бы запредельным) может быть доказана посредством практических законов чистого разума и в соответствии с ними в действительных поступках, следовательно, в опыте. Это единственная из всех идей чистого разума, чей предмет есть факт...» [5, т. 5, с. 312].

Свобода, по Канту, — это практический разум, то есть делание мира по формуле морального закона, что очень непросто, поскольку мир всегда ищет формы, нередко приятные, для оправдания своей несвободы. В работе «К вечному миру» Кант связывает этот вопрос с необходимостью новой «теоретической честности»:

Хотя положение: *Честность — лучшая политика* содержит в себе идею, которой практика, к сожалению, очень часто противоречит, однако точно так же теоретическое положение: *Честность лучше всякой политики*, будучи бесконечно выше всяких возражений, есть даже неперемное условие последней [там же, т. 7, с. 38].

Без этой честности теряется всякая возможность постижения смысла свободы, а без этого теряют смысл всякая политика и понятие права:

Конечно, если нет свободы и основанного на ней морального закона и все, что происходит или может происходить, есть исключительно механизм природы, то политика (как искусство управления людьми) воплощает в себе всю практическую мудрость, а понятие права есть пустая мысль [там же, с. 39].



Это философствование Канта сенсационно в своей точности диагноза современного положения дел в мире, поскольку все мы живем в эпоху, пожалуй, «последней битвы» за свободу в кантовском смысле, и эта «битва» касается всех сфер жизни охваченного глобализацией мира, всей цивилизационной архитектоники. Многие современные мыслители считают необходимым завершение «незавершенного проекта» Просвещения на основе всеобъемлющего праксиса правового сознания, глубинная суть которого связана у Канта (в «Метафизике нравов») с идеей свободы:

Право — это совокупность условий, при которых произволение одного совместимо с произволением другого с точки зрения всеобщего закона свободы [5, т. 6, с. 253].

На этом фоне современной проблематики короткий разговор Канта с русским путешественником 18 июня 1789 года предстает как знаковый вокатив, адресованный не только русским или немцам, но и всему человечеству в целом. «Герменевтический круг» Канта, в котором происходит конституирование «формы мира» во всех его проявлениях, центростремительно определен его главной «силовой точкой» — идеей свободы, то есть практическим разумом. И именно его суть пытается объяснить Кант молодому Карамзину в ответ на его вопрос: «Какая есть всеобщая цель бытия нашего, равно достижимая для мудрых и слабоумных?» Его ответ кажется простым: «Деятельность есть наше определение» [7, с. 48], но в этой простоте цели — огромная трудность выхода «из состояния несовершеннолетия» («Ответ на вопрос: что такое Просвещение?») [5, т. 8, с. 29], в котором многие по-прежнему находятся «по собственной вине», не имея «решимости и мужества» пользоваться свободой нравственного принципа. Записывая на следующий день после встречи эти объяснения Канта, Карамзин в письме от 19 июня 1789 года так передает их содержание:

Помышляя о тех наслаждениях, которые имел я в жизни, не чувствую теперь удовольствия, но, представляя себе те случаи, где действовал соответственно с законом нравственным, начертанным у меня в сердце, радуюсь. Говорю о нравственном законе: назовем его совестью, чувством добра и зла — но они есть. Я солгал, никто не знает лжи моей, но мне стыдно [7, с. 48].

Смог ли тогда 23-летний Карамзин понять всю трудную высоту этой кажущейся простоты метафизики морали Канта, задающей нравственное законоположение не только для политики, но и для приро-



ды: «поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» («Основоположения метафизики нравов») [5, т. 4, с. 196]? Этот вариант всеобщего императива долга Канта — не только на грани методического скандала с общей парадигмой Нового времени, но на грани абсурда для претендующего на здравие здравого смысла. Смог ли русский путешественник понять все то, что пытался сказать Кант? Тогда, в июне 1789 года, и позже при подготовке к публикации первой части своих «Писем» в 1791—1792 годах в «Московском журнале», когда он решил ничего не менять в своем первоначальном тексте? Думаю, что нет, о чем Карамзин, судя по всему, подозревает и в чем признается, обращаясь к Канту: «Почтенный муж! Прости, если в сих строках обезобразил я мысли твои!» [7, с. 48].

Но вряд ли подлежит сомнению, что Карамзин предпринял все усилия для «расширения знания и человека, и света» («Антропологии с прагматической точки зрения») [5, т. 7, с. 139], прочитав под влиянием беседы с Кантом неизвестные ему тогда трактаты: «Он записал мне титулы двух своих сочинений, которых я не читал: "Kritik der praktischen Vernunft" и "Metaphysik der Sitten" — и сию записку буду хранить как священный памятник» [7, с. 49].

Судя по всему, недостаток «общего знания»³ по-прежнему был одной из главных причин того, что «путешествия к Канту» до сих пор не совсем удаются как со стороны политической, так и естественнонаучной культуры. Более того, примечание Канта в его «Антропологии» о том, что «Кёнигсберг на Прегеле, можно признать подходящим местом для расширения знания и человека, и света», оказалось пророческим, однако в абсолютной противоположности к той педагогике, которую имел в виду Кант. По замечанию современного ученого Клауса Гарбера, Кёнигсберг стал «эмблемой апокалипсиса как дела рук человеческих» [8, S. 16]. Его педагогика — это педагогика последствий предательства морального закона как единственного гаранта того, что у человечества против апокалипсиса есть только одно средство, а именно — «выход из состояния несовершеннолетия» в мужестве пользоваться собственным разумом для выработки иммунитета против «химер излишеств» и «болезней головы» («Опыт о болезнях головы») [5, т. 2, с. 143—158], разрушающих «и человека, и свет». При этом свет

³ Ср.: «Общее знание здесь всегда идет впереди локального знания, если первое систематизировано и направлено философией; без этого всякое приобретенное знание есть не более как разрозненные сведения и не дает науки» («Антропологии с прагматической точки зрения») [5, т. 7, с. 140].



во тьму превращает именно человек, обладающий великой и для Канта загадочной способностью придавать форму бытию, однако при условии правильного ответа на вопрос: «Как возможны априорные синтетические суждения?» («Критика чистого разума») [5, т. 3, с. 52]. При выполнении этого условия придется «возвысить знание, чтобы получить место для веры» [там же, с. 31], а «вера — это доверие обетованию морального закона» («Критика способности суждения») [там же, т. 5, с. 315], «который как формальный практический принцип руководит нами категорически, невзирая на объекты способности желания...» [там же, с. 315]. Предательство этого принципа означает, по Канту, неизбежность «конца всего сущего» в его противоестественном варианте, «который мы вызовем сами вследствие неправильного понимания нами конечной цели» («Конец всего сущего») [там же, т. 8, с. 212].

Послесловие

Примерно за пять лет до посещения Карамзиным Кёнигсберга, весной 1784 года состоялось публичное чествование Канта по случаю его шестидесятилетия, во время которого студенты Альбертины вручили ему памятную медаль [4, с. 137]. На ее лицевой стороне был изображен юбиляр, на оборотной — Пизанская башня с отвесным лотом. У подножия башни был изображен сфинкс, что создавало аллюзию на магическое уравнение Кант = Сфинкс с соответствующими коннотациями трудности при понимании попытки Канта осуществить новый спасительный синтез мира на основе его «герменевтического круга», несмотря на угрожающий крен «дома бытия». Однако судьба этого дома зависит от разрешения той загадки, которую уже со времен мифа об Эдипе все время связывают с вопросом, поставленным и Кантом: «Что такое человек?»⁴. Станным образом до сих пор человечество не пришло к единому ответу в отношении «загадки Сфинкса», что создает известные сложности истории, которую многие мыслители заподозрили в склонности к саморазрушительному безумию. Вот отчего «путешествие к Канту» по-прежнему не теряет своей актуальности, поскольку он поистине — один из немногих последних Сфинксов в истории Нового времени, которые могли бы нам помочь разрешить загадку человека.

⁴ В 1800 году в своей «Логике» Кант еще раз уточняет всю важность этого вопроса, программным образом поставленного в «Критике чистого разума», — см. [5, т. 8, с. 280].



Список литературы

1. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. Л., 1973.
2. Гадамер Х.- Г. Истина и метод. М., 1988.
3. Гёте И. В. Итальянское путешествие // Гёте И. В. Собр. соч. : в 10 т.. М., 1975 – 1980. Т. 9.
4. Гудыга А. Кант. М., 1977.
5. Кант И. Собр. соч. : в 8 т. М., 1994.
6. Карамзин Н. М. Избр. соч. : в 2 т. М. ; Л., 1964. Т. 2.
7. Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Повести. М., 1982.
8. Garber K. Apokalypse durch menschliche Hand // Kulturgeschichte Ostpreußens in der Frühen Neuzeit. Tübingen, 2001.

Vladimir Gilmanov

ONE DAY OF A RUSSIAN TRAVELLER IN KÖNIGSBERG: N. M. KARAMZIN AND A 'FITTING PLACE' IN THE WORLD HISTORY

It is stressed that the metaphysical foundation of the original pedagogy of Königsberg, which was called by K. Garber "an emblem of apocalypse" is Kant's philosophical conviction that humanity will attain "perpetual peace" in the graveyard of humankind unless they make the "moral law" the initial principle of any causality. It is shown that N. M. Karamzin unveils the essence of this law with impressive precision and brevity in his letter.

Key words: *hermeneutics of travel, game, narrative search, freemason esotericism, philosophy of moral obligation, Königsberg pedagogy.*