

В. Х. Гильманов

**«СПАСЕНИЕ ПРИРОДЫ»
В ТРЕХ ПИСЬМАХ
ГАМАНА К КАНТУ***

Анализируется короткая переписка между Гаманом и Кантом по поводу учебника по физике для детей, которая актуализирует сегодня насущный вопрос о природе сознания и его роли в природе физического мира.

The brief letter exchange between Hamann and Kant, in which they discussed a physics textbook for children, is the main purpose of this text. It unravels an urgent question about the nature of consciousness and its role in the structure of the physical world.

Ключевые слова: физикотеология, *theo-poiesis*, теория, гипостазис, синавгия, конdescенденция, перформатив, дискурс, феноменологическая онтология, этикотеология, контингентность, трансцендентность, имманентность, трансцендентальность, синергия.

Key words: *physico-theology; theo-poiesis; theory; hypostasis; synaury; condescendence; performativity; discourse; phenomenological ontology; contingency, transcendence; immanence; transcendentality; synergy.*

Введение

Несмотря на всю проблематичность Гамана для современной научной культуры, он все же остается актуальным, что косвенно подтверждает оценку Гамана в суждениях его современников, особенно Гете, считавшего Гамана «самой светлой головой своего времени». Сегодня, когда, как никогда в истории, необходим качественный пересмотр идейной парадигмы современной цивилизации, Гаман, сознательно противопоставивший себя ее началам, является одним из тех, кто вновь и вновь призывает нас пересмотреть специфику человеческого сознания, будто предвосхитив в XVIII в. то, о чем сегодня говорят многие ученые: природа не столь объективна, то есть не столь свободна от человеческого умозрения, на что намекает знаменитая «кошка Шрёдингера»...

* См. переписку между Гаманом и Кантом по вопросу об учебнике по физике для детей в [12, с. 112–126].

Предлагаемая работа ни в коей мере не является попыткой деконструкции гносеологических оснований философии Канта в контексте его драматичных взаимоотношений с И.Г. Гаманом по вопросу о физике природы. Предлагаемая статья — попытка актуализации идейных поисков двух кёнигсбергских мыслителей в дискурсе физикотеологии XVIII в. на фоне реальности того, что в последние десятилетия фундаментальная наука вступила в совершенно новое качество отношений с фундаментальной философской и богословской проблематикой, и это отражено в огромном количестве публикаций на данную тему. Суть этого нового качества отражается в новых взглядах на природу пространства и времени в теории квантовой гравитации и теории квантовых вычислений, а также в возросшем интересе к парадигме многих миров (многих сознаний = многих наблюдателей), первоначально сформулированной Х. Эвереттом в 1955 г. как одна из возможных интерпретаций квантовой механики. Новые подходы узнаются в математической теории вычислимости и сложности вычислений и т.д.

В контексте этого нового качества проблема сознания ставится не только как философская, но и как физическая проблема, поскольку в дискурсе фундаментальной науки динамическая парадигма, согласно которой акты познания и наблюдения не влияют на природу реальности, дополняется информационной, предполагающей, что любая деятельность, в том числе когнитивная, не только влияет на физическую реальность, но и формирует ее. На информационных подходах основаны представления о квантовой природе пространства-времени на сверхмалых планковских масштабах, голографический принцип, проблемы связи логики с космологией, физика «черных дыр», современная термодинамика и т.д. В квантовой космологии проблема сознания намечает проблему контекстно-зависимой вселенной, которая в соответствии с квантово-механической теорией измерений ведет к пониманию того, что актуально наблюдаемая вселенная зависит от наблюдения-измерения, то есть ведет к вопросу о диалогической природе физической реальности, зависящей от вопроса, который к ней обращен. Такое понимание согласуется с сильным вариантом антропного принципа, в соответствии с которым первочастица вселенной приобретает свойство «быть» только в результате акта ее наблюдения (см., напр., [16]). Это видение обостряет фундаментальный философский вопрос о природе предиката «быть» на физическом уровне.

Информационная парадигма фундаментальной науки подводит к осознанию того факта, что все основные катастрофические напряжения не только исторического, но и природного бытия вызваны не «объективно-природными войнами» (такими, например, как борьба видов за выживание, термодинамический коллапс или столкновение планеты с космическими «болидами»), но прежде всего «войной информационной». Именно в этом дискурсивной коде представляется интересным и важным обратиться к некоторым аспектам той «информационной войны», которая разразилась в Кёнигсберге в середине XVIII в. между Кантом и Гаманом по вопросу об учебнике по физике для детей.

1. AUTOR

Neglectum genus et nepotes
Respicis AUTOR
Heu nimis longo fatiate ludo¹.

Благодаря чуду поэтических ассоциаций, характерных для «центо-стиля» Гамана, приведенная им цитата из первой оды Горация в конце второго из трех его писем к Канту о «Физике для детей» предвосхитила современную (или пост-современную) проблематику «homo ludens» и актуализирует в контексте полемики против «новой физики» Канта эсхатологическое напряжение игры между Жизнью и Смертью в эпоху современного катастрофизма. И эта актуализация происходит на фоне интертекстуальных игр в разных дискурсах «Автора», соответствующих также дискурсивной полифонии Гамана: кто — Автор?

— Поэт «в начале дней и тать в конце» (Гаман в «Aesthetica in nuce» [3, с. 491]? Или «один хитрый зверь» (в «Приложении» по поводу происхождения языка) [22, В. 3, S. 22]?)

— Адресат писем (т.е. Кант) — по слову Гамана, «Господь, нарекающий имена вещам» по тому, как он хочет? «Ученый завоеватель»², стремящийся «принудить» (= nötigen) природу к новой физике? Или же «дерзкий» друг «Господа», который «верует, и поэтому говорит»³? Или, может быть, оба, поскольку призваны «стать образцом для потомков»⁴?

— А живы ли Авторы? Или все же, согласно спекулятивной герменевтике в ее споре с трансцендентальной, Автор скорее мертв, чем жив: «смерть Бога» у Ницше, «смерть автора» у Р. Барта, «смерть субъекта» у М. Фуко?

¹ Пер. с лат.:

Ты ль возришь на нас, твой народ забытый,

Март-прародитель [=AUTOR — в латинском оригинале оды Горация. — В. Г.]?

Ты устал от игр бесконечных.

Из Оды «К Августу-Меркурию» 1-й книги од Горация в переводе Н. Гинцбурга — см. [2, с. 428].

² См. письмо третьему к Канту (конец декабря 1759): «Считайте мои Parrhesie кощунством Номегомастих или циничным бесстыдством. Вы же — *Господь, нарекающий имена вещам по тому, как Вы хотите*. Но это — не Ваш язык и не мой, и это — не Ваш разум и не мой: здесь часы для часов. Солнце знает само свой путь по небосводу, и если вдруг оно его нарушит, то только из-за того, что его полуденная тень разделит время над распрей земной.

Если Вы, *ученый завоеватель*, хотите быть как Бахус, то хорошо, что Вы своим спутником выбираете силена. Я не люблю вина из-за вина: я люблю вино, потому что оно развязывает мне язык, и я в моем опьянении, сидя на осле, могу говорить Вам правду» [12, с. 119–120].

³ «И отчего я *столь дерзок* в обращении с Вами? Может, оттого, что я более дружелюбен к Вам, чем Вы ко мне? Или, может, оттого, что я глубже проник в суть нашего дела, чем Вы? Или, может, Вы боитесь предать самого себя и разоблачить передо мной нечистоту Ваших намерений или нехватку Ваших сил? Вспомните о ручье, показывающем свое илистое дно каждому, кто в него смотрится. Я *верую, и поэтому я говорю*» [12, с. 120].

⁴ «Не одобрение века сего, видимого нам, а признание века грядущего, для нас незримого, — вот что должно воодушевлять нас. Мы должны не только устыдить наших предшественников, но и *стать образцом для потомков*» [12, с. 120].

— Или все же Автор просто «*fatiare ludo*» = «устал от игр»? Правда, в контексте оды Горация эта усталость имеет ярко выраженную эсхатологическую коннотацию, соответствуя общему настрою «авторства» Гамана, проникнутого мессианской нарратологией «удерживающего теперь»⁵.

— И поэтому, если Автор все же «скорее жив, чем мертв», хотя и устал, в состоянии ли Он что-нибудь «спасти» на фоне того, что не только написан новый учебник по физике, но и вопреки Гаману по этому учебнику создана и «новая физика» с ее основой в трансцендентальном методе, которому пытался оказать сопротивление Гаман в своих трех письмах к Канту с июня по декабрь 1759 г.?

На фоне полемики Гамана против Канта эта «новая физика» соответствует, однако, не «*theoiresis*»⁶, на что рассчитывала физикотеология, начиная с Ньютона, но скорее «*thanatopoesis*»⁷, поскольку действие этой физики уже со всей определенностью проявляется в усилении не только социально-политического, но и природного катастрофизма. Герменевтика, опирающаяся на «теорию конкретности»⁸ и благословившая эту физику, подошла к последней границе своего трансцендентального монологизма и застряла в тайне «темной энергии» и суперпозиции квантовых парадоксов, где «еще живое» и «уже неживое» могут мыслиться одновременно, но где, судя по всему, все же рассчитывают на то, что «кошка Шрёдингера» все же «больше жива, чем мертва».

Знаменитый мысленный эксперимент, призванный к тому, чтобы парадигмально обозначить роль наблюдения, со-зерцания, измерения в отношении физической системы, постулирует: лишь в момент наблюдения-измерения⁹ решается то, какое из суперпозиционных состояний принимает наблюдаемая система. Для кошки это означает дизъюнкцию «или жизнь, или смерть», поскольку до момента наблюдения-измерения она находится в состоянии суперпозиции (т.е. в состоянии «живая — мертвая» одновременно). С. Хокинг «хватается за ружье», когда слышит о кошке; Эйнштейн в споре с Н. Бором заявляет о том, что «Бог не играет в кости». Физикотеология склоняется к божественной имманентности природного мира, все больше сливаясь с идеей монизма субстанции Спинозы.

Физикотеологию преподавал обоим — Гаману и Канту — их учитель Мартин Кнутцен [21, S. 117–145], но ученики разошлись. Гаман, будто предчувствуя квантовую суперпозицию в судьбе кошки, подчеркивает ее зависимость от роли Автора, выделяя его предикативную мощь, сопряженную с «принуждающей» силой света, исходящей от него, что, по крайней

⁵ См.: 2 Фессал. 2, 7–8: Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь.

⁶ «Христоцентрическая поэтика» мира, являющаяся основой творчества Гамана, изоморфна идеям «*theoiresis*», 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 либо объектами (объекты суть понятия) с помощью разума.

⁹ Ср.: пророк Даниил раскрывает вавилонскому царю Валтасару накануне его гибели значение таинственной надписи «менетекел», явившейся ему во время пира: «мене» — исчислил Бог царство твое и положил конец ему; «текел» — ты взвешен на весах и найден очень легким (Дан. 5, 26).

мере имплицитно, отражено в «квантовых мотивах» писем Гамана, примыкающих к известному предостережению Христа: «Светильник тела есть око; итак, если око твоё будет чисто, то и все тело твоё будет светло; а если оно будет худо, то и тело твоё будет темно. Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма? Если же тело твоё все светло и не имеет ни одной темной части, то будет светло все так, как бы светильник освещал тебя сиянием» (Лк. 11, 34–39).

Мотив света — один из доминантных в письмах Гамана, поскольку связан с гипостазирующей силой «тео-рии». Уже во внутренней форме понятия «теория» отражена сокровенная суть квантовой тайны теоретического умозрения: согласно 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» [17, с. 243]. Мотив «фей» и «орать», сопряженный с «фео-рическими» парадигмами трансцендентального и трансцендентного методов, проходит через все три письма¹⁰, поскольку отражает убеждение Гамана, что именно «тео-рия» решит судьбу кошки и что герменевтика рациональной автономии смертоносна для нее, поскольку в слепой самонадеянности Автора «новой физики» не способна понять истины Автора «старой физики»¹¹. Гаман пишет: «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 сделать выжимку из нее? Чтобы излагать суть природы, нужно нечто большее, чем физика. Физика есть лишь букварь. Природа есть Aequation (уравнение. — В. Г.) неизвестной величины, древнееврейский текст, написанный одними согласными, в котором рассудок должен поставить нужные точки» [12, с. 118].

¹⁰ См: «Но все идеи пребывают в Вашем рассудке в перевернутом виде, так же как все изображения в Ваших глазах. Собственные мысли-озарения Вы полагаете отображением истины, а истину полагаете отображенной в Ваших мыслях. С подобным перевернутым образом мыслей мы с Вами вместе не сможем продвинуться в осуществлении нашего проекта. <...> Если Вы хотите стать учителем для детей, то Вы, должно быть, испытываете отцовские чувства к ним, и поэтому Вы, не краснея от стыда, сумеете сесть на деревянную лошадку Моисея. Скорей всего, эта лошадка кажется Вам крылатым конем. С сожалением я вижу, что философы не лучше детей и что их также нужно вести в страну фей, дабы они там набрались уму-разуму или дабы у них пробудилось внимание к реальности» [12, с. 118–119].

¹¹ «С чувством досады я объявляю Вам, что Вы не поняли моего первого письма, и, должно быть, я и вправду пишу сложнее, чем сам думаю об этом и в чем Вы хотите меня уверить. Но такова участь не только моих писем: я уверен, что и с платоновской беседой о человеческой природе Вы также особенно далеко не продвинетесь. Вы оживляете комара, а верблюда поглощаете.

Разве там не написано черно по белому и не доказано наверно, что никакое незнание нам не повредит, кроме того, которое мы считаем самонадеянностью. Я бы добавил к этому, что никакое незнание не станет нашим проклятием, если только в нашей самонадеянности мы ненавидим и не отвергаем истины во имя заблуждений» [12, с. 119].

2. Спор «фео-рий»

Гаман явно обеспокоен тем, что новая теория, будучи гипотезой, принудит рассудок к слепоте и он не сможет «поставить нужные точки»¹². Гипотезу, однако, он не «отвергает полностью», но уверен, что «следует предпочесть аксиому гипотезе; гипотезу, однако, не следует сбрасывать со счета. Но ее нужно использовать не как закладной камень, а как строительный остов» [12, с. 117].

Французский постмодернизм сегодня, подобно Гаману тогда, распознает опасности «фео-рий» автономного принципа, ведущих, с одной стороны, к слепоте в отношении с природой, а с другой — к ее выводу за рамки бытийного процесса. Так, Деррида в своем суждении по этому поводу многозначительно употребляет древнегреческий оригинал в отношении понятия «теория», сопрягая его с физикой света, на суперпозиции которой должна ответить философия: «Абсолютное господство, которым обладает *θεορία*, уже беспокоит Левинаса. Более чем какая-либо другая философия, феноменология, следуя Платону, должна была быть поражена светом... она предопределяет бытие как объект...» [6, с. 371]. Левинас в работе 1947 г. «От существования к существующему», указывая на монологическую опасность трансцендентальной герменевтики, охарактеризовал движение, не являющееся трансцендентностью по 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 г. 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» [23, В. 7, S. 175]. «Образную», а соответственно вербальную, или «образно-вербальную», структуру имеет, согласно Гаману, все бытие: «То, что в Твоем языке — бытие, я хотел бы лучше назвать Слово» [23, В. 7, S. 175]. Слово выражает диалектику единства «буквы» и «значения», разума и чувства; в Слове соединяются «Моисей и Иоанн, христианство и иудаизм, живые и мертвые» [23, В. 7, S. 175], разлученные «одичанием» строителей Вавилонской башни.

При этом Гаман как в контексте своей переписки с Якоби, так и в трех письмах о физике к Канту не выступает как противник разума. Защищая значимость разума, обвиненного Якоби в «убийстве» Бога и реальности, Гаман в письме от 27 апреля 1787 г. пишет следующее: «Разве возможно какое-либо познание без оснований разума, так же как *sensus sine intellectu*?

¹² «Мы будем похожи на слепых, которые настойчиво предлагают другим слепым, я сказал бы: навязываются им, быть их поводырями, в общем-то без всякой надобности и не имея для этого никакого призвания» [12, с. 118].

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» [23, В. 7, S. 165]. Гаман окончательно опровергает устоявшееся мнение о себе как о «мистическом эмпиристе» или о радикальном «философе чувства»: в своих письмах он предстает, скорее, как «апологет разума», как защитник разума просвещенного, однако не метафизическим светом собственной трансцендентальности, а светом Откровения трансцендентного Другого. В этом смысле Гаман в самом деле пытается выступить «радикальным просветителем», как охарактеризовал его известный современный исследователь Освальд Байер [18], но его просветительский радикализм затрагивает связь слова и света, а тем самым тайную механику теория, сопряженную с феноменологическим гипостазированием...

Теория, феноменология, гипостазис, натурфилософия света у Платона, теория иллюминации у Бонавентуры, феноменологическая онтология видимого и видящего Мерло-Понти — всё ведет в конечном итоге к тайне Автора, по убеждению Гамана, «Поэта» «книги природы», к Тому, Кого он стремится «поставить в центр просвещения»¹³, но неизбежно и к тайне Соавтора, призванного «поставить нужные точки» в «Aequation неизвестной величины». 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» [9, т. 3, с. 21].

Монологизирующую самонадеянность такого inquisitor rerum naturae, которым выступает автономный разум, Гаман еще до появления «Критики чистого разума» распознает 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»¹⁴. В этой связи три письма Гамана к Канту можно рассматривать как его первую попытку «спасения» природы от этого «принуждения», что означает прежде всего ее освобождение.

¹³ См: «У самого лучшего, Кого Вы могли бы поставить в центр этого просвещения, 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"» [12, с. 114].

¹⁴ Об этом в сочинении Гамана «Копхотрах» [22, В. 3, S. 224]. Знаменательно то, что немецкий оригинал «Ding» соответствует русскому эквиваленту «вещь», сохраняющему в своей внутренней форме значение «вести».

3. Дискурс

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, исходящий от дискурса: именно эти два света, по Дионисию Ареопагиту, — Первый Свет и второй свет — и есть энергия дискурса. Именно она становится силой, творящей и развертывающей пространство-время бытия в том, что, по определению Гамана в позднем сочинении «Копхотрах», является «вечным кругом боговоплощения и обожения» [22, В. 3, 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.

Поэтому предмет филологии для Гамана — не просто человеческое слово, но богочеловеческое, поскольку он исходит из исторического единства Бога и человека, явленного во Христе. «Говорить значит "переводить" с языка ангелов на язык человеческий» [22, В. 2, S. 199]. Так Гаман в концептосфере богоцентрической традиции постигает для себя сущность слова не как слова, которое проистекает из души человека, а как Слова, которое открывается душе. То есть Слово предстает не как свободное творение «Я», а прежде всего, как услышанное, воспринятое Слово, «переводчиком», толкователем, потребителем которого затем становится наше «Я», если оно справится с «переводом», что не так просто в силу первородного греха = «вины»: «Говори, чтобы я тебя увидел! Это желание было исполнено в акте Творения, которое являет собой речь, обращенную к твари через посредство твари; потому как день дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Призыв этой речи проходит через всякий климат до пределов вселенной, и в каждом наречии слышится ее голос. Вина же — она может быть, где захочет (вне нас или в нас) — в том, что для нас в природе остались только обрывочные строфы и *disiecti membra poetae* («разбросанные члены поэта». — В.Г.). Собрать их вместе — призвание ученого; дать им толкование — призвание философа; воспроизвести их в подражании их единой целостности или — даже еще дерзновеннее! — оживотворить их — вот скромный удел поэта» [22, В. 2, S. 198].

«Поэта», однако, Гаман толкует прежде всего в семантической полифонии внутренней формы древнегреческого *poietes* = творец, отраженной, например, в Никео-Царьградском «Символе вере», что, с одной стороны, объясняет его суждение «Бог — поэт в начале дней...», а с другой — его известный афоризм «поэзия — вот материнский язык человеческого рода». Именно приобщение к этому «материнскому языку» в поэтическом сотворчестве с Поэтом «в начале дней» и объясняет то, почему для Гамана «говорить значит переводить с языка ангелов на язык человеческий». Одновременно этот «перевод» является процессом «сокровенного соединения и более тесного сообщества божественных энергий и идей с миром», поскольку дискурс — это синергия. Синергийность контингентных дискурсов бытия обнаруживает и современная физика: теория относительности и квантовая механика показали, что «элементами» воспринимаемого челове-

ком естественнонаучного образа мира являются в конечном итоге не «объективные», то есть не зависящие от наблюдателя «факты», но именно событийные итоги, дискурсивные «сгустки». Поэтому Дж. Уилер и выдвигает концепцию, согласно которой человек в подлинном смысле слова является со-временником и со-творцом Творца (см.: [16, с. 535–558]), согласно риторике Гамана, со-поэтом Поэта.

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, воскресившему Лазаря из гроба в императивном призыве «Лазарь! Иди вон!» (Ин 11, 5–44), Гаман в своем миметическом христоцентризме, обращаясь к Канту, обращается ко всему автономному принципу, будто призывая его выйти из «могилы», в которую тот загнал себя и природу. При этом главным условием всякого императива, гипостазирующего бытийную перспективу, Гаман считает перформатив «Я верую...», будучи, вслед за Аристотелем¹⁵, Декартом и теорией «belief» Юма [24], убежден, что «в наше собственное бытие и в существование вещей вне нас мы можем только верить или нет...» [4, с. 440]. Гаман «верит, и поэтому говорит».

4. Перформатив спасения

Гаман «спасает» природу в речевом императиве, то есть в тайне языка, создающего в дискурсе его «авторства» перспективу «синергийного циркуля» воплощения и обожения. При этом вольно или невольно свой «проект спасения» он интегрирует в утраченную традицию религиозного и философского сопротивления против деонтологизации физики. Эта традиция выражена более всего в позднеантичной ноологии Плотина, в средневековом схоластическом реализме, в восточнохристианском паламизме, в некоторых современных попытках «квантовой физики» Бога и т. д. Несмотря на дискурсивную неомогенность, все учения этой традиции объединены идеей того, что по причине своей тварной природы всё творение сопричастно Божественному бытию и пронизано энергией Творца. Но реализация и информационная организация этих энергий находится в со-причастной миссии человека, поскольку, согласно определению Григория Паламы, «человек представляет собою целый лучший мир в малом, сочетание всего, собрание в одном лице всех божих тварей... один является возсокровиществованным в другом» [11, с. 130]. Поэтому в христианской традиции данное Богом человеку повеление именовать, оглашать тварные создания (Быт. 2, 19) традиционно понималось как онтологическая миссия человека, а именно: а) собирание в себе мира через его имена; б) включение этого собранного мира в тот мир, что вложен в сердце человека¹⁶; в) соединение этого соб-

¹⁵ См. у Аристотеля в «О софистических опровержениях»: «Ведь тот, кто учится, должен доверяться» [1, т. 2, с. 537].

¹⁶ См. Еккл. 3, 11: «Все содеял Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их...»

ранного мира через себя с Богом. То есть человек, будучи сотворен «по образу и подобию», выступает как посредник между тварным и нетварным, между трансцендентным и имманентным, и поэтому глубинная онтологическая структура бытия не просто выявляется человеческим умо-зрением, но и обуславливается им «фео-рически».

Это соответствует в целом «реализму» в его споре с «номинализмом»: для реализма сущности-субстанции умозрения существуют реально, а акциденции вещей существуют лишь благодаря субстанциям и обуславливают свойства, но не бытие вещей. То есть реализм — это путь от умо-зрения к феноменальным выводам, к сущностным следствиям, когда в диалектике со-мыслия ум гипостазирует сущность-субстанцию в феноменальную оптику формы, выявляя в ней эту сущность. Вот в чем суть со-причастности «по образу и подобию», и вот в чем опасность разума, который, по словам Василия Великого, «имеет повеление стать Богом», но только при непрестанном воспоминании о своей тварной природе. Если разум забывает об этом, то тогда люди стремятся стать "как боги"» (Быт. 3, 5), открывая при этом «свои глаза», которые перестают быть глазами Бога, повреждая при этом Его творение — природу.

Именно таков механизм деонтологизации физики, как это понимает Гаман, не теряя, однако, веру в материю, что принципиально отличает его от манихейства и лютеранства. Для Гамана физическая природа не является ни злом, ни иллюзией: более того — материя этого мира способна на соединение с Богом, что доказал факт боговоплощения во Христе. Познавая мир и оглашая его через «именование вещей», человек способен «спасти» его. Тварный мир есть мир не самобытный, но существующий лишь в силу своей со-причастности бытию Божию, которую и призван осуществить человек, являющийся «ипостасью всего космоса» [10, с. 297]. Именно человек обуславливает в конце концов способ тварного бытия, являющегося в итоге функцией от знания-понимания. Таким образом, знание как «наречение имен», как «оглашение вердикта» о Том, Кто есть или нет, оказывается не только этически нагруженным, но и в прямом смысле онтологически существенным: онтология задается энергией логоса. Это — сила, выполняющая функцию «именования» в диалогичности человеческого способа бытия. Это — диалогика двунаправленная: диалогика вертикального «верха» соотносит человеческий логос с Логосом Творца, диалогика вертикального «низа» соотносит итог первого диалога с физической природой, и по этой причине сравнима с неоплатоническими эманациями умопостигаемого мира, регулируемыми и формирующими чувственный мир. Образ логоса-эманации как «истечения» был воспринят первохристианским богословием и последующей средневековой схоластикой, однако из-за разности онтологий языческого и христианского космоса переосмыслен.

В античной интерпретации Логос как истина слова субстанциален, но не личностен, как в христианстве, и выявляет форму, но не волю. Еще стоики, оперируя гераклитовским понятием субстанциального мирового логоса, описывают его как тонко-материальную, эфирно-огненную душу космоса, что напоминает квантово-энергетический микромир, и как совокупность формообразующих потенциалов (так называемых семенных логосов), от которых в инертной материи «зачинаются» вещи. Неоплатоники, наследуя эту традицию, лишают ее, однако, диктата материалистического натура-

лизма, рассматривая логосы не как истечения тончайшей материи, сравнимые с квантовыми истечениями, а как эманации умопостигаемого мира, регулирующие и формирующие чувственный мир. Образ эманации как истечения, то есть как перехода от высшей и более совершенной онтологической ступени универсума к менее совершенным и низшим ступеням, был воспринят христианской теологией, однако не в субстанциальном, а в волитативном аспекте. Будучи «Словом в начале», будучи «образом Бога» и как бы «вторым Богом» (у Филона Александрийского), то есть посредником между потусторонностью Бога и посюсторонностью мира, Логос в христианстве связан прежде всего с максимумом воления Бога: а этот максимум суть любовь, и этот максимум воплощен во Христе, который есть поэтому «путь, истина и жизнь».

Опасность физикотеологии для природы Гаман усматривает как раз в том, что физикотеология таит опасность главного предательства, а именно предательства Того, Кто в Своем главном свойстве и есть Любовь, но Любовь в ее трансцендентной векторности к миру и человеку. Физикотеология беременна опасностью себя-любия и само-любования в проекциях автономного разума, склонного к само-обожевлению, поскольку — благодаря прежде всего математизации физики Ньютоном и успехам астрономии — исходит из того, что глубинная онтологическая структура бытия соответствует категориальной структуре человеческого мышления, то есть того, что тварное бытие прозрачно для человеческого умозрения. В этой связи видно, что именно в физикотеологии отразились противоречивые и драматичные нюансы спора между реализмом и номинализмом, которые Гаман пытается преодолеть в диалектике христоцентризма. Эта суть, заключенная в «вечном круге человеческого обожения и божественной инкарнации», отражена именно во Христе: именно Он показывает суть *theopoiesis* в этом «круге», будучи *prolepsis*'ом Бога Живого¹⁷.

Однако одновременно Гаман, осознавая амбивалентную природу понятия «*prolepsis*», связанного с тайной преформирования волевой максимы, усматривает именно в «пролеписе» опасность самообожевления разума, поскольку, не познав Творца, разум трансформирует свою сущностно-онтологическую ориентацию в телеургические, замкнутые в самом себе системы, где Дух Бога Живаго подменяется мертвой буквой проективных мыслей в замкнутых пространствах рационалистических систем. Именно этот «пролепис», «этот проλήψις "быть, как боги" открыл путь для всего философского познания и законосообразной справедливости» [22, В. 3, S. 224].

Характеризуя перво-грех самообожевления как «пролепис», понимаемый, прежде всего, в том значении, имплицитом которого выступают «предвосхищение», «антиципация», «внутренняя энтелехия», Гаман без гностического подтекста хочет одновременно показать, что стремление к самообожевлению укоренено частично, как уже упоминалось, в «легитимном влечении», в «сокрытом обетовании» человеку, в его тварной со-

¹⁷ Греч. Προλήψις (*prolepsis*) — *предвосхищение*. В дискурсах Эпикура и стоиков это понятие означает «свойственное человеческому духу представление о вещах», то есть «врожденную идею, или представление», что в латинской культуре соответствует *idea innata*, как у Цицерона. Гаман знакомится с понятием «*prolepsis*», по всей видимости, в процессе своих занятий с работами французского философа и поэта XVII в. Рене Рапина, который употребляет его в значении «пре-формированное стремление».

причастности «Божеского естества», поскольку не только язычникам и иудеям, но даже и «проповеднику лжи Люциферу Иегова вложил в уста первый звук и первичный луч евангельской тайны о предназначении человека к $\Sigma\nu\nu\theta\rho\nu\nu\omicron\varsigma$ ¹⁸ (то есть не только к образной, но к и телесной сопричастности Божеского естества)» [22, В. 3, С. 224]. Сатанинский перво-грех есть воля к самочинному осуществлению этого назначения, но в ключе «стать, как боги, без Бога», то есть так, как к этому стремится, по Гаману, автономный разум, когда он постулирует нерелевантность боговоплощения или воскресения, причисляя их к «случайным историческим правдам», и стремится достичь неба «при помощи лестницы Иакова в обновленном варианте» [22, В. 3, С. 225].

5. "The clash of loves"

Большинство приведенных выше цитат — из тех сочинений Гамана, которые появились значительно позднее писем, написанных им в ответ на предложение Канта о совместном учебнике по физике для детей. Но уже в этих трех письмах к Канту хорошо видно, как глубоко и напряженно Гаман думает о физикотеологии, то есть «естественной религии», на фоне доминантных для Просвещения деистских и гностических систем. Он хорошо понимает «искушение» самодостаточного разума в этих системах. Однако он убежден, что тварная природа, эмпирическая реальность, человек с его естественными и духовными потребностями коррелятивны Откровению Бога в действительном мире, действующему в системе «Автор есть текст». Но для Гамана эта коррелятивность не означает тождества «Текст есть автор», которое ведет к искушению подмены и следованию по «пути змея».

«Эмпиризм» Гамана, его «натурализм», его высокая оценка естественных чувств не враждебны разуму: они — «филологичны», поскольку всегда «образны», сигнификативны, корреспондируя с сигнификатом, со «значением». Задача разума не в том, чтобы приписать тварному бытию самочинные «предикаты» в «вечном круге змея», а в том, чтобы благодаря Слову познать его в живой диалектике «антропоморфоза» и «апофеоза», «буквы» и «значения». В этом — трагическое расхождение Гамана с его временем и современностью¹⁹, поскольку Просвещение понимает «естественного человека» как автономного, эго-центрированного, имманентного в его «само-преображающейся природе» [22, В. 3, С. 191], как пишет об этом Гаман. Для такого типа человека, которому, по словам Гамана, «недостает Духа», сами идеи сопричастного теопозэсиса кажутся «глупыми и раздражающими» [22, В. 3, С. 193]. «Поэтому и получается, что он отвергает живую реальность действительной религии, полностью соответствующей общим законам ума, природы и тайной истории человеческого рода» [22, В. 3, С. 191].

Согласно Гаману, весь «естественный» принцип реальности Просвещения оказывается на деле противоестественным, поскольку отказывается от единственного ключа к истинному познанию природы и истории, выбирая гностические и деистские ключи и отказываясь от Откровения трансцендентного в имманентном. Это позволяет, хотя бы косвенно, актуализиро-

¹⁸ $\Sigma\nu\nu\theta\rho\nu\nu\omicron\varsigma$ — греч. *сопребывание на троне*. См.: 2-е Петра 1, 4: «Дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы чрез них соделались участниками Божеского естества».

¹⁹ См., например, критику Гамана в книге известного историка культуры И. Берлина [19].

вать его «проект спасения» в свете последних результатов квантовой механики. В этом свете физические системы предстают как функции от квантовой диалогии, «гештальты» которой определяются, с одной стороны, «объективным светом» константы Эйнштейна, а с другой — «субъективным светом» человеческой «способности суждения» (=Urteilkraft), результирующей герменевтические последствия диалога сознания либо с «трансцендентальной субъектностью» (Кант), либо с Богом (Гаман).

Гаман, несмотря на то что не дожил до «Критики способности суждения» Канта, уже в трех письмах по поводу «новой физики» предвосхищает свою критику главной надежды Канта в отношении природы, проявившейся, например, в § 59 и 66 «Критики способности суждения»: эта надежда связана с практическим разумом, который, будучи законом свободной причинности, должен, по Канту, обладать причинностью 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 человеке²⁰. 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 этико-теологического максимума «силы суждения» (= Urteilkraft).

Этот человекоцентризм «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 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. Уже в ходе полемики об учебнике по физике 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» [22, В. 2, S. 210]. Разница в том, каков источник энергии подражания, поскольку именно он задает в конечном счете угол зрения, специфику со-зерцания, а тем самым и квантового воздействия на природу. Это воздействие — *информационно*, то есть задает форму природным вещам, которые становятся в конечном итоге «вещанием», вестями о том, какой интенциональной «формой» сознания они обусловлены²¹.

²⁰ См. о «принципе суждения о внутренней целесообразности в организмах», который «можно назвать максимой суждения внутренней целесообразности органических существ» [8, т. 5, с. 211].

²¹ См. у Гераклита (фрагмент 41): «Мудрость заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всеми при помощи всего».

Среди разных форм энергии, на которых, говоря современным языком, основаны фундаментальные физические взаимодействия — гравитационное, электромагнитическое, сильное и слабое, признаваемые наукой, — есть самая главная, источником которой выступает синергийный и одновременно «герменевтический круг», общий для Бога и человека: это — Любовь, персонифицированная во Христе. Гаман — христоцентричен, поэтому убежден, что без «света Христа» разум становится Люцифером, то есть «несущим свет», но свет разрушения. Под его воздействием и происходит то, что с точки зрения современной квантовой теории называется «свертыванием волны», представляющим один из величайших парадоксов физики света, отраженный в душераздирающей притче о кошке Шрёдингера. «Свертывание волны», которое происходит не из-за некоего внутреннего, «объективного» свойства квантового мира, а каким-то образом приносится извне в монологизме нарциссического сознания, ставит вопрос о том, что именно сознание Наблюдателя (по Гаману, АУТОР) — та загадочная связка, которая существует между природой и человеком.

Именно в контексте, вопроса о природе сознания и его роли в контингентной природе физического мира, актуализируется спор Гамана с Кантом, несмотря на всю проблематичность Гамана для современной научной культуры. Именно в этом контексте актуализируется оценка Гамана в суждениях его современников, особенно Гёте, считавшего Гамана «самой светлой головой своего времени». Сегодня — как никогда в истории — необходим качественный пересмотр идейной парадигмы современной цивилизации, и Гаман, сознательно противопоставивший себя ее началам, становится одним из тех, кто вновь и вновь призывает нас «понять время», будто предвосхитив в XVIII в. то, о чем говорят многие современные ученые. Среди них, например, И. Пригожин, который в одной из своих последних работ писал: «Эйнштейн настаивал на том, что корни человеческого творчества связаны с нашим удивлением перед природой. Возможно, мы никогда не были удивлены этой непредсказуемой Вселенной так, как сегодня. Мы находимся в начале науки» [14, с. 25]. Пригожин настаивает на необходимости «переоткрытия времени», что связывает с задачей «нового видения»: «Что такое Вселенная во времени, что значит понимать Вселенную? — Понять время — это означает создать *новое видение, новое понимание* мира (курсив мой. — В.Г.), новые математические орудия, новые физические средства, новые философии, которые отличаются от традиционных» [7, с. 3]. С точки зрения Гамана, «понять время» и «создать новое понимание мира» значит вернуть Автора с его «глупостью, когда сказал: Да будет свет!» [12, с. 120] и со-автора, в котором Гаман узнает и Канта. Его адресат в письмах об учебнике по физике для детей — тоже «Господь, нарекающий имена вещам» [12, с. 119], но чтобы нарекать имена жизни, а не смерти, «спасая природу», нельзя бояться «быть отвергнутым краеугольным камнем» [12, с. 114] и «быть без ума от любви» [12, с. 114], поскольку «в Творении все любовь и ничего кроме любви...» [22, В. 1, S. 259].

Список литературы

1. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М., 1978.
2. *Вергилий*. Буколики. Георгики. Энеида. *Гораций*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. Наука поэзии. М., 2005.

3. Гаман И.Г. *Aesthetica in nuce* (пер. и коммент. В.Х. Гильманова) // Гильманов В.Х. Герменевтика «образа» И.Г. Гамана и Просвещение. Калининград, 2003.
4. Гаман И.Г. Достопримечательные мысли Сократа (пер. и коммент. В.Х. Гильманова) // Там же.
5. Гроссетест Р. О свете, или О начале форм // Вопросы философии. 1995. №6.
6. Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное. М.; СПб., 2000.
7. Интервью с И.Р. Пригожиным // Поиск. 1993. №10 (200).
8. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. М., 1994.
9. Кант И. Критика чистого разума // Там же.
10. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия. М., 1991.
11. Палама Г. Беседы. Ч. 3. М., 1993.
12. Переписка Иммануила Канта и Иоганна Георга Гамана // Кантовский сборник. 2009. № 2 (30).
13. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1990–1994.
14. Пригожин И. Будущее не задано // Человек перед лицом неопределенности / под ред. И. Пригожина. М.; Ижевск, 2003.
15. Прп. Максим Исповедник. Творения. Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. М., 1993.
16. Уилер Дж. Квант и Вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности. М., 1982.
17. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
18. Bayler O. Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer. München; Zürich, 1988.
19. Berlin I. Der Magus in Norden. J.G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus. Berlin, 1995.
20. Burger E. Hamann. Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus. Göttingen, 1929.
21. Graubner H. Physikotheologie und Kinderphysik. Kants und Hamanns gemeinsamer Plan einer Physik für Kinder in der physikotheologischen Tradition des 18. Jahrhunderts // В. Gajek, A. Meier (Hrsg.) Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des 5. Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. (1988). Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris, 1990.
22. Hamann J. G. Beilage zum 37sten Stück der Königsbergischen gelehrten und politischen Zeitung, 1772 // Hamann J.G. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. 6 Bde. Wien, 1949–1957.
23. Hamann J. G. Briefwechsel. Bd. 1 – 3 / hrsg. von W. Ziesemer, A. Henkel. Wiesbaden, 1955–1957; Bd. 4 – 7 / hrsg. von A. Henkel. Wiesbaden, 1959; Frankfurt am Main, 1965–1979.
24. Hume D. Enquires concerning the human understanding and concerning the principles of morals / ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951.
25. Roth F. Hamanns Schriften. 8 Bde. Berlin, 1821–1843.

Об авторе

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

About author

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