



Исайя Берлин

Северный Волхв

Isaiah Berlin

The Magus  
of the North

J. G. Hamann and  
the Origins of Modern  
Irrationalism

**Исайя Берлин**

**Северный Волхв**

Перевод с английского  
Вадима Михайлина

**И. Г. Хаманн  
и происхождение  
современного  
иррационализма**

**Ад Маргинем Пресс**

УДК 1(091)(430)  
ББК 87.3(4Гем)  
Б49

This edition is published by arrangement with Curtis Brown UK and The Van Lear Agency LLC

## *Ad Marginem*

Издательство благодарит агентства  
*Aitken Alexander Associates Ltd.* и *The Van Lear Agency*  
за помощь в приобретении прав на данное издание

Перевод с английского — Вадим Михайлин  
Оформление — ABCdesign

Б49

Исайя Берлин  
Северный волхв. — Москва: Ад Маргинем Пресс, 2015. — 176 с.

«Северный волхв» (1993) — последняя прижизненная книга британского мыслителя Исайи Берлина (1909–1997), которая входит в цикл его исследований, посвященных центральным фигурам контр-Просвещения: Жозефу де Местру, Джамбаттисте Вико и Иоганну Готфриду Гердеру. Герой книги Берлина Иоганн Георг Хаманн (1730–1788, полузабытый современник Канта, также, как и он, живший в Кёнигсберге, предстает в его эссе не столько реакционером и хулителем идеи автономного разума, сколько оригинальным мыслителем, ставшим предшественником основных тенденций философии нашего времени — идеи лингвистической природы мышления, неразрывности и взаимопроникновения природы и культуры, аффективных основ познания и множественности типов рациональности.

ISBN 978-5-91103-238-8

© Isaiah Berlin and Henry Hardy, 1993  
© Henry Hardy, 1993, 2000, 2013  
© Михайлин В., перевод, 2015  
© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2015

## Содержание

	9	Предисловие издателя
	14	Постскриптум
	15	Предисловие к немецкому изданию
	21	Предисловие автора
Глава 1	24	<hr/> Введение
Глава 2	28	<hr/> Жизнь
Глава 3	47	<hr/> Базовые принципы
Глава 4	52	<hr/> Просвещение
Глава 5	58	<hr/> Познание
Глава 6	106	<hr/> Язык
Глава 7	130	<hr/> Творческий гений
Глава 8	145	<hr/> Политика
	151	Заключение
	170	Приложение
	174	Библиографическое примечание



*Посвящается  
Хенри Харди*



Первая работа Исаяи Берлина, посвященная Хаманну, вышла в 1956 году и представляла собой главу из книги о философах восемнадцатого века<sup>1</sup>. Потом была еще пара статей, где речь также шла о Хаманне<sup>2</sup>, но до сих пор ни в одной из уже опубликованных работ он не обращался к этой фигуре с должной мерой внимания — если учесть то поистине ключевое место, которое отводится идеям Хаманна в его штудиях в области интеллектуальной истории. Мне представлялось, что с досадным этим упущением уже ничего не поделаешь. И тут я наткнулся на стопку черновиков, сохранившихся аж с 1960-х годов: будучи собраны воедино, они, вне всякого сомнения, представляли собой почти готовое и куда более подробное исследование творчества Хаманна. Берлин настолько успешно выбросил из головы эту свою работу, что до тех самых пор, пока я не обнаружил рукопись, уверял меня, что ничего подобного в природе не существует. Но рукопись существовала — и легла в основу этой книги. Поводом для написания набросков послужило приглашение прочитать курс лекций из Вудбриджской серии в Колумбийском университете, в Нью-Йорке, в 1965 году. Лекции свои он озаглавил «Два противника Просвещения»; вторым противником был Жозеф де Местр<sup>3</sup>. Изначально планировалось опубликовать переработанную версию рукописи, на которой базировались лекции, однако несмотря на то, что и после завершения лекционного курса Берлин продолжал вносить в текст кое-какие изменения, все написанное ему не нравилось, и в конце концов он попросту

1 *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*. Boston and New York, 1956; Oxford, 1979. P. 270–5.

2 Пространнее всего в 'The Counter-Enlightenment' (1973) и 'Hume and the Sources of German Anti-Rationalism' (1977); оба были повторно опубликованы в: *Against the Current* (xx/2); первое эссе было включено также в книгу *The Proper Study of Mankind* (xxii/1). См. также другие эссе, вошедшие в настоящее издание.

3 Всего было прочитано четыре лекции: Хаманну была посвящена часть первой и вся вторая целиком, третья лекция была о де Местре. Как в случае с Хаманном, так и в случае с де Местром, объем машинописного текста явно превышал тот лимит времени, который был отведен на общение с аудиторией. Записи второй и третьей лекций сохранились, копии доступны по адресу: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/index.html>.

отложил рукопись в сторону. Через двадцать пять лет материал, посвященный де Местру, увидел свет в форме обширного эссе, вошедшего в самое последнее по времени издание Берлина<sup>4</sup>. Хаманну пришлось ждать дольше. Следует сказать несколько слов о том, как шла работа над текстом, хотя бы для того, чтобы получить повод и выразить благодарность всем тем, кто мне в этой работе помог. Сверка сохранившихся страниц рукописи выявила достаточно серьезные и по объему, и по содержанию лакуны (как выяснилось впоследствии, длиною в несколько страниц) в конце главы, посвященной языку. Без этого недостающего материала публикация вообще навряд ли имела смысл. По счастливому стечению обстоятельств, аудиозаписи надиктованного текста, легшего в основу рукописи, не были уничтожены; но делались они на «диктаблетах», по технологии, которая давным-давно вышла из употребления, и поначалу казалось, что расшифровке они попросту не подлежат. Однако с помощью Национального архива аудиодокументов нам все-таки удалось отыскать нужную машинку в Лондонском музее науки. После того как ее наладили, звук, записанный на «диктаблетах», удалось перебросить на современные кассеты. В то время нам это показалось настоящим чудом — но недостающие части текста на этих записях и в самом деле сохранились; более того, там обнаружили и еще некоторые отсутствующие в рукописи пассажи, о существовании которых мы и догадываться не могли. И я отдаю должную дань уважения и благодарности Бенету Бергонци, Тимоти Дэю и их коллегам из Национального архива аудиодокументов за их техническое мастерство и неизменную готовность прийти на помощь, без которых эта книга попросту не смогла бы появиться на свет в своем настоящем виде — если бы вообще появилась на свет.

Вплоть до начала этой лакуны книга в общем и целом опирается на исходный машинописный текст, по большей части вполне связный. Засим в рукописи шел набор не состыкованных между собой отрывков разной длины, для многих из которых

4 'Joseph de Maistre and the Origins of Fascism', in *The Crooked Timber of Humanity* (xx/3).

место в структуре текста было не очевидным; было понятно, что автор каким-то образом намеревался включить их в общее целое, однако отказался от мысли о завершении проекта еще до того, как материал был полностью выстроен. Вводя эти фрагменты в основной текст рукописи, я старался по возможности сделать так, чтобы в итоге получился связный текст, в котором разные обсуждаемые темы логично вытекали бы одна из другой: мне кажется, что оставшиеся в итоге швы и шероховатости не слишком мешают его восприятию. Исайя Берлин великодушно согласился вычитать то, что получилось в итоге, одобрил рукопись и весьма существенно ее улучшил<sup>5</sup>; возвращаться к не доделанной до конца работе, о которой ты и думать забыл десятки лет тому назад, да еще и перелопачивать ее заново, есть труд чудовищно неблагодарный, и я крайне признателен автору за проявленную им готовность все-таки взвалить на себя эту ношу.

Другая принципиально важная задача, которую я перед собой поставил, состояла в том, чтобы отследить, выверить и снабдить ссылками как можно большее количество цитат, коими изобилует текст<sup>6</sup>. Эту работу, которая вывела меня на кое-какие неожиданные, а порой и нехоженые тропки, я не смог бы довести до конца, если бы не помощь со стороны ряда ученых, коим я и хотел бы высказать свою благодарность. Профессор Джеймс С. О'Флаэрти, ведущий в англоязычном мире специалист по Хаманну, с безмерной щедростью тратил на меня свое время и свои знания, притом что ему, мягко говоря, было чем заняться; и я никоим образом не впаду в излишний пафос,

5 Никакой систематичной работы над текстом, которая позволила бы инкорпорировать в него более или менее полный отчет о написанных за эти годы исследованиях о Хаманне, не проводилось — что само по себе никоим образом не сводит на нет значимость его базовых положений.

6 Примечания самого Берлина, там, где они сохранились в машинописи, зачастую дают необходимую информацию, но значительная их часть, судя по всему, исчезла бесследно. Специалистам по Хаманну может быть небезынтересен весьма значимый источник, который в библиографиях, посвященных Хаманну, как правило, не упоминается и в котором содержится весьма пространный анализ творчества этого философа: В. А. Кожевников. Философия чувства и веры в ее отношении к литературе и рациональности XVIII века и к критической философии. Т. 1. Москва, 1897.

если скажу, что помощь его была неоценимой и что моя благодарность также не знает границ<sup>7</sup>. Замечательное собрание профессора Ренаты Кнолл, посвященное информации о Хаманне и о том мире, в котором он жил, позволила ей разрешить для меня некоторые проблемы, к которым в противном случае я просто не знал бы, как подступиться. Роджер Хаусхеер с неустанным терпением и по неисчислимому количеству поводов предоставлял в мое распоряжение свои познания как в немецком языке, так и в области истории идей, что, несомненно, пошло на пользу этой книге. Патрик Гардинер вычитал не одну черновую версию рукописи и помог мне внести в книгу ряд существенных улучшений. По конкретным вопросам я обращался за помощью (и получал ее) к профессору Фредерику Барнарду, Гуннару Беку, доктору Джули Кертис, доктору Энн Харди, Веронике Хаусхеер, профессору Артуру Хенкелю, доктору Леофранку Холфорд-Стивенсу, доктору Эйлин Келли, профессору Зееву Леви, профессору Т. Дж. Риду, доктору Джону Уокеру и доктору Роберту Уоклеру. А еще мне помогали библиотекари, причем во многих случаях помощь эта простиралась далеко за рамки их прямых профессиональных обязанностей: чаще всего на линии огня в Оксфорде оказывались Эдриен Хейл, библиотекарь Вулфсон-колледжа, а также сотрудники Бодлеанской библиотеки и библиотеки Института Тейлора.

Я не могу не упомянуть и еще о трех источниках, из которых получал поддержку. Прежде всего, и с превеликим удовольствием, я выражаю благодарность трем благотворительным фондам, без щедрой помощи которых невозможно было бы осуществить тот большой проект, в рамках которого — и в качестве первого этапа оно — и выходит эта книга. Кроме того, я должен признаться в том, что попросту не нахожу слов для того, чтобы описать ту практическую и психологическую значимость, которую имела для меня поддержка со стороны Пат Утехин,

7 Профессор О'Флаэрти не только помог отыскать ряд источников, но и пролил свет на целый ряд весьма существенных моментов. Конечно же, это никоим образом не означает, что он во всем согласен с суждениями автора. За все, о чем идет речь в этой книге, ответственность несет исключительно Берлин.

секретаря моего автора. И, наконец, лорд Баллок прекрасно знает о том, что я ни словом не погрешу против истины, если скажу, что только его исходное вмешательство на моей стороне и привело к тому, что в конечном счете я смог взять на себя все те обязательства, речь о которых шла выше.

Хенри Харди

*Вулфсон-колледж, Оксфорд*

*Апрель 1993 года*

После того как вышло из печати первое английское издание этой книги, главы 1, 2 (до страницы 268) и 7 были опубликованы в «Нью-Йоркском книжном обозрении» от 21 октября 1993 года, на страницах 64–71. В этой связи автором в текст был внесен ряд незначительных изменений, которые я также включил теперь в книгу. В то же самое время я воспользовался возможностью исправить некоторые оговорки и неточности, которые выплыли на свет божий уже после того, как книга ушла в печать, и я хочу выразить признательность тем людям, которые обратили на них мое внимание. Кроме того, я хотел бы изъяснить свою благодарность — пусть и с некоторым запозданием — Хьюго Браннеру, Гейл Перкис и их коллегам в издательстве «Джон Марри» за терпение и тот профессионализм, которое они сумели противопоставить моему занудству.

*Октябрь 1993 года*

Основу этой небольшой книги о Хаманне, как уже успел объяснить в своем предисловии Хенри Харди, по существу составляет пара лекций, которые я прочел почти тридцать лет тому назад, никоим образом не пытаясь охватить всего обилия идей, что оставил после себя Хаманн. Если учесть тот лимит времени, который был тогда в моем распоряжении, то даже и ставить перед собой подобную задачу было бы попросту бессмысленно — не стану я предпринимать подобных попыток и сейчас, выпуская в свет текст, почти не изменившийся с тех пор, когда я его написал. Единственная цель, которую я тогда перед собой ставил, — поразмышлять о том, что представлялось мне (и до сих пор представляется) самым поразительным, оригинальным, важным и значимым из ключевых положений Хаманна: а именно о его противостоянии всей рационалистической линии в европейской философии, от греков до средневековой схоластики, Ренессанса, и прежде всего до французских *philosophes* современной ему эпохи и, в перспективе, до их учеников из последующих двух столетий. В трудах Хаманна — и прежде прочего, конечно, в религиозных его идеях, которые лежат в основе всего того, чем он был, что чувствовал и во что верил, — есть колоссальное количество смыслов, за изучение которых я бы даже не стал браться, не говоря уже о том, что всего этого обилия было никак не вместить в узкие рамки отведенных мне двух часов.

Я прекрасно отдаю себе отчет в том, что с тех пор, как я впервые познакомился с творчеством Хаманна, о нем многое успели написать, и прежде всего в Германии. Если бы я писал о Хаманне сегодня, я, конечно же, уделил бы внимание нескольким недавно опубликованным исследованиям, хотя бы в силу того, что одна из главных нынешних тенденций состоит в том, чтобы ставить под сомнение статус Волхва как принципиального противника рационалистических методологий и, в каком-то смысле, представить его едва ли не как поборника истинных Разума и Просвещения. И тем не менее мой портрет Хаманна по сути своей останется прежним. Если речь идет о том, что некоторые из этих современных интерпретаций

имеют быть восприняты через призму принципиального несогласия с ранее высказанными позициями, а не с точки зрения терминологической дискуссии касательно того, какой смысл надлежит приписывать таким словам, как «разум», то мне они убедительными не кажутся. Если бы дело обстояло иначе, я бы попросту не дал согласия на публикацию этого своего текста в его настоящем виде.

Спор идет прежде всего о том, что Хаманн имел в виду под разумом и рациональным мышлением. Кто-то согласится с одним из наиболее чутких, эрудированных и благожелательных моих критиков, с выдающимся американским ученым профессором Дж. С. О'Флаэрти из университета Уэйк Форест в США, который считает, что Хаманн был вовсе не иррационалист, но «истинное дитя Просвещения»<sup>8</sup>, защитник Разума, если, конечно, правильно понимать последнее слово — не в смысле того, что он именуется «дискурсивным разумом», но в смысле «разума интуитивного», каковое словоупотребление ему представляется вполне законным.

Мне представляется, что под «дискурсивным разумом» он имеет в виду тот, что принимает участие в формулировании идей, концепций, высказываний, описаний, правил, гипотез, аргументов, доказательств, теорий и тому подобных вещей, составляющих основу естественных наук и математики, а также в значительной мере и наук гуманитарных — философии, истории, права, социальных наук, критики и т.д. Все это и есть тот самый разум — рациональные методы познания, — нападками на который Хаманн запомнился историкам современной мысли: и, с моей точки зрения, именно в этом качестве его и следует воспринимать.

Некоторые из авторов, со мной не согласных, цитируют те места из Хаманна, где он противопоставляет «правильный и истинный» разум «разуму схоластическому», каковой склонен различать между собой идеализм и реализм — различие, с точки зрения Хаманна, сугубо воображаемое<sup>9</sup>. Каса-

8 *New York Review of Books*, 18 November 1993. P. 68.

9 В vii 165.13.

тельно этого последнего, они приводят следующий пассаж Хаманна: «Что есть сей премного возносимый *разум*, с его универсальностью, неумением совершать ошибки, высокомерием, уверенностью и самоочевидностью? *Ens rationis...*»<sup>10</sup> И еще: «Люди говорят о разуме так, как если бы он представлял собой живое существо»<sup>11</sup>. Засим они переходят к противоположности тому разуму, который с точки зрения Хаманна представлял собой *ens rationis*, чистый вымысел, к его идее «истинного» разума (настолько, насколько вообще можно таковую у него обнаружить). Однако данная концепция, как мне представляется, имеет отношение прежде всего не к тому, что принято называть рациональным мышлением, но к отождествлению у Хаманна мышления с языком, самому оригинальному и важному из его открытий, лучше всего сформулированному в том знаменитом пассаже из одного из писем к Гердеру, который так любят цитировать комментаторы: «Разум есть язык, *логос*. В мозговую эту кость я вцепился зубами и не выпущу, пока не умру»<sup>12</sup>.

Конечно же, я отнюдь не хочу сказать, что Хаманн отвергает обычную разумность, в том смысле, в каком мы говорим о разумных людях или поступках. Мне кажется, что его идея о *Vernunft*, который руководит обыденным мышлением, гораздо ближе к тому, что мы имеем в виду под «пониманием», *Verstehen* в противоположность *Wissen*, что ведет к истинному ощущению реальности, творения Господня; к умению постигать конкретное, индивидуальное, уникальное, поток живой жизни; ко встрече с реальностью, лицом к лицу. Вот что действовало столь неотразимо на Якоби и Гёте; концепция воображаемого или квазиартистического озарения, которая получила столь богатое развитие благодаря Вильгельму Дильтею и его последователям и которая так раздражала великого систематизатора Гегеля — и в силу одного только этого обстоятельства просто не могла не вызвать энтузиазма со стороны Кьеркегора. Для

10 W iii 225.3.

11 B vii 26.34.

12 B v 177.18; cf. прим. 204.

Хаманна эта глубокая взаимосвязь между Богом, человеком и природой коренится в божественном Логосе, который «был в начале»<sup>13</sup> и посредством которого возник мир. Здесь мы имеем дело с тем глубоко религиозным подходом, который передается такими, к примеру, словами: «Там, где нет слова, нет разума; вне разума нет веры»<sup>14</sup>. Или такими: «Там, где нет слова, нет разума — и нет мира»<sup>15</sup>. Все это самым очевидным образом относится к созидательной силе Логоса, давшего силу быть всему, что есть, и движущего душами человеческими — для которых природа, история, Священное писание и многое другое есть Слово Божье, обращенное к нам. Навряд ли именно это следует иметь в виду под разумом естествоиспытателей, под обобщающими научными или рациональными методами картезианцев, французских *philosophes*, всей без исключения традиции европейского Просвещения. То есть, собственно, тому рационалистическому мировоззрению, которому Хаманн противостоял изо всех своих сил. Именно это восстание против философских систем, объективных, нерушимых в своей монотонной согласованности, против расчетливости и апелляции к математическим методам я и другие авторы имели в виду, когда говорили об антирационализме Хаманна — о знамени контр-Просвещения, которое он поднял — а также о том влиянии, которое подобные идеи оказали на некоторых философов так называемой романтической школы мысли, зародившейся в Германии в начале девятнадцатого столетия, а также и на их последователей.

Однако вернемся к «интуитивному разуму». Насколько мне известно, сам Хаманн подобного выражения не использовал. Его — иронически — использовал Кант в письме к Хаманну, в котором он просит последнего помочь ему разобраться в темном пассаже из Гердера, ученика Хаманна, и при этом умоляет ответить «человеческим языком, если то возможно, ибо я, простой смертный, попросту не вылеплен таким образом, чтобы понимать божественный язык интуитивного разума»<sup>16</sup>.

13 От Иоанна, 1.2.

14 W iii 231.10.

15 B v 95.21.

16 B iii 82.11.

Не вылеплен подобным образом и я. Одного из лучших современных специалистов по истории идей, А. О. Лавджоя, судя по его книге «Разум, понимание и время», подобная концепция разума озадачила ничуть не в меньшей степени. Счастлив я в данной связи солидаризироваться и с другим прекрасным ученым, Рудольфом Унгером, чьей замечательной книге «Хаманн и Провещение» я, конечно же, многим обязан. Тот *Vernunft*, который Хаманн с такой страстью и порой с таким отточенным изяществом атакует, тот способ прибегать к услугам разума, который он готов гвоздить наотмашь, есть первопринцип, на коем основывались не только великие рационалисты семнадцатого века, но и современные ему французские *lumières*, по их же собственным словам. Он имел в виду те самые методы, при помощи которых некоторые из числа самых известных в дальнейшем мыслителей и философов (если не большинство из них), такие как Иеремия Бентам, Дж. С. Милл, Франц фон Брентано, Уильям Джеймс, Бертран Рассел, «Венский кружок» и все до единой школы аналитической философии, доминирующие ныне в англоговорящих и Скандинавских странах, формулировали, эксплицировали и старались обосновать свои взгляды и при помощи которых они пытались опровергать взгляды своих оппонентов.

Термин «разум» понимался по-разному; стоит только оценить, к примеру, пропасть между тем, как использует его Юм, — и божественным *Логосом*. Но некий общий смысл, который, употребляя это слово, понимают под ним философы, как позитивисты, так и метафизики, приписан ему перечисленными выше мыслителями. И Хаманн был первым человеком современности, отринувшим этот смысл, бросившим все свои — немалые — силы на борьбу с соответствующим мировоззрением, что само по себе дает ему право называться отцом-основателем контр-Просвещения и, по сути, первым настоящим противником применимости разума и всех его производных (в принятом понимании слова) для описания реальности повседневного человеческого опыта, тем более в тех его составляющих, которые затрагивают сферу духа. Соответственно, я не вижу,

каким образом последние интерпретации идей Хаманна как некой неизвестной доселе формы рационализма могут повлиять на мои основные положения. *No gegrapha, gegrapha* — что я написал, то написал — и пусть критически настроенный читатель сам решает, принимать ему написанное или отвергнуть.

Исайя Берлин

*Февраль 1994 года*

Знаменитая фраза «человек, опьяненный богом» подходит для Хаманна куда лучше, чем для романтизированного сверх всякой меры Спинозы, каким его видели немецкие критики восемнадцатого столетия. Для Хаманна все — все, что есть, и все, что возможно, — не только создано Богом и служит его неисповедимым целям, но и говорит к нам, его творениям, сработанным по его образу и подобию. Все есть откровение. Все есть чудо. Причинность — иллюзия. Все созданное божьей волей изъясляет реальность, истину, говорит к тем, кто имеет глаза и уши, чтобы уловить сказанное. *Te saxa loquuntur*; однако не только камни и скалы говорят от лица Господнего, говорит все на свете: но прежде всего, конечно же, Священное писание, и изречения святых и отцов и докторов Церкви, а также их предшественников, живших в Иудее и в Греции, или даже в лоне ислама, этого дитяти, сбившегося с пути. Но вдобавок к этому вся история, все факты, события, все, чем являются человеческие существа, все, что они думают, чувствуют и творят — да и не только человеческие существа: природа, флора и фауна, земля и небо, горы и реки, и все как есть естественные явления — говорят, обращаясь непосредственно к нам; они суть форма и содержание того языка, посредством которого Бог вселяет в нас знание.

Хаманн совершенно ясно дает нам понять, что получить это знание мы можем только в том случае, если научимся понимать язык — если смысл его будет нам открыт, — а вот он-то как раз может быть очень разным для разных людей и обществ. Его лишают прозрачности те, кто ошибочно полагает, что настоящей ценностью обладают изобретения и творения людей, отдельных личностей — искусства и науки, и прежде всего прочего теории, системы, искусственные порождения, от коих мертвенной стыlostью веет на живую жизнь вселенной, пребывающую в непрерывном движении. Все на свете берет свое начало в живой непосредственности: наделенная воображением интуиция открывает окна, сквозь которые льется на нас божественный свет — а вовсе не логика, не классификации, не придуманные теоретиками системы. Все, что мы есть, что мы делаем и производим — включая и искусства, и науки, и те средства,

при помощи которых мы живем своей обыденной жизнью, — не имеет смысла, если не представляет собой адресованного нам послания Божьего; все, что только есть на свете, — живое оно или неживое — представляет собой часть единого неразделимого целого. Увидеть это целое воочию нам не дано, поскольку мы существа конечные и можем лицезреть только части, фрагменты, но и того достаточно, чтобы наделить нас пониманием; пониманием, а не мертвым знанием экспертов, ученых, тех, кто сортирует, и выстраивает в ряды, и сводит воедино, и перераспределяет, и создает системы. Гёте говорит, что живая бабочка, со всем ее ярким и прекрасным разноцветьем, будучи пришпиглена булавкой Мориса Мендельсона, превращается в безжизненный серый труп<sup>17</sup>; так и Хаманн противопоставляет интуитивное озарение, способность наделенного воображением человека «схватывать» реальность — безжизненной анатомии систематизаторов и прозекторов. В этом и заключается самая суть его теории познания, опыта, бытия и мироздания. Всякая генерализация мертва, реально только частное. Прямое откровение, а не анализ — суть его способа видеть.

Однако я должен признать, что свойственный Хаманну способ смотреть на мир не будет предметом этого эссе: обсуждать теологию Хаманна и его религиозную метафизику у меня нет ни желания, ни достаточной для этого компетенции, за исключением тех случаев, когда они являются неотъемлемой частью других тем, затрагиваемых этим мыслителем. С данной задачей прекрасно справились другие. Мне интересен тот факт, что в рамках своей эпохи Хаманн был первым законченным и самозабвенным оппонентом французского Просвещения. Его нападки на Просвещение куда более бескомпромиссны, чем у многих критиков последнего, а во многих случаях он и проницательнее, чем они, и лучше видит слабые места противника. Он глубоко пристрастен, предвзят и необъективен; он абсолютно искренен, серьезен и оригинален; он — основатель той полемической антирационалистической традиции, которая

17 Письмо от 14 июля 1770 года Хетцлеру-младшему: часть 4 (Goethe's Briefe), B. 1, S. 23, Z. 19 ff., in op. cit.

с течением времени принесла столько пользы и (по большей части) вреда в процессе оформления западной мысли, западного искусства и мироощущения. Я не собираюсь выступать в качестве защитника взглядов Хаманна, я всего лишь свидетель того поразительного, многое способного прояснить богатства, которое заключено в разрозненных, несистематичных, исполненных страсти и неизменно глубоко захваченных обсуждаемым предметом текстах этого эксцентрического мыслителя: одного из самых стоящих бойцов, не склонных придерживаться порядка и строя — пусть даже порой он бывает готов привести тебя в бешенство.

Исайя Берлин

*Март 1993 года*

*Либо делай все, либо ничего не делай; посредственность, умеренность мне отвратительны: я предпочитаю крайности.*

Хаманн, письмо Й. Г. Линднеру от 20 мая 1765 г.<sup>18</sup>

*Думай меньше, живи больше.*

Хаманн, письмо Й. Г. Линднеру от 18 мая 1765 г.<sup>19</sup>

Самым страстным, последовательным, отчаянным и непреклонным врагом Просвещения и в особенности всех форм рационализма, свойственных его эпохе (он жил и умер в восемнадцатом веке), был Йоханн Георг Хаманн. Он оказал весьма существенное, если не сказать ключевое, влияние — прямое или косвенное — на романтический бунт против универсализма и научного метода познания, в какие бы одежды последний ни рядился.

На первый взгляд подобное заявление может показаться абсурдным, если учесть, что речь идет о человеке, чье имя в англоязычном мире почти никому не известно, о котором даже самые подробные и самые специальные наши энциклопедии упоминают разве что вкратце как об авторе эзотерических текстов, запутанных и невразумительных до степени едва ли не полной нечитабельности, об эксцентрической и одинокой фигуре, о взглядах которой — помимо того факта, что он был приверженцем некоей весьма специфически понятой версии христианства, описываемой обыкновенно как одна из форм пиетизма, что он верил в тайные истины, передаваемые путем божественного откровения, и в буквально понимаемую одухотворяющую силу Библии, отвергал современный ему французский атеизм и материализм и был одной из не слишком заметных фигур в немецком литературном движении, именуемом *Sturm und Drang* («Буря и натиск»), — не говорится практически ничего. В обзорах и монографиях, посвященных истории литературы, о нем пишут иногда как о второстепенном авторе, внесшем свой вклад в общую неразбериху «предромантической» немецкой литературы 1760-х и 1770-х годов; его можно встретить в биографиях Канта — как

18 В i 202.2.

19 В ii 330.30.

согражданина по Кенигсбергу, как несчастного дилетанта, философа-любителя, которому Кант как-то раз помог, а потом и знать забыл, а тот критиковал Канта, так в писаниях оного и не разобравшись; а в книгах, посвященных жизни и творчеству Гёте время от времени приводятся несколько восторженных посвященных ему цитат из автобиографии последнего, *Dichtung und Wahrheit*.

Но никакого определенного впечатления не складывается: во всех этих историях Хаманн остается (так же, как то было с ним и при жизни) на обочине магистрального движения идей, предметом не слишком пристального любопытства разве что со стороны специалистов по идеологии протестантизма, а чаще всего и вовсе выпадает из поля зрения. При этом Гердер, чья значимость — при всем разнообразии мнений, бытующих в соответствующей научной литературе — навряд ли может быть поставлена под сомнение, однажды написал ему, что был бы вполне счастлив ролью «турецкого погонщика, который выхватывает священные яблоки из-под ног у вашего волшебного верблюда, везущего Коран»<sup>20</sup>. Гердер воспринимал Хаманна как человека воистину гениального, смотрел на него как на величайшего из своих учителей, а после смерти наставника чтит его прах как останки пророка. Америку и впрямь назвали в честь Америго Веспуччи, но открыл сей огромный континент все-таки Колумб, и в данном случае, как открыто признавал Гердер, Колумбом был Хаманн<sup>21</sup>.

20 В ii 315.35.

21 Гёте видел в Хаманне великого провидца, первого поборника человеческой цельности, — который в величайших своих творениях демонстрирует истинное единство всех присущих человеку качеств, умственных, эмоциональных и физических, — непонятого и воспринимаемого не так, как должно, из-за того, что деятельность его подверглась вивисекции по методам безжизненной французской критики, что в данном случае не принесло ничего, кроме вреда. В 12-й книге «Поззии и правды» он следующим образом формулирует центральный принцип философии Хаманна: «Что бы человек ни задумал совершить — в действиях, в словах или как-нибудь еще, — должно проистекать из объединения всех сил; разрозненное — порочно» (*Перевод Н. Манн. Гёте И. В. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 3. М.: Художественная литература, 1976. С. 433.*). Гёте писал госпоже фон Штайн, какое удовольствие ему доставляет осознание того, что Хаманна он понимает много лучше, чем большинство людей. *Goethes Liebesbriefe an Frau von Stein 1776 bis 1789. Heinrich Düntzer (ed.). Leipzig, 1886. S. 515 (письмо от 17 сентября 1784).*

В начале девятнадцатого века ученик Хаманна Ф. Х. Якоби транслировал многие из его идей метафизикам романтической школы. Шеллинг считал его «великим писателем», которого, может статься, Якоби не понимал совсем<sup>22</sup>; Нибур говорит о его «демонической» природе и о сверхчеловеческой силе<sup>23</sup>; Жан Поль пишет, что «великий Гаманн — бездонное небо, усеянное звездами, какие увидишь только в телескоп, и многие туманности неразличимы ни для какого глаза»<sup>24</sup>, и даже в устах писателя-романтика этот восторг перед уникальным, непревзойденным гением кажется несколько чрезмерным; совершенно в том же духе и Й. К. Лафатер заявляет, что вполне удовольствовался бы возможностью «подбирать золотые крошки с его стола»<sup>25</sup>, а Фридрих Карл фон Мозер, этот «немецкий Бёрк», восторгается орлиным его полетом<sup>26</sup>. Даже если мы имеем дело с энтузиазмом современников, не оставившим почти никакого следа в памяти последующих поколений, этого вполне достаточно для того, чтобы вызвать любопытство к этой необычной фигуре, наполовину скрытой от наших глаз в тени славы своих же собственных учеников.

За внимание к нему Хаманн щедро платит исследователю: он — один из немногих действительно оригинальных критиков современности. Не будучи, насколько нам сейчас известно, ничем обязан кому-либо из предшественников, он обрушивается на всю систему общепринятых в его эпоху ценностей с оружием, отчасти вышедшим из употребления, отчасти малоэффективным или даже нелепым; однако и в этом оружии достанет мощи, чтобы сковать продвижение противника, чтобы привлечь союзников под собственное реакционное знамя

22 F. W. J. Schelling's *Denkmal der Schrift von den gottlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi* [...]. Tübingen, 1812. S. 192.

23 *Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner nächsten Freunde*. Hamburg, 1838. ii. S. 482.

24 Жан Поль. *Приготовительная школа эстетики*. Перевод А. В. Михайлова. Первый отдел, § 14. М.: Искусство, 1981. С. 94.

25 *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*, ed. Friedrich Roth. Leipzig, 1825–7., i. S. 438.

26 B ii 230.9.

и чтобы дать начало — насколько вообще мы имеем возможность говорить о чем-то подобном — мирскому восстанию против победного марша Просвещения и Разума, восстанию, которое со временем выльется в романтизм, обскурантизм и политическую реакцию, в великое обновление художественных форм, затронувшее самые основы творчества, и, в конечном счете, в постоянную угрозу социальному и политическому существованию человечества. Подобная фигура несомненно заслуживает некоторой доли внимания.

Хаманн — пионер антирационализма во всех сферах. Его современники Руссо и Бёрк на это звание, по большому счету, претендовать не могут, поскольку идеи Руссо, четко ориентированные на политику, вполне классичны в своем рационализме, тогда как Бёрк обращается к невозмутимому здравому смыслу людей рассудительных, даже если и не признает теорий, основанных на абстракциях. Хаманну же все это совершенно чуждо: в каком бы месте гидра разума, теории и обобщения ни подняла одну из омерзительных своих голов, он тут же наносит удар. Он наработал арсенал, из которого более умеренные романтики — Гердер, и даже такие холодные головы, как молодой Гёте, и даже Гегель, написавший пространный и не слишком лестный обзор его работ, даже уравновешенный Гумбольдт и его коллеги-либералы, — при случае заимствовали самые отточенные свои стрелы. Он — позабытый источник того движения, которое со временем объяло всю европейскую культуру.

Жизнь Хаманна, по крайней мере с точки зрения внешних ее проявлений, была небогата событиями. Он родился 27 августа 1730 года в Кёнигсберге, столице Восточной Пруссии<sup>27</sup>. Его отец, Йоханн Кристоф, происходил из Лаузица и, судя по всему, сперва был цирюльником, а потом сделался смотрителем муниципальной бани, каковая должность грела его самолюбие. Мать, Мария Магдалена, была из Любека. Так что с точки зрения социального происхождения он мало чем отличался от Канта или Шиллера и принадлежал по праву рождения к кругам куда более скромным, нежели Гёте, Гегель, Гёльдердлин или Шеллинг, не говоря уже о сыновьях дворян и родовитой аристократии. По корням своим семья была пиетистской; то есть принадлежала к тому крылу лютеранской церкви (хотя ничем особенным себя на этом поле не зарекомендовала), которое, под впечатлением от протестной реакции на книжную ученость и вообще на всяческий интеллектуализм, разразившейся в Германии ближе к концу семнадцатого века, сместило акцент на глубину и искренность личной веры и непосредственного чувства единения с Богом, коих достичь можно через тщательный самоанализ, страстное, устремленное в самые глубины души религиозное чувство, полную сосредоточенность на себе и молитву, посредством которой все грешное и порочное, что только есть в душе человеческой, будет подавлено, и душа останется открытой дару внезапной божьей благодати.

Этому в высшей степени субъективному изводу немецкого протестантизма можно сыскать аналоги в Моравском братстве, в мистицизме английских последователей Якоба Бёме (вроде того же Порреджа), Вигеля Арндта, а также тех, кто уже в восемнадцатом веке следовал за Уильямом Лоу, за проповедниками-методистами — Уэсли и Уайтфилдом, — за Сведенборгом и его учениками, в том числе и у таких людей, как Уильям Блейк. Он получил широкое распространение в Скандинавии, Англии и Америке, а также в некоторых масонских и розенкрейцерских ложах как во Франции, так и в Германии. Немецким священникам была

27 Ныне принадлежит Российской Федерации и с 1946 года официально именуется Калининградом.

свойственна особая, глубоко личная эмоциональность, а кроме того — особенно во второй половине века — мрачная пуританская тяга к самоотречению и умерщвлению плоти вкупе с ярко выраженным неприятием мирских радостей и в особенности светского искусства<sup>28</sup>: в этом смысле более всех прочих отличились кальвинисты из Женевы, Шотландии и Новой Англии.

Какие-то элементы аскетизма и самоуглубленности, свойственных этому мировоззрению, в характере и взглядах Хаманна отследить можно, однако тот мрачный пуританизм, следы которого со всей очевидностью обнаруживаются у Канта — человека, происходившего из аналогичной социальной среды, — здесь отсутствует целиком и полностью. То же можно сказать и в отношении пустой и временами доходящей до истерики эмоциональности некоторых пиетистских писаний. Хаманн, судя по всему, свободен как от узколобой ненависти ко всей и всякой учености, которая привела в первой половине того же века к изгнанию Вольфа из Халле, так и от демонстративности, свойственной некоторым другим формам немецкого протестантизма — хотя личность и жизненный путь Лютера вплоть до самого конца жизни продолжали служить для него примером.

Образование он получил не слишком систематическое. Сперва в наставниках у него состоял бывший священник, который считал, что латынь можно преподавать безо всякой грамматики. Затем вдвоем с братом они скитались от одной маленькой и убогой школы к другой точно такой же, в итоге так и не воспитав в себе уважения к какой бы то ни было системности. К пятнадцати годам — для тогдашней Германии стандартный возраст, в котором принято было переходить к высшему образованию, — ему каким-то образом удалось пробраться в Кёнигсбергский университет, где он слушал лекции по истории, географии, философии, математике, теологии и гебраистике и показал себя весьма способным студентом. Философию ему читал тот же Кнутцен, у которого учился Кант; определенный интерес

28 Весьма любопытный материал, связанный с этой темой, см. в популярном в свое время романе «Антон Райзер», который вышел из-под пера Карла Филиппа Морица, большого почитателя Гёте.

у него вызывали также астрономия и ботаника. К теологии, судя по всему, особой тяги он не испытывал. Он предпочитал, как то значится в его автобиографии<sup>29</sup>: «античность, критику... поэзию, романы, филологию, французских писателей с их особенным даром изобретательности, умением выстраивать описания и способностью радовать воображение»<sup>30</sup>. От получения каких бы то ни было полезных знаний он уклонялся вполне осознанно и упрямо держался гуманитарных штудий в самом чистом и беспримесном виде, решив навсегда остаться служителем муз<sup>31</sup>.

В университете он провел целых шесть лет, принимал участие в студенческих литературных изданиях, обзаводился друзьями и оставил о себе впечатление как о человеке со страстным, трепетным и чувствительным нравом, импульсивном и честном, вспыльчивом, застенчивом, великодушном, ценящем дружбу и весьма привередливом с точки зрения литературных вкусов. То, что он в это время пишет, особого интереса не представляет. Его стиль еще не успел развиться в себе тех эксцентрических черт, которые отличали его — как, собственно, и самого Хаманна — в последующие годы. В возрасте двадцати лет, если судить по литературному альманаху «Дафна», он представляется типичным молодым немцем периода *Aufklärung*, изливающим безупречно банальные чувства, почерпнутые у модных французских авторов, с тенденцией, достаточно распространенной среди тогдашних немецких литераторов, к тяжеловесному стилю: результат попытки имитировать галльские *esprit* и легкость, которые в руках у немцев зачастую становились угловатыми, неуклюжими, неловкими и самым жалким образом лишались всякого намека на остроумие. Читал он без меры и вне какой бы то ни было системы, заложив тем самым основы своему гигантскому хранилищу сведений, внешне никак между собой не связанных, которые в позднейшие годы будут загромождать страницы его текстов.

После университета он оказался на распутье в плане выбора дальнейшей карьеры: его воспринимали как многообещающего

29 *Gedanken über meinen Lebenslauf* (W ii 9–54).

30 W ii 21.3.

31 W ii 21.25.

молодого литератора, ученика французских *lumières*, который вполне мог снискать себе славу как эссеист или журналист. Как и многие другие бедные студенты тогдашнего времени, он уже успел приобщиться к ремеслу репетитора в домах состоятельных местных бюргеров; он подружился с братьями Беренс, богатыми негоциантами из Риги<sup>32</sup>, которые принялись зазывать его к себе. Кристоф Беренс был просвещенным человеком и очень верил в едва успевшую зародиться в тогдашние времена науку экономику — он и привлек внимание Хаманна к современной французской литературе на эту тему. Хаманн перевел книгу французского экономиста Данжеля, добавив от себя к переводу нечто вроде развернутого комментария. Открывается он автобиографическим экскурсом — в подражание скорее «Ночным думам» Янга, чем Руссо, — посвященным оплакиванию собственной тяжелой доли в роли привратника к чужому тексту, собственной мизантропии и разнообразных приступов хандры и меланхолии, коим он подвержен. Засим он умудряется вставить в собственный текст цитаты из Теренция, Цицерона, мадам де Граффины, Геллерта, Ксенофонта, Монтескье, Плутарха, Поупа, Юма, ранних Соборов Церкви, Платона, Мандевилля, Энея Сильвия, маркиза Беллони, Матюрена Ренье и политического завещания предводителя банды контрабандистов. Он превозносит французскую Энциклопедию, а в конце воспеваает самозабвенный пеан купечеству, людям, участвующим в приросте материального благосостояния, в пестовании искусств мирного времени, в противоположность баронам-разбойникам, а также ленивым и продажным монахам эпохи Средневековья, тогдашним омерзительным войнам, что терзали и разоряли человечество, и восемнадцатое столетие, век мирный, на этом фоне выглядит более чем выигрышно<sup>33</sup>. Если бы Платон и Эней Сильвий жили в нашу эпоху и были бы знакомы с Беренсами, они бы не стали смотреть на торговлю сверху

32 Ныне столица Латвии, которая в тогдашние времена именовалась Ливонией и входила в состав Российской империи.

33 Войны за испанское и австрийское наследство, те конфликты, которые в конечном счете вылились в Семилетнюю войну, англо-французские войны, так же как и колониальные войны в Индии и в других местах, судя по всему, он решил в расчет не принимать.

вниз и презирать торговцев, как делали это когда-то в отношении пирейских купцов и итальянских менял. Торговля есть одна из форм альтруистической благотворительности, коммерция приносит миру пользу куда более значимую, чем кровожадные деспоты Гоббса и Макиавелли.

Все это вполне укладывалось в рамки тогдашних конвенций и Беренсам должно было льстить; они были коммерсантами прогрессивного толка и торговые свои начинания стремились аранжировать атрибутами утонченной культуры. Они и сами любили иногда побаловаться экономикой, и несмотря на то, что Хаманн явно был человеком со странностями, да еще и с богатым — не в меру — воображением, в отличие от более аккуратных имитаторов французского стиля, коих в тогдашней Германии было пруд пруди, семье он оказал честь.

Время от времени Хаманн ссорился со своими патронами и устраивался домашним учителем в очередное благородное немецкое семейство в очередной балтийской провинции. Он был чувствительной натурой, и ему претила та смесь филистерства и снисходительной высокомерности, которая была в тогдашние (да и в куда более поздние времена) свойственна балтийским баронам. Его размышления на смерть матери, с предпосланным тексту эпиграфом из Янга («Тот об Усопших скорбит, кто живет по заветам Усопших»)<sup>34</sup>, также вполне конвенциональны. В 1756 году о нем можно было бы написать как о немецком писателе средней руки, подражателе французских критиков, питавшем особый интерес к экономике<sup>35</sup>, активном читателе Вольтера, Монтескье и аббата Койе, поклоннике свободы и равенства,

34 Edward Young, *Night Thoughts* (1742–5) ii 24, цит. в: W ii 233.

35 Этот интерес он сохранил и после того, как переменял самые ключевые свои взгляды, о чем свидетельствует та высокая оценка, которую он дал творчеству неаполитанского аббата Галиани. Впрочем, следует оговориться, что Галиани отличался взглядами несколько нетрадиционными: он отвергал свободу торговли и принцип *laissez-faire*, особое внимание уделял внеэкономическим соображениям, напоминающим концепцию социального «государства всеобщего благоденствия», и был достаточно критично настроен по отношению к Монтескье. См.: Ferdinando Galiani, *Dialogues sur le commerce des bleds* (London, 1770), а также Philip Merlan, 'Parva Hamanniana: Hamann and Galiani', *Journal of the History of Ideas* 11 (1950), P. 486–9.

поборнике гражданских доблестей и общественного духа. Короче говоря, Хаманн на этой стадии своего становления был выразителем интересов набирающей силу буржуазии, противником военного и благородного сословия; одним из тех прогрессивно настроенных молодых людей, которые были согласны с Кантом и их общим другом Беренсом в том, что «хороший заработок» дает гражданину из среднего класса ничуть не меньшее право для гордости, нежели «хорошее происхождение» — аристократу<sup>36</sup>. Подобные взгляды разделяли Лессинг, Дидро, Кенэ и все сторонники прогресса и частного предпринимательства, мира и просвещения: ничего необычного в тогдашние времена в них не было<sup>37</sup>. Если бы Хаманн прямо тогда же и умер, своей нынешней безвестности он бы заслуживал вполне; но в 1756 году он отправился в путешествие, которому суждено было изменить всю его жизнь.

Зачем Хаманна отправили в Лондон в 1756 году, так до конца и не ясно. Нам известно, что фирма Беренсов доверила ему некую миссию, с которой он в итоге не справился. Истинная природа этой миссии до сего дня остается загадкой. Есть некоторые основания полагать, что носила она не только коммерческий, но и политический характер. Согласно предположениям ряда исследователей, его задача могла заключаться в том, чтобы внедрить в британские правящие круги мысль о возможности отделения «немецкой» Прибалтики от Российской империи с целью формирования там независимого или полунезависимого государства: идея, которая должна была импонировать англичанам в силу предполагаемого за ними страха перед расширением российского влияния. Если дело обстояло именно так, то затея провалилось, и если на сей счет остались какие-то письменные документы, то обнаружить таковые до сей поры не удалось.

36 Замечание Беренса, которое Гердер цитирует в: *Briefe zu Beforderung der Humanitat*: xvii. S. 391.

37 См.: Philip Merlan, 'Parva Hamanniana: J. G. Hamann as a Spokesman of the Middle Class', *Journal of the History of Ideas* 9 (1948), P. 380–4, а также: Jean Blum, *La Vie et l'oeuvre de J. — G. Hamann, le 'Mage du Nord', 1730–1788* (Paris, 1912), P. 32–3.

Согласно Сведенборгу, год 1756-й должен был предшествовать Страшному суду, в ходе которого старая Церковь будет истреблена, а новая, «истинная» вселенская Церковь, проповедница истинного христианства, восстанет из пепла ее подобно фениксу. И пусть мироздание в целом никакого заметного катаклизма в духе обещанного не испытало, во внутреннем мире Хаманна именно это и произошло. Жизненный кризис полностью его преобразил и породил ту фигуру, которая, в свою очередь, многое сделала для кардинальной перестройки мышления своей эпохи.

Из всех немецких государств середины восемнадцатого века Пруссия была наиболее осознанно и целеустремленно привержена идее прогресса. Вдохновляемая неудержимой энергией и грандиозными амбициями Фридриха Великого, просвещенная берлинская бюрократия предпринимала серьезные и неустанные усилия с тем, чтобы поднять социальный, экономический и культурный уровень Пруссии до стандартов, заданных передовыми странами Запада, и прежде всего Францией, чья великолепная столица служила недостижимым идеалом для всего цивилизованного мира. Промышленность и торговля, при надзоре и помощи со стороны государства, создавались, поощрялись и развивались; приводились в соответствие с рациональными моделями финансы, улучшалось сельское хозяйство; приглашались квалифицированные иностранные специалисты, в особенности французы, которые постепенно составили весьма заметную часть Потсдамского двора. Говорили при дворе на французском. Французов не только назначали на ведущие должности, которые требовали высокой интеллектуальной отдачи — как в случаях с Вольтером, Мопертюи и Ламетри, — но и поручали им руководить управленческими структурами, к явному неудовольствию всех коренных пруссаков (в особенности в традиционалистски настроенной восточной части страны), которые ворчали, но подчинялись. Все мыслимые усилия предпринимались для того, чтобы избавить страну от долговременных последствий того коллапса, что постиг все основные области немецкой жизни и цивилизации в результате

катастрофической Тридцатилетней войны, которая привела к небывалому национальному унижению и к беспросветной ночи в общественной и культурной сферах. Та политика относительно просвещенного патернализма, которая начата была еще Фридрихом Вильгельмом, курфюрстом Бранденбургским, и Фридрихом Вильгельмом I Прусским, его внуком и отчаянным солдафоном, в безжалостной эффективности своей достигла немислимых прежде высот при Фридрихе Великом. Вдобавок к военному и административному гению, король обладал заметными писательскими и композиторскими дарованиями, так что и становление просвещенных купеческих домов, таких как Беренсы, в Восточной Пруссии и Балтии, и интеллектуальное возрождение, ведомое Кантом и Берлинской академией, пребывали в полной гармонии с новым приливом национальной энергии.

Таков был мир, в котором, как следовало ожидать, и молодому Хаманну тоже предстояло сыграть свою роль. Его друзья отдавали себе отчет в том, что он был не вполне типичное дитя Просвещения, что свойственная ему специфическая манера параллельно читать книжки по теологии и по экономике, его отказ искать себя на ниве юриспруденции, по каковой специальности он официально числился в Кёнигсбергском университете, перемежающиеся периоды ничегонеделанья и внезапные вспышки энергии, которые могли увлечь его в самом непредсказуемом направлении, его бессистемность, его приступы меланхолии, его заикание, его нездоровая гордость, из-за которой он постоянно ссорился с покровителями, его неспособность целиком отдать себя одному какому-то делу отнюдь не делают его идеальным кандидатом в чиновники либо литераторы в централизованном современном государстве, снедаемом жаждой успеха и власти, равно как и aspirations в области развития культурного, согласно парижским лекалам, в коих главными действующими лицами были такие просветители, как Лессинг, Мендельсон и Николай. И тем не менее понятно, что люди, подобные Канту и другим его кёнигсбергским друзьям, надеялись, что природные способности и богатое воображение

Хаманна можно будет каким-то образом обуздать и направить в полезное русло. Чего они совсем не понимали, так это его принципиальной, — в силу природного темперамента и несмотря на исходную, внешне сугубо конформистскую приверженность Просвещению, — отчаянной несовместимости со всей этой системой. Того, что по сути своей он был человеком семнадцатого столетия, по случайности рожденным в чужой ему мир, — верующим, консервативным, самоуглубленным, задыхающимся в этом светлом новом мире разума, централизации и научного прогресса. Подобно Сэмьюэлу Джонсону в Англии, он представлял совсем другой образ жизни: личные взаимоотношения, внутренняя жизнь всегда значили для него больше, чем любая из ценностей внешнего мира. В нем на поверку не оказалось ни идеалов, ни темперамента, подходящих типичному «прогрессисту»; он терпеть не мог великого Фридриха, этого «Соломона Прусского»<sup>38</sup>, со всей его светской мудростью. Подобно русским славянофилам следующего столетия, он видел в семье краеугольный камень истинного человеческого существования, а в грубой ткани, сотканной из привязанностей, традиций и местных, пусть даже провинциальных, ценностей, с минимальным вмешательством со стороны специально обученных профессионалов и столичных чиновников, — единственное сносное основание для жизни по-настоящему христианской. Ни атеистом, ни агностиком он не был никогда. Возможность принадлежать к новой, интеллектуально свободной антиклерикальной франко-прусской элите, судя по всему, отродясь его не искушала. Может статься, до поездки в Лондон он и сам об этом не догадывался, его вполне могли ввести в заблуждение радикальные экономические взгляды и природная ненависть к деспотизму — так же, как и его друзей, которые со стороны оценивали природу его призвания и ожидающие его перспективы. Но, — им довольно скоро предстояло усвоить, с кем они в действительности имеют дело.

После неспешного путешествия через Берлин, где он свел знакомство с Моисеем Мендельсоном, Николаи и другими

литературными светилами интеллектуальной столицы мира, читающего по-немецки, и воспоследовавшими засим визитами в Любек, Бремен, Гамбург, Амстердам, Лейден и Роттердам, он прибыл в Лондон 18 апреля 1757 года. Нанеся визит в российское посольство, судя по всему, как-то связанный с его таинственной миссией и, судя по всему, неудачный, он поселился в доме у некоего учителя музыки и решил вкусить все прелести обеспеченного существования в этом великом западном городе. Он попытался вылечиться от заикания, затем стал брать уроки игры на лютне, а после окупился в способ существования, который сам позже называл разгульным сверх всякой меры. Независимых источников, которые позволили бы судить о том, что в действительности происходило, мы лишены — если не считать его собственных записей, сделанных постфактум, автором которых был кающийся грешник. По прошествии десяти месяцев сумма его долгов дошла до трех сотен фунтов, а сам он пребывал в состоянии совершеннейшего одиночества, несчастья и, временами, полного отчаяния. Случай помог ему обнаружить, что владелец его квартиры, музыкант, состоит в гомосексуальной связи с «богатым англичанином»<sup>39</sup>, и ужасающий шок от этого открытия, похоже, и послужил поводом для главного духовного кризиса всей его жизни.

Миссия его провалилась; он остался без гроша, совсем один — и одиночество страшнее всего прочего, — и никто вокруг не понимал ни единого сказанного им слова. Он молился о друге, который вывел бы его из этого омерзительного лабиринта. Он обратился к прежней жизни; оставил дом музыканта, снял комнату в скромном пансионе и вернулся к самым своим пиетистским началам: стал делать то, что пиетисты обычно делали в состоянии душевной подавленности — прочел свою Библию от корки до корки. Делал он это и раньше, но теперь он обрел «Друга в сердце своем, в которое тот нашел дорогу, когда я не чувствовал вокруг ничего, кроме пустоты, темноты, одиночества»<sup>40</sup>. Ему остро не хватало любви, и вот теперь он обрел ее.

39 W ii 37.7.

40 W ii 39.40.

Он начал по-настоящему читать Библию 13 марта 1758 года и, на пиетистский манер, изо дня в день делал заметки о том, как продвигается на этом духовном пути<sup>41</sup>. В недалеком будущем он напишет как верный ученик Лютера, что под буквой, которая есть плоть, живет бессмертная душа, дыхание Господне, исполненная света и жизни, огонек, горящий во тьме, чтобы увидеть который, ты должен иметь глаза<sup>42</sup>.

Из этого опыта Хаманн восстал преображенным. Он не стал свидетелем мистических видений, не получил никакого особенного откровения, коими клялись и божились некоторые адепты новых мистических учений, возникавших в тогдашней Европе — отчасти в согласии, отчасти в отчаянном противоборстве свободным и индивидуалистическим традициям Просвещения. Нет никаких связей между ним и мартинистами, франкмасонами или какой-либо из множества иллюминатских сект, центрами которых в Германии были Бавария и Восточная Пруссия. Он обратился в религию своего детства, в протестантизм лютеранского толка. И только благодаря тому, что открыл для себя этот новый источник света, который горел в его душе до самой смерти, он и превратился в значимую с исторической точки зрения фигуру.

Так во что же он обратился? Не в ту незамысловатую веру, которая сопровождала его в детстве, но в доктрину, известную каждому, кто знаком с писаниями немецких протестантских мистиков, а также их последователей в Скандинавии и Англии,

41 Рудольф Унгер в великолепной своей, хотя и несколько тяжеловесной *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens: Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden* (München, 1905) — вошедшей затем в несколько расширенном виде в его *Hamann und die Aufklärung* (Jena, 1911) — указывает на параллели в наставлениях по чтению Писания, оставленных такими священиками, как Франке в 1693-м году и Иоахим Ланге в 1733-м. Это весьма вероятно, хотя Хаманн так никогда и не стал ортодоксальным пиетистом и выбивался за принятые у пиетистов рамки во всех возможных направлениях, — с точки зрения ортодоксальных последователей учения, — самым необъяснимым и внушающим опасения образом. Его отношения с пиетизмом в каком-то смысле аналогичны, скажем, отношениям Блейка с нонконформистским и сведенборгианским течениями в протестантизме, в лоне которых последний был воспитан.

42 W i 315.7.

согласно которым еврейская священная история представляет собой не просто отчет о том, как народ сей был выведен из тьмы к свету всемогущей рукой господней, но вневременную аллегорию тайной истории души каждого конкретного человека. Грехи людей похожи на грехи народов. Собственное религиозное обращение Хаманна в Лондоне приняло специфическую форму — обнаружения в себе всех преступлений детей Израиля: так же как они спотыкались, и падали, и почитали идолов, так и он попал в объятия гедонизма, и материализма, и интеллектуализма и отпал от Бога; и так же, как бальзам божественной благодати позволил им подняться, и вернуться к Господу, и искупить грехи свои, и возобновить исполненное тягот странствие, он тоже вернулся к Отцу своему и ко Христу в груди своей, и возрыдал в раскаянии горьком, и был спасен. История скитаний народа Израилева, их *Reisekarte*, заявил он, представляла собой историю его собственной жизни, его *Lebenslauf*. Именно таким и был скрытый смысл библейских слов. Тот, кто понял его, понял себя — всякое постижение, к чему бы на этом свете оно ни относилось, есть самопостижение, поскольку постичь можно только дух, а для того, чтобы найти оный, человек может и должен всего лишь заглянуть в самого себя. Божье слово есть лестница между небом и землей, ниспосланная нам для того, чтобы помочь немощным и несмышленным детям божьим — она одна в состоянии позволить им бросить взгляд на то, что они такое есть на самом деле, и как они такими стали, и каково их место, и что им надлежит делать, а чего избегать. Библия представляет собой великую вселенскую аллегорию, образ того, что происходит в мире повсеместно и ежесекундно. То же самое можно сказать и об истории человечества, и о природе, если, конечно, понимать ее должным образом — постигая ее не через призму аналитического разума, но через призму веры, доверия к путям божьим, самопознания, каковые на самом деле суть одно и то же.

Дальнейший его жизненный путь особого интереса не представляет. Он вернулся в дом своего покровителя, Беренса, который обращался с ним в высшей степени бережно и немедленно вступил в заговор с Кантом с целью выбить для него

какую-нибудь должность. Кант предложил написать вдвоем с Хаманном учебник по физике, однако разница в подходах сделала сотрудничество невозможным<sup>43</sup>. Хаманн попросил руки Катарини, сестры Беренса, но потом отозвал свое предложение, поскольку брат невесты наложил на свадьбу вето. Он съездил пару раз в гости к друзьям, таким же, как и он, обитателям балтийского побережья, а потом устроился на скверно оплачиваемую должность в департаменте, который ведал оборонной и коронными землями. Какое-то время он был на службе, но доход эта служба приносила уж слишком незначительный, даже если принять во внимание общую умеренность его запросов: он всегда был не дурак поесть и выпить, но прочие радости жизни мало его интересовали. Он вернулся в отцовский дом и стал сотрудничать с *Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen*: газету финансировал книготорговец Кантер, который всегда был к нему очень добр, одалживал ему книги и вообще всячески поддерживал. Он начал публиковать свои странные, но по-своему захватывающие памфлеты: фрагменты, неоконченные эссе, основанные на таком причудливом сплаве философии, литературной критики, филологии, истории и личных наблюдений, и привлек внимание берлинских эрудитов, которые попытались завлечь сей странный талант в свой круг — безуспешно, как им в скорости предстояло понять. Жениться он так и не женился, но стал жить с одной из отцовских служанок, которой был верен всю жизнь и с которой прижил четверых

43 Нет смысла говорить с детьми человеку, неспособному спуститься на их уровень, считает Хаманн, то есть, собственно, человеку, который детей не любит. Разве может лукавый, тщеславный интеллектual на такое отважиться? (В подобной защите эмоционального *rapport* видится некая параллель с Руссо, но Руссо имел дело с большими идеями, тогда как Хаманну интересны вполне конкретные, интуитивно выбранные случаи.) Ни один философ не способен настолько пожертвовать *amour propre*, чтобы пережевывать нужную для детей пищу и класть ее им в рот. Но ведь именно это и сделал для человека Господь — унизил себя до общения с оным, рассказывал ему сказки, спустился на один с ним уровень, стал человеком, страдал. Точно так же должен поступать и школьный учитель. Физика чересчур абстрактна. Предпочтительнее была бы история или, если уж на то пошло, история естественная. А лучше бы учение о начале начал. Все это он изложил в письме к Канту (В i 446–7), ответа на которое не последовало.

детей. Она была женщина простая, неграмотная и очень домашняя, и он охотно всеми этими ее качествами пользовался в качестве предлога для того, чтобы отказываться от предложений, которые могли бы поставить ее в неловкое положение. Он оставил журналистику и вернулся к государственной службе, поступив чиновником в управление по акцизам и таможенным сборам, возглавляемое в те времена одним из Фридриховых французских всезнаек, с которым Хаманн находился в самых худших из всех возможных отношений. К тому времени он уже успел свести знакомство с Гердером, который превратился в его самого верного и самозабвенного ученика: по мере того как сам Гердер становился все более знаменитым и влиятельным, он все шире распространял слово учителя своего по всем немецкоговорящим землям.

Хаманн увлекся нападками на либеральных богословов — на его взгляд, достойных даже большего презрения, чем атеисты — в трудночитаемых полемических памфлетах с гротескными названиями. Он начал было заигрывать с Мендельсоном, но быстро остыл и променял его на Ф. К. фон Мозера, просвещенного бюрократа, очарованного его оригинальностью. Он состоял в переписке со швейцарским пастором Лафатером, величайшим из тогдашних знатоков и поборников разнообразных версий иллюминизма и прочих религиозных исканий, создателем знаменитой теории, согласно которой анализ человеческих физиономий позволяет получить ключ к распознаванию всех возможных вариаций человеческого характера, а также свойственных человеку предрасположенностей и талантов. Он несколько раз ездил в Западную Германию и один раз в Польшу. Уже в преклонных годах он познакомился с философом Ф. Х. Якоби, одним из самых знаменитых мыслителей своего времени, и подчинил себе и ум его, и сердце; Якоби занял при нем место Гердера и превратился в наиболее преданного и почтительного из его учеников. Ближе к старости он оставил службу, которая, с его точки зрения, едва ли не целиком состояла из несказанных унижений и всяческих подлостей, совершаемых вышестоящим начальством по отношению лично

к нему. Сколько-нибудь компетентным чиновником он быть не мог по определению, ибо всю жизнь придерживался убеждения, что одна только свойственная ему ненависть ко всякого рода абстракциям уже служит гарантией практического склада ума и соответствующих организаторских способностей. Поздние годы свои он провел в комфорте, поскольку Якоби, будучи и сам человеком щедрым, представил его еще более состоятельному искателю веры по фамилии Буххольц, а также одной экзальтированной даме, княгине Голицыной — немецкой вдове русского дипломата. Буххольц был человеком со странностями, зато княгиня Голицына была женщиной абсолютно вменяемой — эта католичка видела в Хаманне святого, благодаря которому жизнь ее исполнилась духовного покоя и благодати. Он и умер в ее доме в Мюнстере в 1788 году и был похоронен неподалеку от него — до самого конца оставшись фигурой странной и загадочной.

Хаманн вполне отдавал себе отчет в некоторых собственных несовершенствах и зачастую впадал в самоуничижение. Он пишет: «... я не преуспел ни на одном из поприщ, ни мыслителя, ни коммерсанта из меня не получилось... Я не переношу ни хорошего общества, ни монастырского одиночества»<sup>44</sup>. «У меня не хватает слов, чтобы выразить меру собственной никчемности»<sup>45</sup>. «Я всегда был глуп»<sup>46</sup>; «тупоумие — вот самое подходящее для меня слово»<sup>47</sup>; подобно Сократу, он «невежда»<sup>48</sup>; ум его подобен «промокательной бумаге» и сохраняет только самые общие, расплывчатые контуры<sup>49</sup>. Он не устает повторять, что его кошмарный стиль в нем самом не вызывает ничего, кроме отвращения и ужаса, и что читать его особо никто не станет — ибо для девяноста девяти потенциальных читателей из ста занятие это совершенно безнадежное<sup>50</sup>. И он искренне сожалеет, что не остался купцом. Он прекрасно знал, что гений есть отказ

44 B vii 193.25.

45 B vi 128.34.

46 B vi 270.17.

47 B v 365.17.

48 B iv 4.16.

49 B iv 7.4; cf. B vii 27.35.

50 B ii 85.20.

от любой чрезмерности, умение выразить сильную мысль наименьшим возможным количеством слов и что он от этого идеала весьма далек. И все же, несмотря на это, готов был признать за собой, пускай наполовину, тот статус гения, которым с такой готовностью наделяли его Гердер, Якоби и другие ученики.

Он не был чужд стремления к тому, чтобы оставаться персоной таинственной, этакой загадкой для собственных современников. Когда Кант умолял его говорить на человеческом языке, и даже верный Гердер жаловался, что не в состоянии прорваться через отдельные особенно густые словесные джунгли, он защищался, давая понять, что не каждому дан талант паука — прядильщика систем<sup>51</sup> и что страсть к системности есть одна из форм тщеславия<sup>52</sup>. Действительно, добиться точности и систематичности изложения он не способен, его хватает разве что на «фрагменты, перескоки, намеки»<sup>53</sup>, но разве система не есть препятствие на пути к постижению истины?<sup>54</sup> Это уже камушек в огороде Канта. «[M]a seul règle c'est de n'en point avoir»<sup>55</sup>. «На самое лучшее философское доказательство, — пишет он Канту, — я смотрю, как чувствительная девушка смотрит на любовное письмо»<sup>56</sup> — с радостью, но и с подозрением.

Он не был склонен себя недооценивать: он претендовал на оригинальность, на то, что гуляет он сам по себе, а имитаторы спасаются от него бегством. Он видел себя предтечей, парадоксалистом, сократовым оводом; он милостиво согласился признать правоту Гердера, который назвал его Колумбом, открывшим никому не ведомые страны, а в письме к Николаи писал: «Гений это терновый венец, вкус — пурпурный плащ,

51 В ii. 203.37. От каламбура со словом *Spinne* («паук» по-немецки) и фамилией Спиноза Хаманн, скорее всего, просто не смог удержаться; очень может статься, что каламбуров в его текстах больше, чем у какого-либо другого мыслителя.

52 В i 367.13.

53 В i 431.30.

54 В vi 350.6.

55 «Мое единственное правило — не иметь правил». *Mittheilungen aus dem Tagebuch und Briefwechsel der Fürstin Adelheid Amalia von Gallitzin nebst Fragmenten und einem Anhang* (Stuttgart, 1868), S. 24.

56 В i 378.32.

чтобы прикрыть истерзанную бичами спину»<sup>57</sup>. И в самом деле стиль у него просто ужасающий: запутанный, темный, переполненный аллюзиями, побочными ходами мысли, отсылками к неведомым источникам, шутками, понятными одному только автору, каламбурами, завернутыми в каламбуры и придуманные слова, криптограммами, зашифрованными именами как для современников, так и для людей прошлого, для идей, для невыразимых словами видений, в которых открывается истина; там, где дух не получается втиснуть в плоть слова, он с готовностью принимается копировать и имитировать благополучно канувшие в Лету оккультные формулы мистагогов былых времен, закручивая такие фразы, что становится неясно, где здесь заканчивается имитация и начинается чистой воды пародия. Читатели у него так и не появились, если не считать таких первопроходцев, как Кьеркегор, который преклонялся перед ним и, судя по всему, считал единственным настоящим философом своей эпохи, обладателем «невероятного гения»<sup>58</sup>.

И все это было результатом вполне осознанных усилий. «Что прочим стиль, мне — душа»<sup>59</sup>. Мендельсон говорит чистую правду, когда пишет, что стиль Хаманна чересчур *outré*, чересчур запутанный, утрированный, темный, в нем слишком много любимых коньков, частного рода шуток, понятных исключительно для горстки посвященных — «что за мешанина из сатирических фантазий, диких скачков одухотворенного воображения, цветистых аллюзий, метафор, позаимствованных из каких-то иностранных источников, нелицеприятных пророчеств! — пересыпанных цитатами из Библии, униженных латинскими и английскими стихами и частыми ссылками на Платона, Бэкона, Михелиса, Авсония, Вахтера, Священное Писание, Петрония, Шекспира, графа Роскоммона, Янга, Вольтера и еще сотню прочих»<sup>60</sup>, — и характеризует случай как безнадежный. Мендельсон понимал, что в Хаманне есть нечто в высшей степени примечательное, что он не похож ни на кого из ныне здравствующих авторов. Он отдавал себе отчет в том, что ему приходится иметь дело с враждебным гением, взира-

58 Howard V. Hong and Edna H. Hong (eds), *Soren Kierkegaard's Journals and Papers* (Bloomington/London, 1967–78) [в дальнейшем *Journals*], ii, F–K, P. 252. Кьеркегор, вне всякого сомнения, глубоко восхищался Хаманном, однако и это восхищение имело свои границы, как он сам совершенно ясно дал понять в: *Concluding Unscientific Postscript*: trans. David F. Swenson (London, 1941), P. 223–4. Уолтер Лоури, чье мнение сделалось точкой отсчета для многих критиков, считал, что Хаманн «был единственным автором, оказавшим на С. К. серьезное влияние»: *Kierkegaard* (London etc., 1938), P. 164. Это, конечно же, преувеличение: в книге *Johann Georg Hamann: An Existentialist* (Princeton, 1950), P. 4, сам же Лоури таким обезоруживающим образом замечает, что «данная точка зрения тем более истинна, чем меньше установленных фактов лежит в ее основании». Ну что ж, по крайней мере один из таких фактов он со всей очевидностью интерпретирует неверно, способствуя распространению нелепого мифа о том, что Кьеркегор величал Хаманна «Императором». В своем *Kierkegaard* Лоури пишет (164–165), что «он почтительно назвал его „Император!“ в первый же раз, когда упомянул о нем в Дневнике»; далее следует ссылка на дневниковую запись от 10 сентября 1836 года. Но даже если обойти вниманием тот факт, что запись о Хаманне есть у Кьеркегора и днем ранее (*Journals* ii, P. 158) и из нее совершенно ясно следует, что с текстами Хаманна Кьеркегор уже некоторое время был знаком, прочтение Лоури записи от 10 сентября выглядит довольно странно. Я приведу весь этот отрывок в переводе Хонгса: «В эпоху, когда автор ворует у автора, и это в порядке вещей, какое удовольствие наткнуться порой на человека, чья индивидуальность настолько отчетливо отливает и отпечатывает портрет его на каждом сказанном слове, что всякий встретивший такое слово в неподобающем месте непременно скажет автору: «Отдай Кесарю Кесарево!»» (*Journals* i, A–E, P. 53). Во-первых, почему данный пассаж нужно относить непременно на счет Хаманна? Кьеркегор упоминает Хаманна в постскриптуме к более ранней записи, сделанной в тот же день (*Journals* ii, P. 199), но ни самого этого обстоятельства, ни того, что о Хаманне он говорит еще и за день до этого (в записи, в которой речь в основном идет о Гёте), недостаточно для того, чтобы делать однозначные выводы. Во-вторых, кто бы ни имелся в виду, Кьеркегор никоим образом не называет его «Императором» (хотя «Keiser» — «Кесарь» или «Цезарь» по-датски — в соответствующих контекстах вполне может переводиться как «Император»). Судя по всему, Лоури просто не углядел простейшей отсылки к общеизвестной реплике Иисуса. (Еще одно подобное утверждение, будто Кьеркегор называл Хаманна своим «единственным учителем», вероятнее всего, также лишена оснований. См.: Walter Leibrecht, *God and Man in the Thought of Hamann* (Philadelphia, 1966), P. 5, где ссылка на первоисточник отсутствует. Сам я подобной фразы у Кьеркегора отыскать не смог.) [Прим. издателя.]

59 В iii 378.36.

60 Ср.: В iii 104.26.

ющим на его собственные доктрины и на доктрины его друзей с негодованием и презрением. И действительно, чувства, которые Хаманн питал по отношению к просвещенным берлинским рационалистами, были весьма похожи на чувства Руссо в адрес парижских *philosophes* и энциклопедистов, только накал был сильнее; пожалуй, больше всего это напоминает взгляды Ди Эйч Лоуренса на Кейнса, Рассела, Мура и всю группу Блумсбери без исключения — с его точки зрения, самый факт их существования был оскорбителен для столь почитаемых им жизненных и природных сил. Подобно Руссо и Лоуренсу, Хаманн был готов испытывать теплые чувства к отдельным представителям этих бессмысленных компаний; Кант нравился ему как человек, а доктрины его он критиковал, даже не давая себе труда в оные вникнуть, в точности так же, как Лоуренс поступал с английскими интеллектуалами; он принимал от Канта помощь, и даже безо всякой ответной злобы, и называл его забавным маленьким гомункулусом, годным для того, чтобы с ним поболтать, но самым печальным образом слепым в отношении истины. Ему льстило внимание со стороны Мендельсона и его друзей, хотя в конечном счете он обратился против них как в идеологическом, так и в личном планах; а еще он сохранил определенное уважение к Лессингу, несмотря на прискорбный спинозизм и холодный рационализм последнего, каковые, с точки зрения Хаманна, лишают этот мир и дух всякой человеческой страсти и обрекают его на сплошную серость. Лессинга он не интересовал; но Мендельсон, самый справедливый и непредвзятый из прусских интеллектуалов, углядел в нем нечто уникальное, оригинальное и важное. И не ошибся.

Что в наше время имеет смысл вспомнить касательно идей и жизни Хаманна? Навряд ли речь должна идти о его теософии, несомненно интересной и значимой в рамках истории протестантизма, пусть даже для него самого она и была важнее всего прочего. Он был не первым и не самым великим из тех, кто верил, что откровение — единственный истинный путь познания; что молитва, медитация, жизнь в соответствии с заветами христианства и невинность духа могут облегчить душе человеческой путь к обретению целостности; что природе во всей ее полноте имеет смысл рассматривать как книгу, в которой огромными сияющими буквами записана вся история мира и человечества, и прочтут ее те, кто умеет читать; что все события и вещи суть великий свиток с иероглифами, и к ним нужен ключ, а ключ может дать только Божье слово, — дабы открыть человеку его суть, его судьбу и природу его отношений с мирозданием и с Богом. Все это в разных формах можно найти у Экхарта, Таулера и Бёме, да и во всей немецкой мистической традиции, интроспективным лютеранским ответвлением которой был пиетизм.

Все это — краеугольные камни нового, претерпевшего радикальную трансформацию мировоззрения Хаманна. Но что в нем было воистину — и глубоко — оригинальным, так это его представления о человеческой природе, тот метод, которым он эти представления сформировал, и то, каким образом он задействовал их в полемике. Он ненавидел свой век ненавистью почти патологической и нападал на все его отличительные черты с беспримерной силой и резкостью. Он был первым писателем модерности, который отвергал и само Просвещение, и все его труды, причем атака шла не просто на тот или иной недостаток, на то или иное преступление современной культуры, как то имел обыкновение делать тот же Руссо, даже когда очень уж увлекался, — ибо Руссо разделял куда больше исходных посылок энциклопедистов, чем отвергал, и в любом случае скрывал свойственные ему противоречия потоком великолепной риторики. Хаманн же поднялся во весь рост против системы в целом, против науки, разума, анализа — против ее достоинств

едва ли не в большей степени, чем против ее пороков. Ее основания представлялись ему ложными совершенно, а результаты ее реализации на практике — кощунством против самой природы человека и против его Создателя; причем доводы он искал не в арсенале теологических и метафизических аксиом, догм и априорных аргументов, каковые Просвещение полагало, и с определенным на то основанием, полностью дискредитированными, но в собственном каждодневном опыте, в самих по себе эмпирически — а не интуитивно — воспринимаемых фактах, в непосредственном наблюдении за человеком и его поведением, а также в прямом самоанализе, предметом которого становились его переживания, чувства, мысли, свойственный ему образ жизни.

Подобного рода оружие Просвещению рано или поздно пришлось научиться принимать во внимание. Романтизм, антирационализм, подозрительное отношение ко всякого рода теориям и интеллектуальным конструкциям, которые в лучшем случае рассматривались как полезные фикции, а в худшем как инструмент искажения реальности — одна из форм ухода от необходимости воспринимать жизнь такой, какая она есть, — в сущности начались именно с Хаманна. Солидную часть этого арсенала можно обнаружить у ренессансных неоплатоников, у Паскаля и тем более у Вико. Но в атаку по всему фронту перешел именно он. Тот факт, что атака эта зачастую была плохо подготовленной, ходульной, наивной, пафосной и безответственной, или же бывала приправлена злобным и грубым обскурантизмом и слепой ненавистью в адрес самых благородных нравственных и художественных — также как и интеллектуальных — достижений человеческого духа, не умаляет ее значимости, пусть даже действительность ее от этого и страдает. Ибо некоторые из наиболее оригинальных находок Хаманна оказались на поверку — и самым неприятным образом — достаточно обоснованными. Врагами его в равной степени были и те, кого он называл фарисеями — сторонники больших догматических конструктов, таких как римская церковь или французская монархия, а также немецкие приспешники и подражатели

оних, — и те, кто именовался у него саддукеями — вольнодумцы из Парижа, Берлина или Эдинбурга. И даже невзирая на то, что заслуги последних были и остаются величайшими, тогда как необузданные и неразборчивые в средствах нападки на них Хаманна зачастую откровенно несправедливы, а порой и вовсе абсурдны, человечество заплатило большую цену за то, что не обратило внимания на вещи, которые он сумел разглядеть, — заплатило не только ошибками чисто интеллектуального характера, но и дурными делами и ужасными человеческими страданиями, которые стали возможны в том числе и благодаря влиянию двух этих антагонистических мировоззрений. Одного только этого вполне достаточно для оправдания необходимости как следует приглядеться к идеям Хаманна, пусть прямолинейным, но зато самым неудобным образом не желающим срезать углы — приглядеться, исходя, конечно же, совершенно из других оснований, нежели он сам.

После трансфигурации, пережитой Хаманном, в дальнейшем никакой эволюции его мысль, по большому счету, не претерпевает — ни развития, ни сведения в какую-либо внятную систему. Его взгляды: на природу человека; на способы проявления познавательных способностей (предрассудки, знание, понимание, воображение, размышление, веру); на природу, историю, Бога; на язык, гений, способность к выражению, творчество; на чувства, страсти, взаимоотношения тела, воли и психики; на историю и политику; на предназначение человека и его спасение — оставались в сущности одними и теми же с возраста тридцати лет и до самой его смерти, в пятьдесят восемь. Неважно, с какого места вы начнете его читать: здесь нет ни начал, ни середины, ни концов; здесь всякое лыко идет в строку по случаю — желание дать другу добрый совет, доказать несостоятельность какого-нибудь врага или просто человека, искадившего истину, заинтриговать или озадачить какого-нибудь старого знакомого или оппонента. Нить аргументации, хоть сколько-нибудь последовательной, постоянно пресекается аргументами в других каких-то спорах, на другие темы, отступлениями внутри отступлений, порой в пределах одного

колоссального по длине абзаца, а потом, пройдя под землей некими неведомыми ходами, в самом неожиданном месте опять выныривает на поверхность только для того, чтобы тут же оказаться погребенной под роскошной, безудержной, хаотической и разрастающейся одновременно во все стороны тропической порослью Хаманновых идей и образов, которые одновременно воодушевляли и приводили в ярость даже самых преданных и почтительных его друзей.

Однако за всем этим диким и непроходимым лесом, рядом с которым даже труды таких беспорядочных авторов, как Дидро или Гердер, кажутся образцами педантического аккуратизма, скрывается единство мысли и мироощущения, которое всякий, кого не оттолкнули с первых строк его стиль и ни с чем не сравнимая путаность изложения, не сможет не уловить почти сразу. Ни в том, что именно он утверждает, ни в том, что отрицает, сомневаться не приходится ни секунды. Отдельные детали могут озадачивать или даже раздражать читателя; но основные линии — а они есть — остаются ровными и неизменными на протяжении четверти века пускай бессистемного, но зато весьма продуктивного творчества. Гёте, который заимствовал у него, впрочем как и у всех остальных, только то, что ему самому было нужно, воспринимал его мысль как разновидность внутренней пантомимы — способ выражения жизненной сути посредством разыгрывания перед самим собой неких сцен, понять которые ты сможешь только в том случае, если обладаешь способностью вчувствоваться во внутренние его состояния, распознать те сравнения и аллегории, через которые он пытается эти состояния передать<sup>61</sup>. Жизнь Хаманна, его стиль, его вера и его мысль были единым целым. Его убеждения были составной частью отчаянной атаки на очередную неправду, которую он пытался вырвать с корнем: трудно придумать человека, который бы

61 Великолепная гётевская интуиция не подвела его и на сей раз: его замечание насчет того, что у итальянцев есть свой собственный Хаманн в лице «патриарха» Джамбаттисты Вико (который сам по себе его интересовал мало) — наблюдение просто блестящее. См.: J. W. Goethe. *Italienische Reise*, 5 März 1787: Bd. 31, S. 27–28. In: Goethes Werke (Weimar, 1887–1919).

в меньшей степени, чем он, верил в интеллектуальную толерантность — и уж тем более придерживался ее на практике. Так, например, его концепция знания строится на тотальном отрицании Декартова математического подхода в естествознании, а также всей связанной с ней структуры теоретического знания о человеке и природе, которая нашла свое воплощение в *Encyclopédie*, труде, выношенном и выполненном в ненавистном городе Париже, труде, о котором Кант в один из тех моментов, когда ему изменила свойственная ему тактичность, сказал, что именно в оном, пожалуй, Хаманн, после того как вернулся из Лондона без работы и весь в долгах, смог бы найти что-нибудь полезное, да и перевести на благо своих невежественных соотечественников-пруссаков.

Имеет смысл помнить, что на отношении Хаманна к *philosophes* и к их трудам не мог не повлиять тот факт, что годы его становления, как и годы становления многих других немецких мыслителей того времени, пришлись на период подъема доктрин Просвещения, которое, невзирая на сопротивление обеих церквей, как католической, так и протестантской, а также на спорадические гонения со стороны светских властей как во Франции, так и в отдельных итальянских провинциях, быстро приобрело статус ведущего интеллектуального движения Европы.

Внутри этого движения единства не было почти ни в чем. В отличие от того, что обычно пишут в традиционных исторических обзорах по данной теме, далеко не каждый французский энциклопедист или немецкий рационалист верил, что человек по природе своей хорош и дурным делается только по причине глупостей и мерзостей, совершаемых попами и правителями, или же из-за несовершенства общественных институтов. Некоторые мыслители, вроде Монтескье и Гельвеция, каждый на свой манер, считали, что люди не рождаются ни плохими, ни хорошими, но благодаря окружению, образованию или случайности, либо же всем этим факторам вместе взятым, превращаются в то, что они есть. Другие, подобно Ламетри и, временами, Вольтеру, склонны были полагать людей по природе своей существами жестокими, агрессивными и слабыми, которых надлежит удерживать от того, чтобы они развивали в себе эти дурные наклонности путем обдуманного дисциплинирующего воздействия. Часть этих новых философов верила в существование бессмертной души, а часть нет; некоторые были деистами (или даже теистами); прочие — агностиками и воинствующими атеистами. Некоторые считали, что естественная среда: климат, географическое положение, физические и физиологические характеристики, почти не подлежащие какому бы то ни было целенаправленному воздействию с нашей стороны, — оказывают каузальное воздействие, целиком и полностью определяющее поведение людей; другие верили в едва ли не безграничную силу образования и правового регулирования, которые при надлежащем использовании могут стать грозным оружием

в руках человека. Кто-то, скажем Вольтер и Кондорсе, принимал во внимание историческое развитие человечества; другие, вроде Гельвеция и Гольбаха, нет. Кто-то, вроде д'Аламбера и Кондорсе, возлагал надежды на прогресс и на применимость к делам человеческим математики и естественных наук; другие, вроде Мабли, Руссо, Рейналя, Морелли, склонялись к примитивизму и грезили о возвращении к простому, безгрешному, чистосердечному обществу «естественных» людей, свободных от вредоносного влияния растленной городской жизни и от тирании организованных религиозных институтов. Иные верили в просвещенный деспотизм, иные — в демократию; некоторые, тот же Кондорсе, были сторонниками равенства всех людей; другие, такие, как Гольбах и Кант, назначали население целых континентов низшими расами. Некоторые представляли аксиоматические идеи, а также методы исследования и познания априорными характеристиками особых интеллектуальных свойств или врожденной человеческой способности к интуитивному постижению и верили в естественный закон и естественные права человека; другие считали, что всякое знание основывается на опыте, полученном через посредство наших органов чувств, отрицали всякую априорную предопределенность и были безжалостными эмпириками. Некоторые были детерминистами, или сторонниками утилитаризма, или приверженцами телеологии; другие верили в моральное чувство, в свободную волю или в случайность.

И все же, несмотря на все эти расхождения — куда более глубокие и серьезные, чем то можно обозначить в таком вот пунктирном обзоре идей Просвещения, — существовали убеждения, в той или иной степени разделявшиеся всей партией прогресса и цивилизации, что, собственно, и позволяет нам говорить о ней как о едином движении. Таковые, по сути, сводились к убежденности в том, что мир, или природа, представляет собой единое целое, управляемое единой же системой законов, каковые в принципе доступны человеческому сознанию; что неодушевленной материей в принципе управляют те же самые законы, что и растениями, и животными, и существами, наде-

ленными разумом; что человека можно сделать лучше, чем он есть; что существуют некие объективно постижимые цели и ценности людского существования, которые всякий человек, коего можно с полным на то основанием именовать человеком, преследует, а именно счастье, познание, справедливость, свобода, а также еще одно качество, которое описывалось довольно расплывчато, но осознавалось вполне отчетливо, — добродетель; что эти цели являются общими для всех людей без исключения, что они достижимы, совместимы между собой и что обычные людские грехи и глупости являются следствием невежества либо в сфере того, в чем собственно состоят эти цели, либо в сфере того, какими средствами их можно достичь, — невежества, которое, в свою очередь, есть результат недостаточных знаний о законах природы. Кроме того, и несмотря на все сомнения на этот счет, высказанные Монтескье и его последователями, в общем и целом принято было считать, что человеческая природа была и остается одной и той же, вне зависимости от места и времени; локальные и исторические ее вариации пренебрежительно малы по сравнению с базовыми принципами, на основании которых человека можно определить как единый вид, точно так же, как можно определить минералы, растения или животных. Соответственно, открытие общих законов, управляющих человеческим поведением, их ясное и логически обоснованное сведение в научные системы — психологическую, социологическую, экономическую, политологическую науки и другие, им подобные (хотя сторонники Просвещения и не пользовались этими названиями), — а также определение конкретного места этих наук в едином корпусе человеческого знания, покрывающем все доступные нашему познанию факты, смогло бы, заменив собой тот хаотический сплав догадок, традиций, суеверий, предрассудков, догм, фантазий и «запланированных ошибок», который до сих пор выполнял роль системы наших знаний о мире и пресловутой «мудрости» (и главным защитником и пропагандистом которого всегда была Церковь), создать новое, вмняемое, рациональное, счастливое, справедливое и в себе самом находящее собственные основания человеческое

общество, которое, достигнув высшей мыслимой точки своего совершенства, сможет защитить себя ото всех возможных негативных воздействий извне, за исключением разве что сил сугубо природных.

Таков благородный, оптимистический и рациональный идеал великой традиции Просвещения, от Ренессанса до Французской революции, да, собственно, и дальше, вплоть до наших дней. Три мощнейших столпа, на которых он зиждился, суть вера в разум, то есть в логически связную систему законов и обобщений, которая допускает доказательство и верификацию; в единство человеческой природы вне зависимости от конкретной эпохи, а также в возможность общечеловеческих целей и ценностей; и наконец, в возможность достичь последних посредством первого, обеспечить физическую и духовную гармонию, а также общечеловеческий прогресс силой интеллекта, ведомого логическими или эмпирическими принципами познания, интеллекта, способного рано или поздно довести анализ любого явления до мельчайших составляющих его элементов, открыть природу их взаимоотношений и ту единую систему законов, которой они подчиняются, и тем самым ответить на все вопросы, кои только способен сформулировать незамутненный разум, нацеленный на достижение истины.

Понятно, что невероятный успех и престиж Ньютоновой физики, которая, судя по всему, умудрилась добиться именно этих результатов в отношении царства неодушевленной материи, серьезно поспособствовал тому, чтобы мыслители, которых интересовали материи скорее морального и социального порядка, преисполнились большей уверенности в собственных силах: в самом деле, разве применение тех же методов к другим областям знания не позволяет надеяться на достижение — со временем — столь же универсальных и устойчивых результатов? Несмотря на колебания и оговорки вполне очевидного свойства, существовало и год от года набиравшее силу течение среди священников, прежде всего протестантских, — хотя и католики тоже внесли свою лепту, — которое рассматривало возможность применения тех же методов и к вопросам метафизики.

зическим и теологическим — или, по крайней мере, высказывалось в пользу того, что христианская вера с этим новым рационализмом не только совместима, но и во многих случаях ему равноценна либо же способна его дополнить. Ученики Лейбница и Вольфа в Германии, а также школы естественной теологии в Англии и Шотландии следовали именно этой логике. Разумная вера, рациональная метафизика, рациональная политика, разумный закон — все эти доктрины следовали неотразимому обаянию идеи освобожденного человеческого разума. Дух, который вдохновлял самые смелые, гуманные и просветительски ориентированные тексты о необходимости пересмотреть правовые системы и установки в экономической политике, зачастую совершенно иррациональные и подавляющие все живое, или за отмену моральных и политических нелепиц и несправедливостей, о которых сегодня уже мало кто помнит, был совершенно тот же, который вдохновлял и прогресс научный, скажем, в физике или в биологии; порой это порождало представления довольно странные, вроде родившейся в пылу полемики против чудес уверенности Вольфа в том, что Христос действительно обладал способностью превращать воду в вино, а Иисус Навин действительно мог остановить солнце под Гаваоном, просто потому, что оба они обладали величайшими — а по сути, сверхчеловеческими — знаниями в области химии и астрофизики. Принципы объяснения чего бы то ни было на этом свете должны быть едины. Собственно, именно в этом и заключалась рациональность как таковая.

Немногие из живших тогда мыслителей, о ком сохранилась в наши времена хоть какая-то память, осмеливались открыто противостоять этому базовому принципу. Одним из них был Хаманн. Он бросил вызов целому мировоззрению, в каждой наималейшей его частице; и ощущая себя Давидом, коего Господь избрал, дабы повергнуть огромного и ужасного Голиафа, он вышел на бой один и безо всякой сторонней помощи. Он попытался атаковать врага по всему фронту и воплотил свою в прямом смысле слова реакционную программу в трех принципиально важных доктринах (если, конечно, все эти начала без

концов, концы без начал, загадки, эпиграммы и темные, пусть даже иногда и великолепным образом чреватые смыслом предложения могут именоваться таковыми). Речь идет о его видении природы, источников и действенности знания и веры; о его теории языка и символики в целом; о его концепции гения, воображения, творчества и тех отношений, в которые Бог вступает с людьми.

*Исторические, зависящие от обстоятельств истины ни в коем случае не могут служить доказательством необходимых, рационально подтвержденных истин.*

Лессинг. «О доказательстве духа и силы»<sup>62</sup>

Декарт считал, что реальность можно познать, опираясь на априорные источники, путем дедуктивного размышления. Это, с точки зрения Хаманна, и есть первое из ужаснейших заблуждений современной мысли. Единственным человеком, который всерьез попытался опровергнуть эту ложную доктрину, был Юм<sup>63</sup>, которого Хаманн читал, радостно с ним соглашаясь. По большому счету, можно сказать, что Библия и Юм суть два странным образом переплетенных корня, из которых произрастают его собственные идеи.

Юм считал, что основанием для наших знаний о себе самих и о внешнем мире служит *вера* — нечто такое, для чего никаких априорных причин не требуется; что-то, к чему в конечном счете могут быть сведены все принципы, теории, самые сложные и тщательно выстроенные конструкции, над которыми мы трудим наши умы, будь то в плоскости практической или теоретической. Мы верим в то, что нас окружают материальные объекты, которые ведут себя по отношению к нам тем или иным образом; мы верим в то, что равны сами себе в разные моменты времени. По словам Хаманна: «Наше собственное существование и существование всех вещей вокруг нас есть предмет веры и не может быть определено каким-либо иным способом»<sup>64</sup>. И еще: «Вера не есть продукт интеллекта, а потому не может оным быть причинена: поскольку *вера* столь

62 Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke*, ed. Paul Rilla (Berlin, 1954–8), viii S. 12.

63 Конечно же, еще Локк считал, что единственным источником истинного знания является не рациональная интуиция и не самоочевидные вечные истины, которых критический разум не в состоянии ни отвергнуть, ни усомниться в них, но опыт, грубый, чувственный факт — тот факт, что мы видим то, что видим, слышим то, что слышим, как раз и формирует наши образы. Но Локк допускал двусмысленность, отводя существенную роль аналитическому мышлению.

64 W ii 73.21; cf. B vii 167.10.

же мало обоснована, как *вкус* или способность *видеть*»<sup>65</sup>. Вера дает нам все наши ценности, небо и землю, мораль и реальный мир. «Знайте же, философы, что между причиной и следствием, началами и концами, связь не физическая, а духовная, идеальная; та самая, на коей зиждется слепая вера»<sup>66</sup>. Мы не ощущаем причинности или необходимости, существующих в природе; мы верим в них и действуем так, словно они существуют; мы мыслим и формулируем наши идеи на языке этих верований, но сами по себе они суть не более чем умственные наши привычки, существующие *de facto* формы человеческого поведения, и любая попытка вывести структуру мироздания исходя из них есть чудовищная по своей природе попытка превратить наши субъективные привычки — которые разнятся в зависимости от места и времени, и даже от индивида к индивиду — в неизменные, объективные природные «необходимости».

Хаманн читал Юма очень внимательно. Конечно, Юм был человеком неверующим, врагом христианской веры, но Бог все равно вещал его устами истину. Он был «Саулом среди пророков»<sup>67</sup>, кем-то вроде Валаама, что вещает истину вопреки самому себе, союзником против собственной воли<sup>68</sup>. Хаманн перевел «Диалоги о естественной религии» Юма, которые ценил превыше всех прочих его текстов, и смотрел на Канта как на немецкого Юма<sup>69</sup>, пусть даже Кант и не признавал Юмова учения о вере: там, где Юм ограничивается простой констатацией, что мы не можем ничего знать и не можем с полным на то основанием задавать вопросы относительно реального положения вещей, а потому вынуждены удовольствоваться описанием того, во что не можем не верить, поскольку мы это видим, слышим и ощущаем на вкус, Кант пытается претворить эти эмпирические привычки в философские категории.

65 W ii 74.2.

66 W iii 29.10.

67 B i 380.6.

68 См.: Philip Merlan, 'From Hume to Hamann', *Personalist* 32 (1951), P. 11–18.

69 B iv 293.36.

«Юм никогда не изменяет мне»<sup>70</sup>. «Диалоги о естественной религии» «исполнены поэтических красот» и «совсем не опасны»<sup>71</sup>. «Для того чтобы съесть яйцо или выпить стакан воды, Юму требуется вера...<sup>72</sup> но если вера требуется даже для того, чтобы есть и пить, отчего же Юм нарушает этот свой собственный принцип, когда судит о вещах более высокого порядка, нежели еда и питье?»<sup>73</sup> Всякая мудрость начинается со здравого смысла. «Мудрость есть чувство, как отец чувствует сына, а сын — отца»<sup>74</sup>, и еще раз: «Существование наималейших вещей основано на непосредственном впечатлении, а не на умозаключении»<sup>75</sup>. Вера — основа основ нашего знания об окружающем нас мире. Нам может хотеться чего-то большего: логических умозаключений, гарантий, которые может дать нам безошибочная интуиция. Однако Юм прав: все, что у нас есть, есть нечто вроде животной веры. Этим могучим тараном Хаманн и пытается снести громадное здание традиционной метафизики и теологии.

Принцип Юма состоял в том, что ни один факт не может быть выведен из другого факта, что необходимость есть отношение логическое, то есть, собственно, отношение между символами, а не между реально существующими вещами, и что все приверженцы доктрин, претендующих на знание экзистенциальных пропозиций, не основанных на непосредственном опыте, или на умение выводить экзистенциальные пропозиции чисто логическими методами, обманывают либо сами себя, либо других людей, либо и то, и другое одновременно. Подобной же точки зрения неизменно, на протяжении всей своей жизни придерживался и сам Хаманн: она служит отправной точкой для всех его нападок на методы и ценности Просвещения. Не существует никаких врожденных идей, в том смысле, который вкладывают

70 В iv 294.7.

71 В iv 205.33, 34.

72 Хаманна приводит в восхищение убежденность Юма в том, что даже самое тривиальное действие уже предполагает веру в согласованность некоторого числа элементов между собой.

73 В письме к Канту от 27 июля 1759 года (В i 379.35).

74 В iii 35.1.

75 В vii 460.6.

в это понятие рационалисты, Декарт, Лейбниц и сторонники Платона. Мы зависим от обмена веществ с окружающей нас природой: «*Чувства суть в отношении интеллекта то же самое, что желудок в отношении сосудов, отцеживающих самые тонкие и ценные соки крови: кровеносные сосуды извлекают из желудка то, что им нужно. <...> наши тела представляют собой только то, что происходит из наших желудков или из желудков наших родителей. Жизненные силы и растворители нашего разума суть, строго говоря, откровение и традиция*»<sup>76</sup>. Традиция есть собрание былых верований; откровение — явление нам Бога через природу или через Священное Писание.

Помимо чисто метафизических следствий из вышеизложенного, одной из настойчиво повторяющихся у Хаманна позиций является мысль то том, что откровение представляет собой прямой контакт между одним духом и другим, между Богом и нами. То, что мы видим, слышим, осознаем — суть вещи непосредственно данные. Но мы не просто пассивные вместилища для всего этого, как учил Локк: наши способности к действию и творчеству суть эмпирические атрибуты, присущие разным людям и разным обществам в неодинаковых степенях и сочетаниях, так что никакое обобщение не может просуществовать слишком долго. Хаманн самым нахальным образом превращает Юмов скептицизм в орудие веры, в эмпирическое знание, которое самое для себя служит основанием и гарантией — той точкой отсчета, для которой бессмысленно искать дальнейших, более общих оснований.

Точно таким же образом Хаманн обращает оружие эмпирики, которое прежде использовалось против догматической теологии и метафизики, против рационалистической эпистемологии — картезианской, лейбницеанской, кантианской, — а его обожатель Кьеркегор впоследствии станет использовать ее и против гегельянцев. Природа и наблюдение превратились в оружие против априорных или квазиаприорных гарантий прогресса, или естественно-научных аксиом, или любых других больших, метафизически обоснованных схем, пытающихся

все и вся объяснить. С этой точки зрения метафизик Фихте был прав, когда воскликнул, что эмпиризм опасен или может стать опасным для Руссо, Французской революции и тех абсолютных принципов, которые они вызвали к жизни. Хаманн был одним из первых реакционеров-эмпириков, который пытался подорвать построения рационализма, зарвавшегося в научном азарте, и апеллировал при этом — примерно так же, как это делал Бёрк, но только куда убедительнее и гораздо более радикальным образом — к асимметричной, непричесанной реальности, которая открывается зрению, не искаженному метафизическими очками или привычкой опираться на заранее и раз и навсегда заданные схемы, которые ты якобы пытаешься открыть в процессе исследования; поскольку не существует знания, в основе которого не лежала бы вера, не имеющая к разуму никакого отношения.

Все высказывания генерализирующего характера основываются именно на этом. Любые абстракции, в конечном счете, произвольны. Люди членят реальность или мир собственного опыта так, как им вздумается, или так, как привыкли делать, без каких бы то ни было особых полномочий, которые дала бы им на этот счет природа, а у нее никаких собственных априорных установок на сей счет нет. И тем не менее самые знаменитые наши философы сами пилят сук, на котором сидят, — пытаются спрятать, подобно Адаму, свой неизбежный и вполне простибельный грех<sup>77</sup>, они отрицают грубый, чувственный факт, иррациональное. Вещи таковы, каковы они есть; вне приятия этой данности никакого знания быть не может, поскольку всякое знание основывается на изначальной уверенности, или вере, *Glaube* (знак равенства между этими двумя понятиями Хаманн ставит не задумываясь и ничего не объясняя), вере в существование как столов, стульев или деревьев, так и Бога, истины, заключенной в Библии, от него исходящей, — и все это дано нам через веру и ни в каком другом качестве явлено быть не может. Противопоставление веры и разума для него есть глубочайшее заблуждение. Не существовало никаких исторических эпох веры, за которыми следовали бы эпохи разума. Все это чистой воды фантазия.

Разум основан на вере и не может заместить ее собой; не бывает эпох, в которых оба они не играли бы каждый своей роли: если их и можно чему-то противопоставить, то не-сущему. Разумная вера есть противоречие в терминах. Вера обладает истиной не потому, что она разумна, а потому, что стоит лицом к лицу с реальностью: современные философы гонятся за рациональностью подобно Дон Кихоту и, подобно ему, в конце концов свихнутся окончательно. Существование логически предшествует разуму; следовательно, то, что существует, не может служить предметом разумного доказательства прежде, чем оно будет пережито как таковое, после чего человек может, если ему того захочется, выстраивать на основе этого переживания рациональные структуры, достоверность которых не может быть большей, чем достоверность исходного базиса. Существует до-рациональная реальность<sup>78</sup>; а то, каким именно образом мы ее организуем, есть, в конечном счете, результат произвольного выбора. По сути, мы имеем дело с тем зерном, из которого вырос современный экзистенциализм — и рост его можно проследить от Бёме и немецких мистиков к Хаманну, а от него — к Якоби, Кьеркегору, Ницше и Гуссерлю; та дорога, по которой пошли Мерло-Понти и Сартр, начинается здесь же, но затем начинает петлять и приводит к совершенно другой истории. Но взгляды Хаманна в этой логической цепи — звено обязательное и неизменное.

Если говорить о немецких мыслителях восемнадцатого столетия, то и рационалист Лессинг, и иррационалист Якоби были глубоко обеспокоены «пропастью» между общими философскими положениями и эмпирической реальностью, между универсальными «истинами разума» и обозначенными Лейбницем как таковые «истинами факта». Лейбниц мучился над вопросом о том, каким образом необходимые истины, «*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*»<sup>79</sup>, скажем, существование Бога, или бессмертной души, или единых объективных моральных истин — «истин разума», — можно логически

78 W iii 191.24.

79 «В которые верят везде, всегда и все», Винсент Леринский, «*Commonitorium*».

вывести из исторически мотивированных суждений, которые эмпирически обусловлены, а потому зависимы от обстоятельств. Когда Бог говорил к людям, происходило это в конкретное время и в конкретном месте, Иисуса распяли в конкретном месте и в конкретное время, некоторые из апостолов записывали священные слова истины, переживали ощущения, которые принято считать сверхъестественными, во вполне определенных местах и во вполне определенное время: так могут ли вечные истины, явленные в этой *historia sacra*, опираться на сообщения, абсолютная точность и непогрешимость которых попросту недоказуема? Разве можно с этим смириться? Свой пассаж на эту тему он закончил, выразив надежду на то, что по мере того, как будет разрастаться человеческое знание, наше понимание этих исторически обусловленных эмпирических пропозиций с необходимостью приведет нас к искомым истинам, известным априори и данным нам изначально; а из этого умозаключил, что все возможные подходы к ним, выраженные в разных известных на данный момент религиях, суть всего лишь пробные, неуверенные попытки достичь единой, основополагающей истины — а потому все эти, даже очень непохожие друг на друга дороги имеют равное право на уважение и почитание с нашей стороны; а уже отсюда вывел принципы универсальной толерантности, воплощенные затем в знаменитой сказке о трех кольцах в его пьесе «Натан Мудрый». И все-таки: как могут «исторически обусловленные истины... быть основанием для истин рациональных, не требующих доказательства»?<sup>80</sup> Никак не могут. «Через эту омерзительную широкую канаву, — писал Лессинг, — я никак не могу перебраться, сколь бы часто и старательно я ни пытался через нее перепрыгнуть»<sup>81</sup> — и жалостно просит дать ему больше света. Но истины, не требующие доказательств, существуют, разве не так? И каковы тогда их рациональные основания? Якоби утверждал, что Лессинг умер атеистом; Моисей Мендельсон отчаянно сие отрицал — Лессинг, по его словам, умер верующим человеком. Какова бы ни была в данном случае истина, проблему она не решает.

80 Loc. cit. (350/1).

81 Ibid. 14.

Якоби, в свою очередь, мучился разрывом, как он это называл, между головой и сердцем. «Свет в сердце моем, — пишет он, — но стоит мне только попытаться осветить им свой разум, и свет меркнет»<sup>82</sup>. По одну сторону холодная научная систематика, по другую — реальный мир, данный ему только в страстном пламени внутренней убежденности: Якоби не в состоянии отыскать тропинку, ведущую от непосредственного опыта, переживаемого человеческим сердцем, к общим положениям разума и науки, поскольку между тем и другим, судя по всему, нет ничего общего. Он выбирает сердце: истину веры. Но разве сама проблема не остается при этом неразрешенной? Хаманн нападает на Лессинга и пытается прийти на помощь Якоби — вот только с его точки зрения нет в действительности никакой проблемы, нет ни «широкой канавы», ни пропасти. Что вообще люди имеют в виду, когда говорят о желании «объяснить» мироздание? Мысль — или, вернее, мысли, идеи, да и вообще любые психологические феномены — суть часть той мебели, которой обставлена вселенная. Никакой точки, расположенной вовне бытия, в которой мог бы поместиться наблюдатель, способный оценивать, осуждать, оправдывать, объяснять или обосновывать наш мир, попросту не существует. И разрыва тоже нет: нельзя свести бесконечное число причин к одному тривиальному факту. В письме Хаманна к Якоби читаем: «У метафизики собственный ученый и собственный придворный жаргон... и я попросту неспособен эти языки ни понять, ни научиться использовать. А потому я склонен полагать, что вся наша философия из языка состоит в гораздо большей степени, чем из мысли, а бесчисленные неверно понятые слова, персонификации случайных понятий ... породили целую вселенную проблем, решать которые столь же бессмысленно, сколь бессмысленно было изобретать их»<sup>83</sup>.

Все эти проблемы суть проблемы ложные. Весь мир априорности есть фикция. Хаманн уверен в этом настолько же твердо, как до него епископ Беркли или как любой современный позитивист. Следует избегать стремления навязывать

82 *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke* (Leipzig, 1812–25), i., S. 367.

83 В v 272.3.

миру свои собственные теоретические фантазии. Разум склонен изобретать сущности, отталкиваться от того, что дано ему в ощущениях, а затем превращать оное в «идеи чистого разума» или в понятия «чистого бытия». Никто и никогда так по-настоящему и не понял, что имели в виду Аристотель и Кант. Мудрость — один из плодов на древе жизни. Все зло исходит от древа познания. Говорить следует «est ergo sum», в противном случае человек создает себе некую великолепную фикцию, в которую верует затем как в идола. Якоби думает, что есть некое специфическое качество, паскалева «истина сердца», иррациональная сила, особое чувство, при помощи которого он может достичь предельной реальности и Бога; он колеблется между Спинозой и Платоном и выбирает Платона. Хаманн выражает недовольство тем, что Якоби взыскует какого-то особенного органа, этакго набора случайных истин, которые были бы при этом не случайны, что само по себе абсурдно. Для того чтобы что-то знать, нам следует смотреть, чувствовать, может быть, строить гипотезы, но при этом не забывать, что они — всего лишь наши собственные конструкции, и, самое главное, не позволять им узурпировать место непосредственного опыта. Тот факт, что опыт разнится от эпохи к эпохе и даже от индивида к индивиду, по сравнению с этим — ничто. Универсализм есть пустое мечтание, попытка свести все роскошное обилие бытия к унылому единообразию, которое само по себе есть одна из форм ухода от реальности, попытка заключить ее в некую стандартизированную и подстроенную под наши нужды логическую оболочку — попытка оскорбительная для Творения, один из характерных признаков дурацкой и совершенно непростительной самонадеянности, свойственной всем тем, кто предпринимает подобные попытки. То же касается и всех форм религиозной апологетики, этой попытки оправдать, объяснить опыт непосредственного восприятия Бога — явленного в мистическом откровении, или через чтение и понимание Слова, или вследствие расшифровки писмен, начертанных в самой природе — в словесах, выдуманных ничтожным интеллектом индивидуального человеческого

существа; попытка приручить Бога, засунуть его в подручный домашний гербарий.

С точки зрения психологической можно сказать, что в лице Хаманна оскорбленная вера потерпевших поражение, униженных немцев вспыхнула вновь, обратив огонь свой против западных угнетателей с их нивелирующим рационализмом, и пробила дорогу для общей, куда более широкой кампании против всего научно-философского истеблишмента, и боевые действия разгорелись со временем во всех соседних провинциях: в истории, в литературе, в политике — везде, где дух рационализма успел пустить корни. Хаманн иногда пишет, что идеи эти он позаимствовал из «Ночных дум» Янга. Если это и так, то Янг навряд ли отдавал себе отчет, что за ящик Пандоры он открывает в этой своей поэме. Янг проповедовал необходимость оставить природу в покое и дать ей возможность естественным путем взрастать на темной почве прошлого и веры. Но выросло из этого нечто куда более впечатляющее — полномасштабное наступление на рационализм во всех возможных сферах, один из первых сигналов того весьма серьезного заболевания, симптомами которого со временем станет ряд самых характерных доктрин нашей собственной эпохи: экзистенциализм в философии и антирационализм Карла Барта в религии, доктрины Хайдеггера и его учеников, эмотивизм в этике, сюрреализм в искусстве, а также все остальные формы бунта против позитивизма в том виде, в котором он существовал в конце девятнадцатого и в начале двадцатого века. В этом смысле Сен-Симон и де Местр, каждый со своей, очень не похожей на другую, точки зрения, совершенно верно разглядели в Лютере самого первого и самого отчаянного бунтовщика против устоявшегося порядка — воплощение той силы, что разрушила этот порядок во Франции в 1789 году и, несмотря на весь протестантский пие-тизм и пропаганду смирения, открыла двери для индивидуальной тяги к самоутверждению и, соответственно, к войне против всяческого навязываемого человеку извне единообразия.

Непосредственно пережитый опыт для Хаманна есть конкретный факт — единственная основа для истинного познания

реальности. Противником его выступает система, которая по необходимости составлена из слов, обозначающих абстрактные понятия или числа. «С числами, так же как и со словами, ты можешь делать все, что хочешь»<sup>84</sup>. Они представляют собой *entia rationis*, которые философы приучили нас путать с реальными вещами. Каким образом действуют подобного рода философы? «Разъединяя то, что природа соединила, и смешивая то, что она развела между собой»<sup>85</sup>. Анализ расчленяет (пусть и не может разрушить), синтез комбинирует (хотя и не в состоянии по-настоящему слить воедино)<sup>86</sup>. «Только схоластический разум разграничивает самое себя на реализм и идеализм; разум верный и аутентичный ничего не знает о подобного рода разграничениях»<sup>87</sup>. Анализ и синтез в равной мере произвольны<sup>88</sup>. Ошибка всех философов заключается в том, что они вводят произвольные разграничения и закрывают глаза на реальность ради возможности возводить «воздушные замки»<sup>89</sup>. Природа не говорит языком математики — Бог поэт, а не геометр<sup>90</sup>. Конвенциональные знаки необходимы, в этом нет никаких сомнений, вот только они не реальны. Такие слова, как «причина», «разум», «всеобщность», суть нечто вроде фишек в игре, которые не соотносятся с реальными предметами. Величайшая в мире ошибка состоит в том, чтобы «путать слова с идеями, а идеи с реальными вещами»<sup>91</sup>. Философы оказались в плену своих же собственных систем, которые по степени косности уже не уступают догматам Церкви. Как-то раз Хаманн обронил походя в сторону Канта: «Всякому систематику следовало бы взирать на свою систему в точности так же, как любой католик смотрит на истинную свою Церковь»<sup>92</sup>.

84 B vii 441.22; cf. W iii 285.28–35.

85 W iii 40.4.

86 B vii 169.37.

87 B vii 165.13.

88 W iii 284.36.

89 B v 265.37.

90 Это понравилось Гёте, который заметил: «Математика не может уничтожить предрассудки, не в силах смягчить упрямство или предвзятость; в сфере морали она ничего не в состоянии достичь». Goethe, *Maximen und Reflexionen*, ed. Max Hecker (Weimar, 1907), no. 608 (132).

91 B v 264.36.

92 B vi 350.17.

Геометрический метод может сойти для пауков вроде Спинозы, которые ловят в свои сети мух<sup>93</sup>, но обращаться к живому опыту, рассматривать такие слова, как «разум» и «существование», как применимые к чему-то еще, кроме отношений, в реальности не существующих, как нечто большее, чем подпорки, позволяющие стимулировать наше внимание, — значит открывать дорогу разного рода частным фантазиям. «Если нам даны *data*, зачем прибегать к *ficta*?»<sup>94</sup> Искать их — значит отказываться от плодов древа жизни ради плодов древа (иллюзорного) познания<sup>95</sup>. Страсть философов к абстракциям ведет к овеществлению отношений<sup>96</sup>, таких, к примеру, как отношения пространственные или временные. Время является нам в музыкальных каденциях, в ритмах нашего сердцебиения и дыхания<sup>97</sup> и может быть воспринято напрямую, а не в качестве «формы сознания», как то представляется Канту. Пространство есть отношение между фигурами, которые мы изображаем на полотне или на бумаге, между жестами и тому подобным; всякое отношение есть частный случай, и придавать им статус обобщения — значит создавать систему фикций. Более того, ничто не может быть понято вне той системы связей, в которую оно включено, поскольку мир подвешен на «нитях, которые нельзя разъединить, не причинив при этом боль себе или другим»<sup>98</sup>, а всякую подобную систему связей можно понять, только вникнув в конкретный случай. Выстраивать на подобных основаниях доктрины, в которых понятия будут противопоставлены отношениям, сущности — собственным атрибутам, значит опять же подменять реальность вымыслом.

С точки зрения Хаманна, разум разрушает и расчленяет; так, к примеру, время он редуцирует к изолированным друг от друга «моментам». Связность им придает та «нить», посредством которой Провидение — и только оно — соединяет их вместе. Только

93 В ii 203.36, В i 378.7. В другом месте Хаманн называет Спинозу «еврейской мухоловкой» (В vii 181.6).

94 В vi 331.22.

95 В vi 492.9.

96 E.g. В vii 173.8 ff.

97 W iii 286.17.

98 В iv 59.1.

эта нить и «обеспечивает связность моментов и всех частиц потока столь мощно и неразделимо, что все они становятся единым целым»<sup>99</sup>. Если бы не это, наш аналитический разум расчленил бы наш же собственный опыт на фиктивные фрагменты, выдуманные естественными науками, и оказался бы не в силах соединить их вновь. Хаманн любит английских поэтов за то, что «они не анализируют, не разбирают на части»<sup>100</sup>. Так, английский поэт Дайер пишет, к примеру, о шерсти, тогда как притчи Лессинга представляют собой обычную философическую нудятину.

Общее направление мысли Хаманна совершенно ясно, однако не менее ясно и то, что он страдает каким-то едва ли не врожденным предубеждением против естественных наук как таковых. Когда в 1769 году в Кёнигсберге, в саду своего приятеля, английского купца Грина, Кант заявил, что астрономия достигла таких невиданных высот, что никакие новые гипотезы в ней попросту невозможны, Хаманна это потрясло до глубины души<sup>101</sup>. Как можно ограничивать Бога и бескрайние возможности творения Его? Не двинул ли Кант свою армию абстракций в поход против неистощимой божественной — и рационально постижимой — творческой способности бытия? Никакое общее положение, а уж тем более никакие теории не в силах охватить всего разнообразия и всей конкретности жизни. Может статья, ненависть Хаманна к наукам (каковую он за собой признает) отчасти объясняется его опасениями за собственное благочестие<sup>102</sup>. Результатом осмысления оных как раз и становятся нападки на мир мертвенный и расчлененный, лишенный спонтанности, лишенный чудес, лишенный бескрайних возможностей, каждая из которых может претвориться в реальность в любой момент, вне какой бы то ни было связи со всем прочим и без рационально постижимых причин. Отсюда и отрицание детерминизма, поскольку он норовит надеть рукотворную смирительную рубашку на то, что классификации не подлежит, на саму Божественную Природу, — на то, ради чего и внутри чего, согласно Хаманну, живет любой

99 W i 126.3.

100 B ii 78.33.

101 B ii 416.29 ff.

102 B ii 416.33 ff.

человек и чего объяснить он не может, поскольку объяснять значит использовать символы, а символы ограничивают, абстрагируют, нарезают реальность на произвольно взятые ломти, разрушают ее ради того, чтобы выразить невыразимое.

Первоочередная задача состоит в том, чтобы обнажить вредоносную природу абстракций и того ложного знания, которое из них и на них построено. Это подходящая задача для современного Сократа, а именно в этом качестве Хаманн себя и представляет. В самом по себе жесте присвоения роли Сократа уже содержится определенный иронический посыл, в чем он полностью отдает себе отчет, ибо Сократа, которого принято воспринимать как величайшую икону Просвещения, отца рационализма, жертву суеверий и традиционной религиозности, он делает критиком и, по большому счету, врагом этой новой ортодоксии. О Сократе в восемнадцатом веке писали много и часто, и примеряли на него самые разные роли: для кого-то он был родоначальником критического мышления, врагом предрассудков, традиционных ценностей, всего, что противостоит методам разумного и логического доказательства, куда бы подобное доказательство нас ни вело; для других он прежде всего деист — или вольнодумец; еще для кого-то он мистик, ведомый внутренним голосом своего «даймона», коего он должен слушаться во всех своих трудах и днях, или же вдохновенный провозвестник христианства (в этой роли он выступал еще для христианских платоников Ренессанса и для Эразма — если судить по знаменитому предсмертному восклицанию), или даже ранний пиетист, живущий в согласии с собственной душой и с ее духовным истоком, Творцом Мироздания, Богом как таковым. Для Хаманна Сократ не носит ни единой из перечисленных выше масок, для него он оппонент софистов, овод, который не дает покоя большим системам, бесстрашный разоблачитель всяческой лжи, лицемерия, несамостоятельной мысли, заблуждений, любой показухи, любых умствований и уловок, фикций и ложных доводов из арсенала главного обманщика — светского, ни в чем не укорененного

интеллекта<sup>103</sup>. Гельвеций и Вольтер, Декарт, Лейбниц и Кант, Руссо и Мендельсон суть софисты нынешних времен. И важнейшая задача человека, взыскующего истины, состоит в том, чтобы выставить напоказ их пустые словесные фантазии и объявить во всеуслышание о том, что задача разума состоит не в умножении теоретического знания — только человек во всей своей полноте, со всеми своими страстями, чувствами, желаниями, физиологическими реакциями и всем прочим способен пробиться к истине, — но в демонстрации пределов знания, обнаружении человеческого невежества и человеческой слабости.

Именно это и должна продемонстрировать «Сократовская меморабилия», направленная против софиста Канта и «просвещенного» негоцианта Беренса. Сократ приводил в бешенство афинян; Хаманн готов наговорить дерзостей кёнигсбергским и рижским бюргерам, выставить на посмешище их *idées reçues*, показать, что официальное христианство восемнадцатого столетия есть самое настоящее язычество, что истинный божий человек ближе к ворам, нищим и преступникам, к бродягам и грабителям с большой дороги — то есть к отбросам жизни, — чем к либерально настроенным лютеранским священникам и рационалистически мыслящим апологетам христианства. Человек, привыкший к ироническому сомнению во всем, к ироническому же самоуничижению, надежный внутренним светом, гипнотическим гением, выдвинутый средним классом *épateur* всех и всяческих бюргеров — вот что такое Сократ, вот что такое Хаманн.

Просвещение представляется Хаманну полной противоположностью всех естественных ценностей. В диатрибе, написанной в 1759 году и направленной против книги «Господин

103 Из Платона Хаманн что-то читал, но в том, что касается фигуры Сократа, судя по всему, опирался прежде всего на «Жизнь Сократа» Франсуа Шарпентье в переводе Кристиана Томасиуса. [«La Vie de Socrate» Шарпентье была впервые опубликована в составе его перевода «Memorabilia» Ксенофонта, после чего неоднократно перерабатывалась и переиздавалась. Перевод Томасиуса от 1693 года был озаглавлен «Das Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophi, oder: Das Leben Socratis»; у Хаманна был экземпляр второго издания этой книги (Halle, 1720).]

и слуга», вышедшей из-под пера его друга Фридриха Карла фон Мозера, — трактата, воспевающего просвещенный деспотизм, — он объявляет научный метод казуистикой, чисто макиавеллиевским способом манипулировать людьми; просвещенческая политика, по его мнению, оперирует людьми как машинами; он протестует против узурпации науки, которая превратилась из служанки человека, способной помочь ему в удовлетворении возвышенной и ничем не ограниченной творческой способности, в диктатора, который определяет его жизненную позицию во всех возможных ее аспектах — моральных, политических и личных.

Хаманн вовсе не предлагает науке склониться перед какими-то положениями более высокого порядка — скажем, истинами откровения или аксиомами естественного закона и естественного права, сформулированными Аквином или Гроцием. Научным методам он противопоставляет эмпирическое познание — скорее практически, нежели теоретически, — доступное любому человеку, живущему в должных отношениях с Богом и природой (что это за отношения, нам еще предстоит увидеть). Слова суть фишки, утверждает он, невольно цитируя Гоббса; язык есть расхожая монета: гений вполне может пользоваться им должным образом, но чиновники превращают его, как они делают это со всем на свете, в бесплодную догму, которой молятся сами и молиться которой пытаются заставить всех вокруг. Из-за этого человеческие отношения превращаются в отношения механические, а то, что представляло собой живую истину или способность спонтанно реагировать на ситуацию должным образом — в мертвое правило, в кумира для идолопоклонников. Это — яростная проповедь против дегуманизации и овеществления, произнесенная задолго до того, как человечество начало мыслить в подобного рода терминах.

Величайшим врагом Хаманна является необходимость — как метафизическая, так и научная. Она возникает в тех случаях, когда какое-то конкретное человеческое представление — момент озарения или обыденного понимания, в котором человек схватывает собственную ситуацию во всей ее полноте

и понимает, как он должен действовать для того, чтобы достичь своих спонтанно осознанных целей, — претворяется в псевдо-объективный источник власти, в формулу, закон, институцию, во что-то внешнее по отношению к человеку, что претендует на статус вечного, неизменного, универсального; в мир необходимых истин, математики, теологии, политики, физики, из разряда тех, которые отдельный человек не может создать и на которые не в силах оказать хоть какое-то влияние, — кристаллически ясный и чистый предмет обожествления со стороны атеистов. Хаманн категорически не желает принимать ничего подобного. Никакой необходимости наводить мосты между необходимыми и преходящими истинами не существует, потому что законы того мира, в котором живет человек, суть правила настолько же преходящие, насколько и простые «факты». Все сущее могло бы оказаться совершенно иным, если бы так было угодно Богу, и все еще может таковым оказаться. Творческие способности Бога безграничны, а у человека — ограничены; ничто не установлено навечно, во всяком случае постольку, поскольку речь идет о мире людей — а за его пределами мы ничего не знаем, по крайней мере в этой нашей жизни. «Необходимое» относительно стабильно, «преходящее» относительно изменчиво, но все это вопрос степени, а не сути.

Любая попытка провести глубокую разделительную черту между способами познания или видами сущностей — любая разновидность дуализма между «реальностью» и «кажимостью» — кажется ему прямым отрицанием единства человеческого опыта и бегством в чистой воды мифологию. В этом смысле он союзник эмпириков-позитивистов в их борьбе против ортодоксальной религии и основной традиции западной метафизики; это, пожалуй, первая фигура, которая в полной мере и в полную силу воплощает в себе направленный против рационализма союз мистики и эмпиризма. Хаманн — чистой воды номиналист, как это следует из его теории языка. Отсюда берет начало его яростное неприятие представления о том, что мир состоит из вещных сущностей, внутренне связанных между собой логическими отношениями или онтологическими связями; о мире,

скелет которого мог бы получить отражение в идеально чистом языке — как в то верили, со всей определенностью, Лейбниц и, может статься, Декарт. Он отвергает саму идею некой сущности, из которой в принципе можно логически вывести необходимые характеристики или — мысль еще более бредовая — необходимое прошлое и необходимое будущее. Мир для него состоит из личностей, вещей и *de facto* существующих между ними отношений, а единственным критерием их истинности выступает опыт, вне которого вообще ничего не существует, если, конечно, не считать того, что, с его точки зрения, сей опыт не просто включает в себя, но заключает в самой своей основе отношения между человеком и Богом.

Дьявола дуализма он преследует, где только встретит, и в ранних своих писаниях прибегает к строгому эмпиризму Юма для того, чтобы разрушать якобы необходимые связи, навязанные природе, вместе с их метафизическими основаниями и нарочно выдуманнами не-эмпирическими способами их открытия. Позже он пользуется тем же методом, доказывая несостоятельность рационалистической политики и этики, например подвергая критике попытки Мендельсона и Лессинга отделить одни аспекты человеческой жизни от других, скажем, религию от гражданского права, «внутреннее» поведение от «внешнего», государство от церкви и так далее.

Главная цель, которую преследовал Мендельсон в своей подвергнутой нападкам Хаманна книге «Иерусалим, или Трактат о религиозной власти и о евреях», состояла в том, чтобы выявить систему как моральных, так и политических обязательств, которые налагают на нас естественное право и естественные права человека и которые следует отличать от менее совершенных прав и менее строгих законов и обязанностей, формируемых в рамках гражданского общества. Конкретные аргументы, выдвинутые Хаманном против Мендельсона, в наши дни особого интереса не представляют: весь тот контекст, в рамках которого велась дискуссия, уже давно утратил всякую актуальность. Интересно другое: возмущение Хаманна тем, что Мендельсон рассматривает человека как некую смесь из разума

и чувства, и тем, что совокупность эту, по мнению автора, можно анализировать в отдельных ее ингредиентах, и в результате выходит, что в качестве человеческого существа она обладает определенным набором естественных прав и обязанностей, а в качестве гражданина — другими правами и другими обязанностями; так что, к примеру, права человека *quia* человека, скажем, на то, чтобы иметь любые угодные ему религиозные убеждения, не могут противоречить его обязанностям в качестве гражданина, скажем, обязанности повиноваться правительству в публичной сфере, каковое, в свою очередь, по крайней мере *ex hypothesi*, не должно вмешиваться в сферу приватного. Подобные разграничения — что человек должен Богу, а что Кесарю, где у него «публичное», а где «приватное» — Хаманну представляются методом откровенно порочным, это все равно что разрезать человека на части, аки плоть безжизненну. Человек, с его точки зрения, един: чувство формируют веру, а вера — чувство. Религия, если мы вообще намерены принимать ее всерьез, должна пронизывать собой все сферы человеческой жизни; если человек верит, то вера лежит в основе сердца и души бытия; религия, низведенная до какой-то «надлежащей» сферы — подобно чиновнику с ограниченными полномочиями, который должен знать свое место и которому не позволено вмешиваться в происходящее вокруг, — это просто насмешка. Лучше отрицать религию напрочь, как это делают атеисты, чем низводить ее до тихого и безвредного развлечения в пределах искусственно ограниченной зоны, границ которой она не может покидать.

В основе представлений Хаманна об истинно христианском обществе лежит страстная вера в нечто, полностью всему этому противоположное — что человек един и что если Бог (а он искренне в это верил) не просто существует, но проникает в каждую пору, в каждый закуток и закоулок человеческого опыта, то сама идея приписать его к какой-то «сфере», создать рамки, в пределах которых его только и можно почитать, есть богохульство и самообман. Если подобная точка зрения ведет к смешению частного и публичного, к нетерпимости и стремлению вмешиваться в личные дела других людей, что ж, Хаманн

ничего не имеет против: терпимость в отношении различий есть отрицание значимости таковых. Человек един, и нам приходится мириться с последствиями этого факта, даже если последствия эти не слишком приятны; попытки доказать, что любые убеждения, которые способствуют «миру», «гармонии», «разумности» — в религиозной, политической или какой-нибудь другой сферах, — должны получать поддержку со стороны светского государства (как то доказывают Спиноза, Лессинг и в особенности французские утилитаристы, сиречь Гельвеций и компания), кажутся ему равносильными попыткам доказать, что убеждения — и истина в целом — почти ничего не значат. Любые попытки отделить приватное от публичного, внутреннее от внешнего, преходящее от необходимого (в данном случае он ошибочно считает Канта носителем какой-то особенной вины — одно только словосочетание «чистый разум» приводило в ярость Хаманна, который «Критику чистого разума» представлял себе в свете настолько ложном, что в это бывает трудно поверить) представлялись ему всего лишь попытками избежать реальности, разложить по полочкам разные ее аспекты, навесить на них ярлыки и измыслить для них воображаемые атрибуты и функции, и все это исключительно для того, чтобы спасти человека от тягот «подлинного» бытия (как определит сие более поздняя философская традиция), от возможности по-настоящему осознать самого себя и свои отношения с другими. Любые философские очки для Хаманна суть кривые линзы — попытки уйти от реальности в тихую гавань теории, где нет и не может быть запутанных, извилистых дорог реальной человеческой жизни.

В каком-то смысле великая полемика против Мендельсона и гуманистически настроенных берлинских либералов высвечивает позицию Хаманна — по крайней мере, ту, что возникла после лондонского обращения в истинную веру — куда более живо, чем его же писания, носящие открыто теологический характер. Мендельсон — типичный представитель Просвещения, искренний, рациональный, гуманный, неоригинальный, умеренный и предельно ясный в изложении своих мыслей.

Каждое из этих качеств раздражало Хаманна — даже искренность в сочетании с ровным и примирительно настроенным темпераментом, — поскольку он считал, что в материях серьезных всякая отстраненность, всякая беспристрастность в суждениях, всякая попытка воздать должную дань уважения противной стороне есть не более чем вуаль, под которой скрываются робость и безразличие. Теория для него была практикой, а практика — упражнением воли в акте беззаветной самоотдачи тому, что ты не только признаешь, но и чувствуешь и, в каком-то смысле, пытаешься сделать истинным: в каждой наималейшей детали собственного бытия, в каждом действии той непрерывной борьбы, которая идет за воплощение Слова Божьего на земле — или против него. И безразличие к такого уровня резонам — взвешенность суждений, трезвость оценок — есть достойное презрения свидетельство готовности спасовать перед лицом реальности.

Мендельсон излагал ортодоксальную либеральную доктрину естественного права, согласно которой государство основано на системе взаимообязывающих обещаний и пактов между теми, кто управляет, и теми, кто позволяет собой управлять, при этом каждая из сторон выполняет подобающие ей, заранее оговоренные функции, а сама эта система гарантирована святостью исходных обещаний, предопределенных естественным правом и признаваемых всяким разумно мыслящим человеком — то есть законом, претендующим на то, что подчиняться ему обязаны все. Отсюда он выводит следствие, обычное для либеральной мысли, точно такое же, как до него выводил Спиноза: поскольку обещание действенно только в том случае, если дается оно добровольно, то оно и влечет за собой свободу мысли и высказывания, отсутствие принуждения в области убеждений и веры, включая и необходимость признания естественного права, на котором основывается валидность данного обещания; ибо если человек не будет обладать свободой приходить к тем заключениям, которые сами собой диктуются ему в силу естественных причин, сама возможность естественного права и тех обязательств, которые из него вытекают, а также рациональных оснований для государственной власти не может

быть реализована. И пусть даже государство обладает правом и обязанностью ограничивать те или иные действия или принуждать к оним, оно не может, не разрушая собственных правовых основ, диктовать символы веры или преследовать какой бы то ни было неконформизм, не принимающий опасных форм и не угрожающий нарушением общественного порядка. Такова принятая в восемнадцатом веке квинтэссенция взглядов, свойственных религиозному инакомыслию образца века семнадцатого, взглядов, которых придерживались Спиноза, Локк и все отцы-основатели либерального Просвещения.

Хаманна все это категорически не устраивало. Все здесь казалось ему ложным: представление о естественном праве, убежденность в том, что государство, а также любая другая созданная человеком институция может основываться на некоем интеллектуальном акте договоренности, вроде взаимных обещаний, были для него чистейшей воды абсурдом. Держать свое слово естественно для всякого думающего и чувствующего существа. Общество держится на этом обстоятельстве как на явлении абсолютно естественном<sup>104</sup>. Государство есть форма человеческого общежития, выросшая из естественных потребностей, которые сами по себе объяснены быть не могут, поскольку являются частью общей тайны бытия, то есть, собственно, тайны того, почему все вещи суть такие, какие они есть, а не иные, — того, что Бог в силу каких-то одному ему известных причин решил не открывать нам во всех подробностях. Бог обращается к человеку множеством разных способов: через посредство истории, природы, Священного Писания — слова его звучали в устах пророков и его единственного зачатого во плоти Сына.

Быть человеком значит до какой-то степени осознавать цель собственного существования на земле — а ее можно понять только через постижение самого себя, что, в свою очередь, становится возможным только посредством взаимодействия с другими людьми, которые суть зеркала друг для друга, так, чтобы понимая других — в процессе коммуникации — и будучи понят ими, я мог постичь сам себя; ибо если бы во всем этом мире я был

один, коммуникация, а значит, и речь, а значит, и мысль (что для Хаманна одно и то же) не могли бы развиваться. Таким образом получается, что существование сложной сети человеческих взаимоотношений было обусловлено самой возможностью существования мысли, а потому не нуждается в продуктах последней в качестве собственного основания. По большому счету, оно вообще не нуждается ни в каких основаниях, поскольку представляет собой данность, не признавать которую невозможно, если только вы не намерены полностью игнорировать реальность, а это — прямая дорога к заблуждениям и к безумию.

Хаманн считал, что само представление о необходимости как-то обосновывать существование общества — ну или, в данном случае, государства — абсурдно настолько же, насколько абсурдна попытка искать причины для того, почему в этом мире существуют человеческая речь, любовь или искусство или, скажем, растения с животными. Почему я обязан подчиняться королю, да и вообще кому бы то ни было? Совсем не потому, что я обещал — это неверно с исторической точки зрения и абсурдно с точки зрения чисто логической, поскольку зачем мне нужно было давать подобного рода обещания? Ради того, чтобы стать счастливым? Но я не взыскую счастья в земном своем существовании — на это способны разве что французы и утилитаристы (в подобных случаях его тон изрядно напоминает тон Ницше, особенно если речь заходит об англичанах). А просто потому, что я человек и пытаюсь реализовать все данные мне способности — жить, творить, почитать, понимать, любить, ненавидеть, есть, пить, продолжать свой род — теми способами, которые естественны для человека с момента творения, и, если я оступаю или допускаю ошибку, мне и нужно-то всего лишь навсегда, что перечитать Библию, или обратиться к человеческой истории, или устремить свой взгляд на природу, чтобы увидеть, что именно должно делать всякое творение божье; ибо мир вокруг меня исполнен аллегорий и притч. Историю об Аврааме и историю о Руфи можно воспринимать как истории о восточном патриархе и о моавитянке, но, кроме того, они представляют собой притчи о любом мужчине и о каждой женщине. Точно так

же обстоит дело и с историей моего города, и с явлениями окружающей меня природы, ибо все они суть способы, коими Создатель говорит со мной, порой неясно, но в конечном счете таким образом, что даже самая низменная душа не сможет не уловить в этом некий намек — и объясняет мне, кто я такой, кем я могу стать, как мне раскрыть свои способности, причем не способами, логически выводимыми из постижения моей воображаемой внутренней сущности, но через постижение тех отношений, в которых я состою с Богом и с миром. Отношения же эти постичь можно только в действии, в процессе актуальной жизнедеятельности, стремясь к неким целям, преодолевая препятствия; правильное направление — умение видеть то, что надлежит делать, а от чего нужно отказываться — может дать мне только вера: та вера, без которой Юм был не в состоянии ни съесть яйцо, ни выпить стакан воды, вне которой для нас не может быть никакого внешнего мира, ни прошлого, ни уверенности в существовании предметов и других людей; эту веру нельзя обосновать рациональными доводами, поскольку она порождает разум, а не порождается им; она исходно присутствует в любом сознательном акте, а потому не нуждается в основаниях, ибо сама и есть то основание, на котором покоится все на свете.

На этом разговор касательно обещаний как основы для политических обязательств можно закончить. Естественное право для Хаманна было точно такой же нелепой химерой, гигантской унылой конструкцией взыскующего рациональных объяснений интеллекта, вне какой бы то ни было связи с реальностью. Слово Божье — вера, — которое спасло его в Лондоне, в самые мрачные часы его жизни, звучит по-разному для разных людей в различных обстоятельствах. Нет и не может быть единой, универсальной, публичной объективной структуры — естественного права, или рациональной структуры мира, или еще какого-нибудь подобного же философического измышления, которое могло бы быть воспринято кем угодно и в любой момент времени и, при условии, что этот некто обладает адекватным уровнем интеллекта, воспринято во всем величии своей неизменной, вечной сущности и власти. Весь этот рационалистический конструкт берлинских

мудрецов кажется ему отрицанием деятельности, разнообразия, энергии, жизни, веры, Бога и тех уникальных отношений, которые существуют между Богом и человеком. А еще на протяжении всей этой диатрибы, как и следовало ожидать, общим фоном звучит нота личной неприязни, ненависти к *raisonneurs*, к еретикам, и — что опять же вполне ожидаемо — к евреям<sup>105</sup>.

Мендельсон был друг и в каком-то смысле покровитель; и тем не менее Хаманн колебался ничуть не больше, чем другие авторы его эпохи и его круга, — среди которых, поразительным образом, время от времени оказывался даже Кант, — если речь заходила о необходимости заклеить антихристианскую либеральную культуру с ее материализмом, рационализмом, самонадеянными и совершенно оторванными от жизни претензиями на авторитет, эту кучку холодных догматиков, провозгласившую себя новой элитой. Ему откровенно не нравится Берлин, поскольку он является рассадником секуляристской, либеральной культуры, самоуверенной, критической, атеистической, аналитической, подрывающей основы; ту же ноту несколько позже можно будет различить и у де Местра и во всей традиции антирационалистической, антисемитской литературы девятнадцатого столетия, покуда, наконец, она не разрастется до полномасштабной и яростной истерии в австро-германском расизме и национал-социализме. Евреи, вольфианцы, погрязшие в материализме обитатели современного Вавилона<sup>106</sup> — для Хаманна все они одним миром мазаны. Евреи предстают у него вечными

105 Вопрос о том, как Хаманн относился к евреям, вызывал определенные споры. См., к примеру, эссе Зеева Леви о противоречиях между Хаманном и Мендельсоном в: Bernhard Gajek and Albert Meier (eds), *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung* (Frankfurt am Main etc., 1990), S. 327–44. Однако в текстах Хаманна со всей определенностью можно обнаружить целую россыпь антиеврейских высказываний (см., например: W iii 146.34, 151.31, 395.11, 397.18; В vii 181.6, 467.26; так же, как и отдельные пассажи из *Golgotha und Scheblimini!*); и, несмотря на всю его озабоченность защитой того, что он считал истинным иудаизмом от всякого рода извращений, а также на то, что лично к Мендельсону как к человеку он относился весьма приязненно, утверждать, будто он был свободен от того, что позже получило наименование антисемитизма, никак нельзя. Конечно же, в этом отношении он был типичным представителем своей эпохи.

106 См.: W iii 397.18.

критиками, отваянными ото всяких корней судьями христианского мира. Терпимость по отношению к ним как к организованной религиозной секте есть уступка тому самому либеральному рационализму, который представляет собой отрицание истинной сущности человека, состоящей в том, чтобы служить Богу истинному, вслушиваться в его слова и чувствовать, и желать, и действовать в соответствии с ними в каждый конкретный момент своего земного бытия; это куда лучше понимают простые люди, чем те высокомерные умники, что подмяли под себя всю политику и всю интеллектуальную жизнь, — ручные философы при дворах просвещенных деспотов. И вот перед нами все та же самая смесь из обскурантизма, популизма, фидеизма и антиинтеллектуализма, веры в простых людей и ненависти к естественным наукам и критическому мышлению, которая окажет столь мощное и столь пагубное влияние на последующие два столетия.

Человек, с точки зрения Хаманна, есть дитя, с которым говорит отец и которое учится всему на свете, сидя у его ног, — во многом так же, как собственные идеи становились более понятны Хаманну, когда он переводил их на язык своего детства, язык Библии, которая была основой основ его пиетистского воспитания и к которой в периоды отчаяния и духовных кризисов он неизменно возвращался. Зачастую людей имеет смысл воспринимать как детей глухих, коих приходится через силу, из раза в раз заставлять повторять одни и те же слова, притом что самого звука этих слов они не в состоянии уловить<sup>107</sup>. Если они внимательны и послушны, то никогда не станут «противопоставлять свою природу собственному же разуму, а привычки свои превращать в необходимость»<sup>108</sup> и тем порождать противопоставление природы, инстинкта, чувства близости с другими людьми и с естественными явлениями — аналитическому разуму, скептически и индивидуалистически настроенному; творения — творцу; естественного — сверхъестественному или противоестественному<sup>109</sup>; или же необходимого — случайному.

107 W i 14.19.

108 W i 24.25.

109 W i 24.27 ff.

Что представляет собой эта категория природы или «естественного», к которой постоянно взывают французские материалисты? Некое единообразие в ряду явлений? Но какие у нас могут быть гарантии того, что это единообразие постоянно? Только Господня воля. «Есть ли что в природе, в самых что ни на есть обыденных природных явлениях что-то такое, что для нас не являлось бы чудом в самом точном смысле этого слова?»<sup>110</sup> Чудом же оно является просто потому, что та причинная связь, с точки зрения которой мы имеем обыкновение различать между собой нормальное и чудесное, есть не более чем фикция, нами же и произведенная на свет, полезный инструмент, а никоим образом (Хаманну доставляет особое удовольствие ссылаться в этом вопросе на Юма) не что-то такое, что соответствует реальности, что с нашей стороны может быть предметом наблюдения, или ощущения, или же любого другого непосредственно воспринимаемого опыта. Исходя из этого, он вырабатывает систему взглядов, которые во многом напоминают окказионализм Мальбранша и Беркли и представляют собой один из тех истоков, коими подпитывались философы-романтики, привыкшие смотреть на реальность не как на мертвую материю, подчиненную неизменным законам, а как на самопорождаемый процесс, движимый вперед некой живой волей — слепой и бессознательной у Шеллинга, Шопенгауэра и Бергсона, восходящей шаг за шагом ко все более и более высоким степеням самопознания у Гегеля и Маркса (будь то в рамках процесса духовно-культурного или в ходе куда более материалистической борьбы с природой и другими людьми) или к осознанию божественной цели, неотъемлемой от воли Господа, как у метафизиков, ориентированных на христианскую веру.

Светские философы утверждают, что разум один и тот же для всех людей, но это не так, потому что в подобном случае в мире не существовало бы такого количества разных и постоянно конфликтующих между собой философских позиций, каждая из которых мнит себя законной наследницей одного и того же качества — разумности, присущей человеку. Единствен-

ным неразделимым далее источником истины является, конечно же, откровение — а разум или, вернее, конфликт между разными версиями рациональности привел к Вавилонской башне, которая осталась лежать в руинах; и только когда Бог снизошел к нам во плоти, единая вера сделалась принципиально возможной. Бог сей ни в коем случае не есть абстракция в духе деистов, он творец, причем творец страстный — прежде всего, он личность, глаголющая к нам через посредство истории и природы и ничуть не похожая на абстрактное гармоническое единство, каким его видят Шефтсбери или Мендельсон вкупе со всеми его друзьями-христианами. Как заметил Жан Блюм, этот бог со всей определенностью есть бог обыденного сознания, а не туманная божественная сущность абстрактной философской мысли. И добавил: «Мысль Хаманна есть то, как мыслил бы человек, мыслить не привыкший, если бы и в самом деле взялся мыслить»<sup>111</sup>.

Поскольку Хаманн страстно верил в Бога как в личность, которая сотворила небеса и землю, а теперь управляет ими в согласии с собственной волей, он был телеолог, но только не рационалистического толка — еще того менее схож он с оптимистически настроенными утилитаристами. Три базовые для него концепции суть креационизм, интенциональность и, как производная от последней, принципиальная постижимость сущего. Понимать — значит понимать кого-то; вещи, события, факты как таковые постигнуты быть не могут, их можно только обозначить или описать; сами по себе они не говорят к нам, не преследуют целей, не действуют, ничего не хотят и ни с чем не борются, они просто имеют место, они существуют, они есть — они появляются и исчезают. Понимать — значит понимать говорящий с тобой голос, а если не голос, то что-то еще, что передает смысл, используя при этом некие средства — звук, сочетание цветов, движение, — чтобы отослать к чему-то еще, чтобы что-то выразить. Если мы беремся утверждать, что понимаем историю, то подразумевать под этим мы можем только одно: способность понимать не просто имевшее место — это всего лишь фиксация, не более того, — но и то, почему оно имело место и какой в этом

был смысл; не внешний порядок вещей и событий, а ту цель, которую эти вещи и события преследуют; если же они — скажем, вещи неодушевленные — не преследуют никакой цели, то претендовать на понимание — значит претендовать на понимание тех, кто их сотворил, того, какие цели они преследовали, осознанно или неосознанно, когда создавали данные предметы; если же никто и ни для чего их не предназначал — если они просто появились безо всяких видимых на то оснований — значит, и понимать здесь нечего, и категория понимания в данном случае не применима. Впрочем, в истории мы, конечно же, понимаем цели действующих лиц — и не только отдельных личностей, полностью осознающих, чего именно они добиваются, притом что некоторые из них отдают себе отчет даже и в том, почему они хотят именно этого, а не чего-то другого, но также и целых групп, культур, наций, церквей, каковые, если можно так выразиться, преследуют коллективные цели, пусть даже само это понятие с аналитической точки зрения представляет собой отдельную и достаточно непростую проблему. У Хаманна не было никаких сомнений в том, что разные цивилизации стремились к весьма несхожим между собой целям и очень несхожим между собой образом представляли себе окружающий мир, каковые представления, в свою очередь, определяли характерный для каждой них образ жизни, который, собственно, и представляет собой основу каждой цивилизации; эти представления он передал Гердеру, а тот, в свою очередь, судя по всему, без какого бы то ни было влияния идей Вико — практически идентичных его собственным, а в некоторых своих составляющих даже более глубоких и оригинальных — сыграл ключевую роль в трансформации гуманитарных наук и представлений человечества о самом себе.

Но что, в таком случае, представляет собой природа, как в той ее ипостаси, в которой мы ее постигаем в обыденной жизни и представляем в качестве предмета естественных наук, так и в той, в которой она, во взаимодействии с активными действующими силами, представляет собой значимый компонент ткани под названием «человеческая история» — ут́ок, для коего основой служат поступки отдельных человеческих существ?

Если представление о постижимости природы вообще имеет какой-то смысл, отталкиваясь понимание этого смысла может только от того, что и природа тоже преследует некую цель, тоже питает некие намерения, чему-то противится, действует — или выступает в роли средства, при помощи которого действуют другие. Хаманн не был пантеистом. И анимистом он тоже не был, ни в одной из возможных вариаций. Он не верил в действенность сил, обитающих в камнях и деревьях, ни в качестве проявлений воли некоего вездесущего божества, ни в качестве самостоятельных носителей целенаправленного действия, как верят язычники. Он верил в личностное божество, которое сотворило сей мир для каких-то своих, зачастую неведомых нам целей. В этом смысле он стоит в одном ряду с телеологами — Аристотелем, Аквинатом, Гегелем. В чем он резко расходится со всей этой компанией, так это в отрицании того, что божественная (или космическая) цель непременно должна быть рациональной, что отношения высшего существа со вселенной — пусть даже в степенях и смыслах бесконечно более высоких — как-то сопоставимы с теми, в которые вступает земной деятельный субъект, чью разумность можно определить как склонность мыслить согласно законам логики, с тем, чтобы средства соотносились с целями в соответствии с некими принципами, чья действенность доказана опытным путем, будь то принципы априорные или эмпирически выработанные, но в любом случае подлежащие проверке на последовательность, системность, универсальность и так далее. Все это представляется ему попыткой навязать Богу наш собственный жалкий категориальный аппарат — жалкий в сопоставлении с тем бесконечным количеством потенциально возможных способов, коими способен действовать ничем не ограниченный агент, не обращая при этом никакого внимания на раскинутые нами сети, на весь наш узкий и частный интеллектуальный инструментарий. Поскольку Бог есть, все им сотворенное воплощает его цель; однако же выводить логически самый факт его существования из того, как ведет себя сотворенный им мир, значит впасть в некую особо извращенную форму антропоморфизма — представление о Боге как о математике,

об архитекторе или еще о какой-нибудь разновидности рационально действующего специалиста, есть допущение весьма произвольное и сравнимое с прямым богохульством.

Хаманн испытывает сильное предубеждение против рациональности и научного знания, которое, по его мнению, способно существенно обеднить даже чисто человеческие способности. Смысл действия, с его точки зрения, лучше всего постигается через богатый и разнообразный мир индивидуального самовыражения: через попытки детей представить себе те или иные явления и передать свои желания и фантазии, выразить собственную индивидуальность, создавая произведения искусства, которые передают особенности их видения, — то есть, собственно, транслировать некие смыслы при помощи примитивных каракуль или чего-то не осознаваемого как часть самих себя, дабы изобразить нечто выдуманное ими или осознаваемое как значимый элемент реальности, который стоит идентифицировать. То, что делают дети, по большому счету, ничем не отличается от того, что делают все остальные люди, начиная с простейших жестов или примитивных рисунков на стене пещеры и вплоть до самых глубоких и изысканных проявлений творческого духа в искусстве, философии, литературе, религии — каковые в этом смысле ничем не отличаются от целых стилей жизни, через посредство которых самовыражаются нации, культуры и церкви.

Бог непостижим. Однако Хаманн считает, что, если бы ключ к природе существовал, он заключался бы не в постижении ее как некой рациональной системы, где из понимания любой произвольно взятой части можно делать умозаключения относительно любой другой части, отследив тем самым божественную логику того плана, в согласии с которым она была создана. Никаких реальных доказательств подобного положения вещей он не видит. Ключ, с его точки зрения, в понимании; в том, чтобы открыть для себя то, что Создатель хотел тебе передать. Если мы способны понимать других людей, открывая для себя соответствующие смыслы, заключенные в специально созданных для этой цели последовательностях значков на бумаге, в звуках или художественных изображениях — каким

бы образом подобное с нами ни происходило, а Хаманн всегда считал сей процесс таинственным — значит, мы просто обязаны, в меру своих сил, понимать, что имел в виду Бог, и смотреть на все, сотворенное им, именно с этой целью.

Впрочем, истину можно отыскать даже еще того проще. По мнению Хаманна, в Библии Отец наш небесный обращается к нам прямо. Мы в состоянии понять из этих его слов ровно столько, сколько вмещают в себя конкретные идеи и категории мышления, случайно выпавшие на долю именно той группы человеческих существ, к которым нам довелось принадлежать в качестве немцев или, скажем, граждан города Кёнигсберг; мы в состоянии расширить собственные возможности, выучив чужие языки или разобравшись в других стилях искусства, в чем угодно, за исключением того мертвенного, искусственного символизма — технической терминологии естественных наук, — что пытается дотянуться до истины, беря при этом начало не от роскошных, исполненных воображения источников, а пытаются целям своим и смыслу жизни придать форму не вполне человеческую. Почему задуманное Господом непременно должно укладываться в наши узкие, рациональные категории? Можно было бы согласиться на какую-нибудь другую аналогию, более широкую и благородную — даже при том, что любые аналогии в данном случае неадекватны, — представить Его и впрямь художником, чьи цели многообразны до степеней практически невообразимых; постижимым, доступным нашему пониманию ровно настолько, насколько мы способны понимать искусство, воспринимая всякое конкретное изображение как неповторимое, индивидуальное целое, а не как отсылку к какой-нибудь механистической или логической системе, оперировать которой в состоянии даже машина, поскольку способность к воображению для этого не требуется совершенно. Мы понимаем природу точно так же, как понимаем искусство: как непрерывный божественный творческий акт, в соответствии с некими образцами, зачастую относящимися к области, казалось бы, весьма далекой от непосредственной сферы наших интересов, образцами, способными тем не менее хотя бы отчасти прояснить для нас божественный

замысел. Истинное понимание природы, умение отслеживать божественный замысел, пусть смутно, пусть в самых общих чертах, может пролить свет на высшие цели, заложенные в человеческой истории, или в моей же собственной, личной жизни, или, если уж на то пошло, вообще в чем бы то ни было.

Таков мир Хаманна: сплав элементарных до наивности представлений о Боге как о вездесущем Вечном Отце, с коим я связан отношениями любви, благоговейного страха и полного подчинения, — представлений, вероятнее всего, наиболее распространенных и примитивных из всех, свойственных человеку, — с теоретическим осмыслением проблем творения, означивания и понимания, которые ни в коем случае примитивными назвать нельзя, с умением прекрасно ориентироваться во всей той проблематике, которая составляет горизонт гуманитарных наук в нашем нынешнем понимании, этого позднего и изощренного продукта человеческого сознания; вкупе с представлением о том, что все на свете создано Творцом, то есть имеет свое высшее предназначение и высший смысл, ибо если уж мы полагаем абсурдной мысль о том, что разум в силах в полной мере осознать все, что делает и что подразумевает под своими действиями художник, или любовник, или даже самый простой человек в самых обыденных обстоятельствах, сколь неизмеримо более абсурдной должна представляться подобная мысль применительно к Богу. Там, где творение, всегда есть место откровению<sup>112</sup>.

Философия претендует на умение объяснять жизнь, однако «жизнь есть действие»<sup>113</sup>, а вовсе не какой-нибудь неподвижный

112 Конечно же, только ко всему этому представления Хаманна о Боге не сводятся. Бог есть не только поэт, творящий мир сей от самого начала начал, но еще и «тать дней последних» (W ii 206.20; cf. Откровение, 16:15), то есть, собственно, конечный судия всего того, что сотворил, а ныне призывает к себе. Более того, он не только снизошел во милости своей до уровня своих созданий, но и явил божественное самоуничижение в акте Воплощения — *forma servi* [в образе рабском], как одного из способов откровения. И единство его собирает в себе противоположности — бесконечный покой с бескрайней энергией (W ii 204.10) — *coincidentia oppositorum* [единство противоположностей], о коем Николай Кузанский говорил как о самой сути Господней. Такова теология Хаманна, впрочем, его представления об отношениях между Богом и его созданиями еще того удивительней.

113 В iv 288.29.

предмет, который можно исследовать так, как ботаник изучает свои образцы. Действие не может быть описано в категориях, выдуманных картезианцами, или даже последователями Локка и Лейбница, поскольку они способны говорить исключительно об изменении и движении. Цель истинной философии состоит в том, чтобы объяснять<sup>114</sup> жизнь во всех ее противоречиях, со всеми ее сложностями; а не в том, чтобы привести ее к единому знаменателю или подменить «воздушными замками»<sup>115</sup> — гармоничными, аккуратными, прекрасными и абсолютно ложными.

Первое же место, в котором следует искать, есть место более всех прочих мне знакомое — я сам. «Самопознание и любовь к себе суть истинная норма нашего познания людей и нашей любви к людям»<sup>116</sup>. И еще: «объектом всех наших познавательных способностей является *само-познание*»<sup>117</sup>. Стремление к познанию самих себя такими, какие мы есть, и к тому, чтобы оставаться самими собой и не соглашаться ни на какие подмены — «нисходя» для этого «в Ад самопознания»<sup>118</sup>, — есть основа основ всякой человеческой деятельности<sup>119</sup>. «Не стоит забывать ради *cogito* о благородном *sum*»<sup>120</sup>. Изгоните метафизику, как Агарь<sup>121</sup>, и что вы тогда в себе откроете? Желание, и страсть, и веру, кормить которые наше сердце порой пытается ложью, поскольку лживо оно от рождения<sup>122</sup>. Подавлять все то, что мы обнаруживаем в себе, ради апофеоза одного-единственного из всех наших свойств — способности к рациональному анализу — значит уродовать самих себя, и привести это может только к насилию над природой и к искажению истины. Плоть была нам дана изначально, как и страсти; самим фактом своего существования они никакого греха не совершают; их можно растлить, но в качестве насильника всегда выступает хладный разум, который пытается

114 W ii 199.191.

115 B v 265.37.

116 B iv 6.20.

117 W i 300.17.

118 'Hüllenfahrt', W ii 164.17.

119 W iv 424.47.

120 B vi 230.35.

121 B vi 231.12.

122 B i 297.12. Св. Павел был любимым апостолом Хаманна.

повсюду утвердить собственную власть и узурпировать власть других наших качеств.

Мистический рационализм презирает плоть и пытается подменить творение Господне делами рук своих: именно это и пытались в свое время делать греки в Элевсине. Философский рационализм, эта чахлая вариация на тему мистического своего собрата, есть следующая стадия удаления от истины. Он воздвиг себе кумира из уверенности в собственных силах, из попытки сотворить мир, опираясь при этом на то, что дают ему логика, геометрия, химия и прочие подобного же рода собрания полезных заблуждений, пытающиеся подменить собой прямое восприятие реальности. Для этой цели немного найдется вещей настолько же бесполезных, как разум. Мы состоим из желаний и страстей ничуть не в меньшей степени, чем из разумности: наша истинная задача состоит в том, чтобы учиться у истории, у природы и у Бога, создавшего их, — и творить самих себя. Янг сказал, что не только разум, но вместе с ним и страсти были освящены актом крещения. И творить мы должны всем своим естеством, не только мозгом, но всем тем органическим целым, которое мы собой представляем.

Проза Хаманна пестрит постоянными повторами слов вроде «уродовать» или «кастрировать». «Как может чувствовать себя человек, который изуродовал один из собственных органов?»<sup>123</sup> Здесь же рядом цитата из Бэкона, обвиняющего философов в том, что они уродуют своими абстракциями природу. Страсти подобны частям тела<sup>124</sup>. Калеча оные, мы ослабляем в себе способности не только к чувству, но и к пониманию<sup>125</sup>. Философия способна контролировать и вести за собой, но никого не в силах посвятить в тайну<sup>126</sup>. Любая энергия носит характер психофизический: она происходит от единения души и тела. Усмиряя страсти, человек утрачивает естественность и гениальность. Как же в таком случае противиться пороку, в основании которого тоже лежит страсть? Только через веру — безоглядно

123 W ii 206.1.

124 B i 442.32.

125 W ii 206.1.

126 W ii 162.33.

вручив себя в руки Провидения. Поскольку Бог создал плоть, это не повредит ни телу нашему, ни нашим чувствам. Сенсуализм у Хаманна неизменно сопряжен с самоотдачей высшей силе; отсутствие последней ведет к бесплодному атеизму, отсутствие первого — к ничуть не менее бесплодному пуританству. Естественность совместима с самоотдачей, но только не с системой.

Кондильяк написал об ощущениях трактат, в котором Хаманн, ближе к концу жизни, даже находил некоторый интерес, хотя всегда больше всего на свете терпеть не мог именно таких осторожных позитивистов, как Кондильяк, — хотя бы просто потому, что они не дают себе труда погрузиться без оглядки в глубины и красоты истерзанной человеческой души, поскольку из природы пытаются соорудить себе этакий аккуратный палисадничек перед парадным входом. (Позже Гёте признавался, что от пустого классицизма подобного же типа его освободил Гердер, который, по большому счету, просто пересказал ему в Страсбурге идеи, сформулированные Хаманном). Современные литераторы умудрились претворить свирепую дикость Зверей Апокалипсиса в безобидные моральные категории в духе Лессинга, а эзопову яростную остроту — в гладкую и отточенную эlegantность Горация. Чтобы добиться истинного понимания, человек должен с головой уйти в оргиастические глубины, к Бахусу и Церере<sup>127</sup>. Открытия Ньевентита, Ньютона и Бюффона не в состоянии вызвать поэтический импульс, подобный тому, который когда-то вызывала мифология. И тому должно быть объяснение<sup>128</sup>. Рационалисты убили природу потому, что они отрицают чувства и страсти. «Одна только страсть в состоянии дать абстракциям и гипотезам руки, ноги, крылья; образы она наделяет духом, жизнью, языком. Где еще сыскать аргументы столь быстрые и действенные? Где гнездятся раскатистые громы красноречия и спутница его односложная лаконичность молний?»<sup>129</sup> За всем этим обращаться следует к художнику, а не к современному

127 W ii 201.4 ff.

128 W ii 205.20.

129 W ii 208.20; «односложной», поскольку по-немецки молния — 'Blitz'.

философу; к Библии и к Лютеру, а не к грекам; к Милтону, а не к французским стихоплетам<sup>130</sup>.

Если нашим идеалом является целостное человеческое существо и если мы не хотим разделить судьбу таких бедолаг, как Ориген и Абельяр, — в которых аскетизм, сухой интеллектуализм, бесстрастная созерцательность и самокастрация слились в единое символически значимое душевное качество, — то нам не следует подавлять «низменную» свою природу: ибо ее даровал нам Бог, точно так же, как все остальное. «Мне всегда хотелось познать и постичь скорее *inferna* цельного торта, чем *superna* верхней его половины, — писал он Гердеру в 1768 году, — ...мое грубое воображение никогда не было в состоянии представить себе творящий дух, лишенный *genitalia*»<sup>131</sup>. С какой такой стати славные органы размножения должны быть предметом стыда? И не стоит пускаться в рассуждения насчет общечеловеческой природы подобного рода предубеждений; ничего подобного на свете не существует: «детям ханжество не свойственно, так же как и дикарям, и философам-киникам»<sup>132</sup>. Ханжество есть наследуемое моральное качество — привычка, возникающая в результате консенсуса. А консенсус для Хаманна есть наихудший из всех авторитетов, апелляция к здравому смыслу, к вялой буржуазной чувствительности, диаметрально противоположная грому Слова Божьего и Откровению. «Если страсти суть всего лишь навсего *pudenda*, перестают ли они тем самым служить атрибутом мужественности?»<sup>133</sup> И еще: «... *pudenda* наших организмов столь тесно связаны с тайными глубинами наших *сердец* и *умов*, что сколько-нибудь полное разъятие этого природного единства попросту

130 Подобные пассажи напоминают знаменитое эссе Бёрка о возвышенном и прекрасном. Хаманн явно читал Бёрка, и сходства между этими двумя авторами вполне ощутимы, особенно в песне возвышенному, в сопоставлении оногo с классическим совершенством. Однако в такого рода параллелях не стоит заходить слишком далеко. Жозеф де Местр, чьи нападки на французское Просвещение выдержаны приблизительно в той же интонации, навряд ли когда-либо слышал о Хаманне.

131 В ii 415.20.

132 W iii 199.28.

133 W ii 208.11.

немыслимо»<sup>134</sup>. Отделять плоть от духа значит возводить хулу на Бога, сотворившего нас едиными. Истина открыта нам в Библии, поскольку нет и не может быть истории более простой, искренней и реалистичной, по-детски наивной, а потому являющей собой истинное воплощение человеческой жизни. Поскольку дети не стыдятся своих тел, в отличие от цивилизованного человека восемнадцатого столетия, мы и в данном случае должны воспринимать слова Христа буквально и попытаться восстановить в душах своих тот более целостный, более естественный взгляд на жизнь, который можно видеть среди существ невинных, тех, кого еще не успела сбить с толку какая-нибудь доктрина или деспотический общественный строй, созданный просвещенными автократами, будь то от политики, от науки или от искусства.

Свойственный Хаманну антирационализм, тот акцент, который он делает на полноте жизни и в особенности на особой значимости для человека всего идущего от производительных, творческих сил и страстей — сексуальные метафоры, чувственная природа его воображения в самых возвышенных и вдохновенных из его пассажей, — имеют выраженное сходство со взглядами Уильяма Блейка. Когда Блейк говорит, что «Без Противоположностей нет движения вперед. Симпатия и Антипатия, Разум и Энергия, Любовь и Ненависть равно необходимы для Человеческого существования»<sup>135</sup>, то это чистой воды Хаманн. Как и здесь:

Зри! Тень ужаса воздвиглась  
в Вечности! Безвестна и Бесплодна?  
Сама в себе, и отрицает все...  
Высиживает морок, прячется во тьме<sup>136</sup>.

«Тень ужаса» — это, конечно же, «Призрак», то есть холодный разум, сухой, жестокий, взыскующий власти, во власти

134 В v 167.16.

135 «Бракосочетание Неба и Преисподней», лист 3. Дальнейшие цитаты из Блейка даются по изданию: *William Blake's Writings*, ed. G. E. Bentley, Jr (Oxford, 1978). Ссылки будут идти в скобках, с указанием тома и страницы, в конце каждого примечания, следующим образом: (i 77).

136 «Первая Книга Уризена», лист 3, строки 1–3, 7 (i 241).

безумной гордыни, честолюбивый, неистовый, преисполненный ненависти и неумолимого, звериного эгоизма, извращенный, алчный, полная противоположность «Эманации», нежной, любящей и творящей. «Призрак есть Способность к Рассуждению в Человеке»<sup>137</sup>; «Призрак, в Гиганте, безумен»<sup>138</sup>; «Абстракции критическая сила, что отрицает все»<sup>139</sup>; «скотский Урод... снедающая страсть, что постоянно Жаждет и терзает»<sup>140</sup>. Все это самым явственным образом напоминает настроения Хаманна. То же касается и противопоставления между «Воображением реального и вечного Мира» — «Растительной Вселенной» повседневной жизни «Растительному Зеркалу Природы»<sup>141</sup>.

Блейк не похож на Хаманна тем, что внешний мир для него — «Грязь на моих ступнях, Не часть меня»<sup>142</sup>, а также общим своим антиэмпиризмом. Однако похвальба Призрака — «Я разве не Бэкон, не Ньютон, не Локк... и два моих крыла: Вольтер, Руссо?»<sup>143</sup> — вполне в духе Хаманна. То же самое можно сказать и о ненависти к законам, созданным человеком, законам, предназначенным для того, чтобы людей разобщать:

И дети их взрыдали и воздвигли  
Могильники в безжизненных местах,  
И создали закон благоразумья, и назвали  
Его законом вечным, Божеским они<sup>144</sup>.

Хаманн придерживался точь-в-точь такого же мнения. То же и в отношении громов, которые Блейк метал в аскетизм: «Люди попадают на Небеса не потому, что они Обуздывали свои Страсти и управляли ими, или же Вовсе не имели Страстей, но потому, что они Воспитывали в Себе Способность к Пониманию.

137 «Иерусалим», лист 74, строка 10 (i 581).

138 Там же, лист 37, строка 4 (i 495).

139 Там же, лист 10, строка 14 (i 434).

140 «Вала», стр. 84, строки 38–39 (ii 1196).

141 «Иерусалим», лист 77 (i 587).

142 «Видение Страшного Суда», стр. 69d (ii 1050).

143 Там же, стр. 95 (ii 1027).

144 «Первая Книга Уризена», лист 28, строки 4–7 (i 282).

Сокровища Небес — не в Отрицании Страстей»<sup>145</sup>. А еще Хаманн с глубокой симпатией отнесся бы к следующим строкам:

То, что зовут они грехом  
Есть Храм, и Бог во Храме том  
Укрыл во милости своей  
Благую наготу людей  
И создал вольный плотский пыл  
Над коим сень Духовных Крыл<sup>146</sup>.

И еще:

С гневом, Будущего дети,  
Прочитайте строки эти,  
Где поведано стихом,  
Как Любовь сочли Грехом!<sup>147</sup>

Или еще, в «Иерусалиме»: «Я не далекий Бог, Я брат и друг... Зри! Мы — одно»<sup>148</sup>. Еще ближе к Хаманну он подходит в страстном стремлении защитить свободу воли от любых возможных форм детерминизма, а также в своей доктрине о спасении через искусство, каковое он идентифицирует с божественным зрением, пока в конечном счете не приходит к уравнению Христианин = Художник. Иными словами, «Иисус, и Апостолы его, и Ученики все были Художники»<sup>149</sup>; и все это — резко противопоставлено греческому взгляду на жизнь, который, с точки зрения Блейка, был рационалистическим, научным, секуляристским и слепым. И наконец, трудно придумать что-то более хаманнианское, чем «Искусство есть Древо Жизни... Наука есть Древо Смерти»<sup>150</sup>. Под этим подписался бы и Ди Эйч Лоуренс.

145 «Видение Страшного Суда», стр. 87z (ii 1024).

146 «Вечносущее Евангелие», стр. 50 (ii 1060).

147 «Песни опыта», лист 51 (Заблудшая дочь), строки 1–4 (i196). (Перевод С. Степанова.)

148 «Иерусалим», лист 4, строки 18, 20 (i 422).

149 «Лаокоон», афоризм 16 (i 665).

150 Там же, афоризмы 17, 19 (i 663, 666).

Что касается политических взглядов Блейка и его мистического анархизма, то это материя совершенно иного свойства. Хаманн, невзирая на все его недовольство королем Прусским, в конечном счете оставался немцем и пруссаком, причем скорее вторым, нежели первым, о чем он не устает напоминать Гердеру, кого подозревает в предательстве интересов Пруссии в пользу Германии<sup>151</sup>. Отчасти данное обстоятельство можно объяснить тем, что на них обоих оказал влияние Бёме, дитя восточно-германской культуры, а на Блейка — Сведенборг, который в своей Северной Европе обитал в идейном климате, изрядно напоминавшем тот, к коему привык Хаманн.

Тесная связь между представлениями о сотворении мира и сексуальностью — и, соответственно, между двумя образными системами, религиозной и сексуальной, — достаточно известна. Подобно Блейку, Хаманн ассоциирует разум с подавлением. Сам он был человеком чувственным и гордился тем, что живет полной жизнью. Единство теории и практики для него не было положением абстрактным: ему органически претило все, что ограничивало человеческий дух, любые правила и регламентации как таковые. Очень может быть, что они действительно необходимы — но в таком случае это необходимое зло. Правила, писал он, обращаясь к своему излюбленному смысловому полю для производства метафор, подобны девственным весталкам: только благодаря тому, что одна из них была изнасилована, возник Рим<sup>152</sup>, и если правила не нарушать, то и плода никакого не будет; без правил нельзя, равно как и без нарушения правил<sup>153</sup>. Хагедорн заявляет: «Мы не судим художников по исключительным случаям»<sup>154</sup>. Хаманн отвечает: «Мы же, бедные читатели,

151 Например: «Вы гордитесь тем, что Вы немец, и стесняетесь того, что вы пруссак, что само по себе в десять раз лучше» (В ii 434.5). Ср. с замечанием из письма к военному советнику Шеффнеру: «Не нахожу в себе никакого желания быть немцем... Я восточный пруссак, не больше и не меньше» (В v 199.15). Всеми этими цитатами я обязан Гуннару Беку.

152 «Правила суть весталки, населившие Рим благодаря тем исключениям, которые они возвели в принцип». W ii 345.11. Ромул и Рем были сыновьями Марса от Реи Сильвии, девственной весталки.

153 W ii 362.16 ff.

154 C. L. von Hagedorn, *Betrachtungen uber die Mahlerey* (Leipzig, 1762) i. 150 цит. у Хаманна в: W ii 345.4.

именно так и делаем: для нас всякий шедевр в зале искусств есть случай исключительный. Тот, кто не в состоянии произвести на свет ничего исключительного, не может творить шедевры»<sup>155</sup>.

Подобного рода пассажи, кропотливо собранные Рудольфом Унгером, специалистом по Хаманну, обладающим поистине невероятной эрудицией, обычно принято считать всего лишь симптомами богатого и чувственного воображения нашего автора. Но за ними скрывается нечто большее: страстный протест против просвещенческого рационализма, который, с его точки зрения, был чистой воды безумием, против того факта, что, невзирая на весь свой хваленый эмпиризм, философы-просветители не уделяли должного внимания иррациональной стороне человеческой души, ни в самых привычных, ни в аномальных ее проявлениях. Авторы эротических текстов — Кребийон, Парни и им подобные — опошляют человеческие страсти еще того пуще; в те времена к творениям маркиза де Сада не принято было относиться всерьез; не привлекали к себе особого внимания и замечательные экскурсы Дидро в область сексуального поведения — даже среди *philosophes*. Руссо, фигура куда более влиятельная, к подобного рода материям относился вполне по-ханжески, с таким нездоровым пуританизмом. Если он и брался таковые описывать, причиной тому служила его неудержимая страсть к исповеди, стремление в очередной раз привлечь внимание к самому себе и к неизбежным слабостям собственной человеческой природы — а также к таким своим неизменным качествам, как страстное стремление к искренности и свобода от всяческого ханжества. Хаманна, а вслед за ним и Блейка следует числить среди тех немногих писателей доромантической эпохи, кто воспринимал представление о потребности человека в безграничном самовыражении как составную часть естественного человеческого стремления к свободе и писал о подобных вещах без волнения и страха, с глубоким и заинтересованным вниманием к проблеме. Такие писатели, как Гёте и Шиллер, Шелли и Вордсворт, вплоть до Гюго, в конечном счете обязаны своим освобождением — с точки

зрения как моральной, так и эстетической — из тенет фанатического рационализма образца восемнадцатого века этому бунту против людей, отрицавших неизменность человеческой природы, бунту, который в данном конкретном случае принял религиозную форму. Самыми принципиальными врагами для Хаманна были Кант и Гельвеций. Канту он ставил в вину «застарелую, холодную склонность все и вся поверять математикой»<sup>156</sup>, «гностическую ненависть к материи» и «мистическую любовь к форме»<sup>157</sup>, Гельвеций же (которого в Германии читали весьма охотно) выступал в качестве проводника того пустопорожнего эвдемонизма (*Glückseligkeitslehre*), который был, с его точки зрения, главным проклятием тогдашней Германии. Руссо и Дидро по крайней мере готовы признать наличие в человеке конфликтных духовных начал. Гельвеций же, который верует в самоценность общественной пользы; в то, что справедливость представляет собой опирающийся на власть общественный интерес; что личная честность не обладает для общества какой-то особенной значимостью, поскольку пороки можно использовать в интересах общества с тем же успехом, что и добродетели; что добродетель, лишенная поддержки со стороны политической власти, есть жалкое и бессмысленное ничтожество; что стремиться к добру ради самого добра столь же немислимо, сколь и стремиться к злу как таковому; что «термометр» той оценки, которой мораль подвергается со стороны общественного мнения, постоянно меняет показания<sup>158</sup>, а потому сама концепция абсолютных ценностей есть представление совершенно абсурдное; что гений есть продукт аккультурации, и должным образом усовершенствованный процесс образования окажется в состоянии производить гениев так часто и в таком количестве, какое будет необходимо будущему человеческому обществу; что личную свободу, буде она окажется препятствием к рациональной организации общества, дозволено ограничивать — подобный человек для

156 W iii 285.18.

157 W iii 285.15.

158 *De l'esprit*, эссе 1, глава 7: *Oeuvres complètes de M. Helvetius* (Liège, 1774) i 116; cf. эссе 2, глава 13.

Хаманна был природный враг. Здесь все фальшиво насквозь: психология, шкала ценностей, представление о самой человеческой природе, полная слепота ко внутренней жизни людской или к тем глубинам, о которых писали Августин и Паскаль, Данте и Лютер и которые Гельвеций и иже с ним попросту не удостоивают вниманием — как лишённые разумной основы недоразумения, вполне излечимые усилиями достаточно компетентного врача или «инженера человеческих душ»<sup>159</sup>. Зол Хаманн отчаянно и, как то, особенно в дальнейшем, часто будет случаться с непримиримыми врагами победного шествия науки, впадает в самый что ни на есть безнадежный и отчаянный обскурантизм: вольнодумцы представляют собой опасность не только для здравого религиозного чувства, но и для морали, и для общественного порядка; они — подстрекатели к политическому бунту. Привычка все и вся соотносить с *bon sens*, по сути, представляет собой весьма опасную форму субъективизма: она предлагает в качестве безошибочного критерия истины взгляды кучки атеистов<sup>160</sup>. «*Прислушайся к голосу разума [...] есть призыв к открытому восстанию*»<sup>161</sup>. Если не отринуть разум и не указать ему на его подчиненный статус, узы субординации будут разрешены, и никакое подчинение сделается попросту невозможным<sup>162</sup>. Власть должна исходить из одного источника, а не из многих. И стоять за ней должен не разум, а парадокс, абсурд, то самое, что «для греков безумие»<sup>163</sup>. Между верой и разумом какое бы то ни было согласие невозможно. Ибо, как учит томизм, вера от разума *in excelsis* далека настолько, что каждый должен принять решение или в пользу веры, или — критики; выбрать либо полное самоотречение, либо открытый скептицизм. Статья в берлинской газете Николаи, может стать им же самим и написанная, ненавязчиво звала к примирению:

159 Касательно фразы Сталина об «инженерах человеческих душ» см.: *The Crooked Timber of Humanity* (xx/3), 2nd ed., 272/3.

160 W iii 385.29 ff.

161 W iii 193.37.

162 W iii 194.1.

163 W iii 410.5, W iv 462.6; cf. 1 Коринф., 1: 23: «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие».

«Достанет в мире места и вам, и нам»<sup>164</sup>. Это именно то, что Хаманн отвергает наотрез. Нет места разом для истины и для лжи: либо та, либо другая должна пасть в сражении. Евреям следует указать на их место; то же касается и любых иностранцев, которые несут с Запада подрывные идеи. Однако с авторами памфлетов, направленных на критику Просвещения, и с клерикальными пропагандистами он себя ассоциировать не спешит. Только после смерти Лессинга он позволяет себе высказаться в том духе, что пресловутый пастор Гёце<sup>165</sup> может по-своему оказаться прав. Вне зависимости от того влияния, которое он оказал на реакционеров последующих времен, сам Хаманн был слишком независимым, слишком эксцентричным, слишком непокорным подданным Фридриха Великого для того, чтобы принимать участие в охоте на ведьм или оказывать содействие какой бы то ни было идеологической кампании, будь то кампания государственная или церковная. Куда более типический для него поступок — это, скажем, выступление в защиту буквы *h*. В 1773 году вышла в свет книга К. Т. Дамма, старого теолога-вольфианца, весьма почитаемого образованной берлинской публикой, под названием «*Betrachtung über Religion*». Дамм осудил использование буквы *h* во многих немецких словах, в составе которых она казалась ему совершенно избыточной, к примеру, между двух гласных или после согласной. Хаманн нанес ответный удар публикацией, озаглавленной «Новая апология буквы *H*»<sup>166</sup>. На сей раз он выступил не от лица Сократа или какой-то из еще более причудливых своих масок — философа, отправившегося в крестовый поход, умирающего рыцаря-розенкрейцера, сивиллы, апокалиптически настроенного мистагога, Абеляра Вирбия, Серверного

164 *Allgemeine deutsche Bibliothek*, приложение к томам 25–36 (1775–8), часть 4, 2479 (воспроизведено в: *Hamann's Schriften*, ed. Friedrich Roth (Berlin, 1821–43), viii, ed. Gustav Adolph Weiner, part 1, 282).

165 Из всех лютеранских клерикалов — самый яростный критик Лессинга. Один почитатель Лессинга как-то сказал, что предпочел бы совершить ошибку вместе с Лессингом, нежели ощутить свою правоту вместе с Гёце.

166 W iii 89–108.

Волхва<sup>167</sup>, мудреца Аристобула, сурового пророка с реки Керит, Северного Дикаря, Закхея Мытаря, Агасфера Лазаря, Илии воскресшего, мандарина Мин Ман Хоама и протестантского священника из Швабии. Теперь он надевает незамысловатую личину старого прусского школьного учителя по имени Хайнрих Шрёдер; он курит трубку, выпивает по вечерам кружечку пива, ведет занятия сразу в трех классах, и буква *h*, с которой начинается его имя, очень ему дорога. Какие аргументы приводит Дамм? Что непроизносимая буква *h* попросту бесполезна, а может стать, и того хуже, поскольку она может приучить детей к слепой вере, может убить в них критическую способность. Язык должно привести к разумным основаниям; его надлежит сделать рациональным, практичным и свободным от всех ненужных элементов. Но это невозможно; язык, выстроенный на чисто логических основаниях есть химера; из жизни нельзя изъять все «необязательные» и противоречащие логике элементы — иначе она сделается унылой и плоской. Буква *h*, эта литера-паразит, бесполезная и нелепая, для Хаманна воплощает

167 Этим прозвищем, которое нравилось ему самому, под которым он был известен многим своим современникам и которым его постоянно именовали писавшие о нем немецкие авторы последующих двух столетий, изначально наградил его Ф. К. фон Мозер. И связано это было не только с тем, что в 1762 году Хаманн написал небольшое эссе о пришествии волхвов с Востока в Вифлеем, в котором, в качестве отдельного гвоздя в крышку Гельвециева гроба, речь шла о том, что все действия Волхвов, прежде всего, абсурдны — они покидают свои царства и своих подданных, приняв за благо весть старую восточную легенду, и отправляются на поиски рожденного в чужих краях младенца, невзирая на весьма плачевные последствия собственных действий, коими дают тетрарху Филиппу повод для избиения младенцев (предприятие более чем пагубное), — однако тайный смысл всей этой истории (как то обычно и бывает с гениальными озарениями) заключается в том, что подобного рода «физическое» действие современникам и впрямь может казаться совершенно абсурдным, но если в нем и впрямь угадывается Божья воля, деяние это становится бессмертным и не имеет цены. В значительно большей степени к нему имеет отношение тот факт, что Кеплер предсказал прохождение планеты Венеры через солнечный диск в июне 1761 года: в тот же год капитан Кук отплыл в Южные моря; ученый ориенталист Михаэлис убедил Фридриха V Датского отправить в Аравию научную экспедицию; а сам Хаманн засел за изучение Корана. Вся эта цепочка событий свела воедино Волхвов, звезду и экспедицию на Восток и послужила основанием для несколько иронического, но весьма любовного при этом прозвища «Der Magus in Norden».

собой непредсказуемую составляющую нашей реальности, тот фантазийный элемент, который заложен Богом в генеральный план нашего мира. Трактат постепенно превращается в диатрибу, направленную против выхолощенного, стерильно чистого мира, и одновременно в пеан беспорядку и красоте иррационального. Разум представляет собой «жалкое, несчастное, слепое и голое создание»<sup>168</sup>. «Жизнь ваша — говорит буква *h*, обращаясь к Дамму и ему подобным<sup>169</sup>, — жизнь ваша есть то же самое, что я представляю собой: едва заметное дуновение [*ein Hauch*]<sup>170</sup>. Бог сотворил маленькую и бесполезную букву *h*, но с лица земли она не исчезнет. Засим следует великолепный и крайне трогательный гимн Господу. Деисты, которые ищут доказательств бытия Божьего в рациональности замыслов Его, не верят во мне подобных; но такого рода Бог существует только в силу шаткой логики пустых, надувающих щеки логиков — поскольку в этом случае сам логик явно предпослан Богу. В такой вселенной я — *h* — и впрямь не смогла бы выжить, но, слава Богу, Богу истинному, я жива и умирать не собираюсь.

Отсюда прямая дорога к защите архаических институций и обычаев как таковых, просто из опасения напрочь убить вместе с телом и душу — как то, с точки зрения Хаманна, уже принялись делать французские сторонники всяческих реформ. В мире, выстроенном по Гельвециевым лекалам, не будет места ни цвету, ни новизне, ни гению, ни грому с молнией, ни сильному чувству, ни преобразованиям. Когда совсем еще юный Гёте говорил в Страсбурге о том, насколько мрачной, насколько киммерийской, насколько мертвенной показалась ему «Система Природы» Гольбаха<sup>171</sup>, и приводил в противовес ей стихийную,

168 W iii 100.21.

169 К коим она адресуется следующим образом: «Вы, местечковые пророки из Богемской Бреды!» — аллюзия на *Le Petit Prophete de Boehmischbroda* (б. м., 1753), замаскированную под собрание предсказаний пророка из небольшого чешского городка, а в действительности принадлежавшую перу барона Фридриха Мельхиора фон Гримма, знаменитого парижского критика, корреспондента Екатерины Великой, друга Дидро, Гольбаха и многих других видных деятелей Просвещения.

170 W iii 105.4.

171 *Dichtung und Wahrheit*, 11: *Goethes Werke* (140/2) xxviii 68.

спонтанную поэзию готических соборов и непокорного германского духа, ему представлялось, что, говорил он все это под влиянием своего нового друга Гердера, по сути ж оба они эхом откликались на сказанное Хаманном, который, по крайней мере в Германии, был воплощением одинокого и глубоко личного восстания против всего как есть Просвещения, со всеми его редутами и апрошами. Он сделал ключевое усилие по превращению тех идей, которые до сей поры ютились в рамках маленьких, замкнутых на себе религиозных сообществ, удаленных от большого мира и миру этому противостоящих, в оружие, пригодное для того, чтобы сражаться им на публичной арене. Он был — как первый выстрел в битве романтически ориентированных индивидуалистов против рационализма и тоталитаризма.

Представления Хаманна о языке являют собой центральную и одновременно самую оригинальную доктрину в богатом и беспорядочном мире его идей, она же, может статься, была и доктриной наиболее плодотворной: из посаженного им зернышка — как всегда, и словно бы из принципа, он за уже проклюнувшимися растениями не ухаживал, а предоставлял им развиваться на собственный страх и риск — развились впоследствии и лингвистический историзм, и психологизм Гердера, и (трудно представить что-то другое, что сильнее напугало бы самого Хаманна) одна из наиболее мощных составных частей в современном лингвистическом анализе.

Середина восемнадцатого века стала свидетельницей знаменитого спора, инициатором которого в 1746 году выступил Кондильяк<sup>172</sup>, относительно происхождения речи, разведя по разные стороны баррикад тех, кто считал ее людским изобретением и тех, кто полагал, что человечеству она дарована Богом. Те, кто придерживался первой точки зрения, объявляли ее явлением либо чисто природного, либо же искусственного происхождения, каковое, по аналогии с развитием всех прочих аспектов человеческого организма, было исходно обусловлено сугубо биологическими потребностями и развилось, как то, к примеру, утверждал Мопертюи в 1756 году<sup>173</sup>, из жестов и естественных звуков. Подобную же концепцию — хотя и с весьма существенными коррективами — пространно изложил в 1765 году де Бросс<sup>174</sup>. Иного рода «натуралистически» ориентированные теории содержались в «Гермесе» (1751) Джеймса Харриса и в знаменитом трактате лорда Монбоддо «О происхождении и развитии языка» (1773–1792). Против подобных взглядов выступила целая

172 *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (Amsterdam, 1746).

173 'Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées', лекция, прочитанная 13 мая 1756 года. *Oeuvres de Mr de Maupertuis* (Lyon, 1756) iii 435–68.

174 *Traitede la formation mechanique des langues et des principes physiques de l'etymologie* (Paris, 1765); переведен на немецкий как *De Brosse über Sprache und Schrift* (Leipzig, 1777).

рать христианских теологов, ведомая И. П. Зюссмильхом<sup>175</sup>, который исходил из следующих, правда уже проговоренных Руссо в «Рассуждении о неравенстве» в 1755 году, аргументов: если язык есть человеческое изобретение, нечто, созданное человеком для удовлетворения собственных нужд, он должен быть продуктом мысли, поскольку рефлексия являет собой необходимое условие существования языка, так же как и сам язык есть необходимое условие существования мысли. Однако, согласно Зюссмильху, всякая мысль использует символы, и, следовательно, язык, по крайней мере в символической его составляющей, уже необходим в качестве предварительного условия в акте изобретения символизма, так что сам этот акт не может быть результатом изобретения в чистом и беспримесном виде. Этот неопровержимый аргумент — неопровержимый при том условии, что используется он для критики примитивного представления о языке как о механизме, созданном человеком наподобие того, как были созданы колесо или бесконечный винт, — сделался в теологических системах аргументации чем-то вроде общего места; так, Бональд активно пользуется им в своих попытках опровергнуть Кондильяка. Ибо вывод, который Зюссмильх и иже с ним делают из этого аргумента, состоит в том, что, поскольку язык не являет собой человеческого изобретения, значит, людьми он получен от Бога — в качестве таинственного дара божественной благодати, подобного самой человеческой душе.

Самой значимой фигурой в этом споре был Гердер, который обрушился на Зюссмильха с оружием, позаимствованным непосредственно у Хаманна. Представление о языке, который взялся вдруг из ниоткуда и во всеоружии, с полностью готовой грамматической структурой и всеми прочими атрибутами, прежде, чем человеческий разум успел дорасти до какой-то более или менее продвинутой стадии, есть химера. Любые свойства

175 Johann Peter Süssmilch, *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, написанная в 1756 году, но опубликованная впервые лишь десять лет спустя (Berlin, 1766). Одним из самых красноречивых и убедительных союзников Зюссмильха ближе к концу столетия сделался Антуан Кур де Жебелен.

проходят процесс становления и находятся в состоянии постоянного взаимодействия (у Хаманна — «со-ревнования»)¹⁷⁶. Язык есть одно из выражений этого органического совместного взросления и взаимопроникновения человеческих качеств. Он не был ни изобретен, ни явлен в виде полностью сформировавшегося инструмента, свалившись в один прекрасный день на голову удивленного и не помнящего себя от радости человека, подобно великолепному, драгоценному и неожиданному дару. Как и все прочее, он развивался *pari passu* с когнитивными, эмоциональными и другими способностями — *Krafte* — по ходу времени. Вне всякого сомнения, даже при том, что язык имеет человеческое происхождение, «он *являет нам Бога в свете грядущего дня: ибо тот создал человеческую душу, которая, в свою очередь, творит и продолжает творить свой собственный язык, потому что она есть его творение, потому что это — людская душа*»¹⁷⁷. Он божественен ничуть не более и не менее, чем любая другая человеческая деятельность. Бог неусыпно трудится внутри нас — человек, все, чем он является, и все, что он делает, создан по образу и подобию Его и принадлежит Ему от самого начала и до самого конца.

Хаманн ничего не имеет против анти-априоризма и антирационализма такого подхода, но его приводит в ярость свойственная подобному образу мысли — и, на его вкус, совершенно избыточная — степень натурализма: таким образом человек наделяется могуществом, ему не свойственным, а природа — чрезмерной способностью к творчеству. На Гердера он нападает весьма ожесточенно, и тот со временем корректирует свои взгляды и переходит на позиции более близкие к тем, что отстаивал Зюссмильх, к идее, что язык, а также способность к символизации и мышлению вообще были неким таинственным образом — или, по крайней мере, безо всяких естественных на то причин, каковые мы, в принципе, могли

176 W iii 237.28.

177 Так выглядит знаменитый тезис Гердера в его работе, посвященной происхождению языка, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Berlin, 1772), в 221: ed. Bernhard Suphan (xxviii above), v 146. Хаманн цитирует данный пассаж, несколько иначе расставляя акценты, в: W iii 18.19.

бы обнаружить, — добавлены к уже имевшемуся набору качеств, свойственных человеческому животному, которое таким образом вполне превратилось в человека, в бессмертную душу, пребывающую в постоянном диалоге со своим Создателем, чем и отличается ото всех без исключения иных явлений природы. Эта полемика между двумя протестантскими теологами, — а по сути своей Хаманн таковым являлся ничуть не в меньшей, а, пожалуй, даже и в большей степени, чем Гердер, — заставила Хаманна изложить свою теорию языка относительно пространно; в обычной своей манере, фрагментарной и исполненной внезапных боковых ходов мысли, с массой примечаний, отдельных пассажей, не относящихся к теме, но все-таки с ничуть не менее характерными для него живостью и силой.

В основных чертах позиция Хаманна сводится к следующему: представление о том, что существует некий процесс, именуемый мыслью или рассуждением и представляющий собой независимую деятельность «внутри» человека, в какой-то особой части его мозга или психики, к коему человек может прибегнуть по собственной воле, дабы выразить себя в наборе символов, которые он изобретает специально для этой цели (или получает от других людей, в полностью оформленном виде), но который, в свою очередь, он может осуществлять и в виде невербализованных и не имеющих символического наполнения идей, существующих в некоем внеэмпирическом пространстве, свободном от образов, звуков и визуально ощутимых явлений, есть бессмысленная иллюзия — хотя, конечно же, именно так люди и привыкли себе все это представлять и, весьма вероятно, в большинстве своем и до сей поры именно так и представляют. Хаманн — один из первых мыслителей, четко сформулировавших представление о том, что мысль, собственно, и есть использование символов, что не-символическая мысль, то есть мысль, лишенная символов или образов, — будь то образы визуальные или аудиальные, или, может статься, некая туманная комбинация из того и другого, или даже образы, основанные на каком-то другом чувстве, кинестетические или ольфакторные (что, впрочем, маловероятно примени-

тельно к человеку, каким мы его знаем), — есть понятие, лишенное какого бы то ни было внятного смысла<sup>178</sup>. Думать, во всем многообразии смыслов, стоящих за этим понятием, — значит задействовать нечто — образы, значки на бумаге, звуки — с некой интенцией, а именно с тем, чтобы обозначать с их помощью объекты: предметы, людей, события, факты. Какие именно символы используются для денотации — другой вопрос: некоторые из них восходят к досознательным глубинам или к причинам биологического или психологического свойства, другие представляют собой искусственные конструкты: к примеру, неологизмы, технические термины и тому подобное. Но в любом случае мысль (или язык) есть употребление символов. Вико уже говорил что-то подобное, но Хаманн — как и весь остальной ученый мир, за исключением нескольких итальянских знатоков, — его, со всей очевидностью, не читал<sup>179</sup>. «Язык есть первый и единственный орган и критерий разума»<sup>180</sup>, — сказал Хаманн. Картезианское представление о том, что существуют некие идеи, отчетливые и ясные, которые можно постичь внутренним взором, представление, общее для всех рационалистов и в эмпирической форме введенное во всеобщий обиход Локком и его последователями, — идеи в чистом виде, которые никак не связаны со словами и которые с равным успехом можно перевести на любой язык, — вот это и была для него самая коренная ересь, и ересь эту необходимо было выкорчевать. Факты свидетельствуют об обратном. Язык есть то, на чем мы думаем, а не

178 Существует анекдот о том, что экономист Дж. М. Кейнс, когда его спросили о том, как он мыслит — словами или образами, ответил: «Я мыслю мыслями». Ответ забавный, но, если Хаманн прав, совершенно абсурдный [без указания источника].

179 Он заказал себе экземпляр *Scienza nuova* в 1777 году и, получив его, был разочарован, поскольку, исходя из названия, полагал, что речь пойдет о политической экономии, которая как раз его и интересовала; впрочем, в любом случае, свою собственную теорию он успел сформулировать задолго до этого; если и можно отследить какие-то виконианские влияния через посредство итальянских специалистов по Гомеру, которых в Германии знали и читали, то никаких доказательств непосредственного влияния «Новой науки» на Хаманна не существует (ср. выше, с. 113–114).

180 W iii 284.24.

то, на что переводим: смысл понятия «язык» состоит в использовании символов. Образы возникли раньше, чем слова<sup>181</sup>, и создаются образы страстями<sup>182</sup>. Наши образы, а затем и наши слова (которые суть всего лишь образы, используемые систематически, в согласии с правилами, пусть даже Хаманн, с его привычной нелюбовью к системам, с трудом идет даже и на такую уступку; ему куда больше понравился бы язык как спонтанное излияние, нечто вроде жестикуляции, которую другие воспринимают и понимают непосредственно) подсвечиваются, претерпевают изменения благодаря наималейшим переменам в нашем чувственном опыте. Наше искусство, наша мысль и наша вера произрастают из одного корня — из нашего отклика на внешние факторы, что в случае Хаманна означает Бога, который по-отечески говорит с нами и обучает нас началам языка и тем самым выговаривает за нас наш же собственный мир; так происходит с нашими символами, так же — и с нашими концепциями и категориями, каковые суть всего лишь сочетания символов. Если перевести все на язык нетеистический, то в сухом остатке мы получим реакции на природу и на другие человеческие существа. И в самом деле, чуть ниже Хаманн добавляет следующее: человек мыслит и действует, отзываясь другим себе подобным, его природа непостижима вне контекста постоянной коммуникации — с Богом и с другими существами, — а также вне посредства постоянного воспоминания о прошлых состояниях собственной личности<sup>183</sup>, воспоминания о том, чему учил его Бог или, как сказали бы эмпирицисты, другие люди, его родители и учителя. Любые формы речи, искусства и мысли сводимы к различным способам использования символов. Новая эстетика Хаманна — а он и в этом случае оказался в высшей степени оригинальным мыслителем — основана на следующем положении: язык искусства и его формальные аспекты представляют собой неразрывное единство с самим этим искусством, что шло совершенно вразрез с идеями главных тогдашних теоретиков

181 W ii 199.4 ff.

182 W ii 208.20, 25.

183 Язык, так же как и научение, «есть не просто *изобретение*, но скорее *воспоминание*». (W iii 41.11.)

искусства — Буало, Батто, Готтшеда и их учеников, — которые утверждали, что правила существуют для того, чтобы передавать близкое по смыслу «содержание» наиболее подходящими для него «средствами», и тем самым различали содержание, форму, стиль и язык как независимые друг от друга и доступные для раздельного манипулирования составные части некоего сложного единства — в отношении той самой материи, которая для Хаманна была неразрывным «органическим» целым. Порой он говорит, что чувство и разум подобны двум ангелам, снующим вверх и вниз по лестнице св. Иакова, то и дело подменяющим друг друга и в конечном счете единосущным и едва ли четко различимым промеж собой<sup>184</sup>.

Что это значит — понимать? Если ты вознамерился понять Библию, тебе надлежит постичь «восточную по своему характеру красноречивость плоти, что ведет нас к колыбели нашей расы и нашей веры»<sup>185</sup>. «Всякий двор, всякая школа, всякое ремесло, любая замкнутая корпорация или секта — всяк обладает собственным своим словарем»<sup>186</sup>. Как же пробиться через все это? Со страстью «друга, конфидента, любовника»<sup>187</sup>, полагаясь опять же на доверие и веру — прежде всего прочего, и никак не на системы правил. То же можно утверждать даже и относительно теологии. Ему очень нравилась фраза Лютера, найденная им у Бенгеля, относительно того, что теология есть не что иное, как грамматика, предметом которой являются слова Святого Духа<sup>188</sup>. А чем иным может заниматься теология, кроме как изучением тех слов, что адресованы нам Духом Святым? Слов — а не идей и не истин, которые могли бы оказаться выраженными неким иным способом, при помощи иных символов, но нести при этом тот же самый смысл: потому что смысл и слово суть одно и то же, а любой перевод искажает. Некоторые фразы

184 E.g. W iii 287.29.

185 W ii 170.37.

186 W ii 172.21.

187 W ii 171.15.

188 Johann Albrecht Bengel, *Gnomon novi testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur [sic]* (Tübingen, 1742), предисловия, раздел 14, [xxiv]. См.: B ii 10.1 ff.

могут напоминать одна другую или нести похожий смысл, но ни одно предложение нельзя в прямом смысле слова заменить другим, поскольку связь слов и смыслов есть связь органическая, нерасторжимая, уникальная. Слова — живые переносчики ощущений, и только педанты и книжные черви обескровливают их анализом и убивают мертвенными формулами. Слово есть оттиск жизни — и чем оно богаче, тем лучше. Гёте и Якоби стали свидетелями магнетической силы темного стиля Хаманна — стиля, избранного вполне осознанно, притом что сам автор отчасти сожалел об этой своей темноте, отчасти использовал ее как противоядие от всех и всяческих абстракций, как единственный способ, при помощи которого можно хотя бы попытаться передать всю полноту тех нескончаемых частностей, из коих соткан мир. Он был полон решимости придать смысл непознанным глубинам, необозримым далям и пресечь всяческие потуги определять, ограничивать, загонять в рамки отточенных формул; он возносил хвалу неупорядоченности, избыточности, всему неисчерпаемому и непостижимому, удивительному, таинственному, вспышкам молний, внезапным — на долю секунды — просветлениям во тьме. Он изъяснялся загадками, но те, кто подпал под его обаяние, были буквально заморожены этим таинственным, глубоким человеком и теми необыкновенными, тревожащими душу перспективами, которые он, казалось, перед ними открывал.

Еще не родился на свет человек, который настолько осознанно противостоял бы собственному веку, с фанатическим пылом, зачастую граничившим со слепой одержимостью. «По мне, — писал он, — всякая книга — Библия»<sup>189</sup>. И за этой фразой для него не стояла какая бы то ни было разновидность пантеизма, ибо последний показался бы ему не более чем пустой, поверхностной ересью. Он имел в виду, что любой автор одухотворяет свою книгу, каковая становится живым его выражением, и для того, чтобы понять ее, требуется в своем роде озарение, способность почувствовать автора напрямую, ощутить его время, его желания, тот мир, в котором он жил, тот

способ видеть, частью которого стало им высказанное, и прежде всего именно это и нужно, даже если ты вознамерился постичь хотя бы самый беглый отблеск, самую незначительную деталь того знания, которое Господь сообщил нам в своей книге, либо в созданной им природе, либо в истории. Перед нами тот самый контраст между, с одной стороны, чувством диалога, общения, непосредственного понимания, достижимого через то, что Гердер впоследствии назовет «вчувствованием» (*Einfühlung*) в человека, в стиль или эпоху, и, с другой, рациональным, выстроенным согласно некой системе правил анализом, — контраст, который Гёте вполне мог до некоторой степени позаимствовать у Хаманна.

Всякий раз, когда он отправляется на собственные любительские экскурсии по филологическим пажитям, предметом его поиска становится не какая-нибудь экзотическая греза, в которую можно уйти от реального мира, но существенные аспекты значения того или иного слова, произведения искусства, ритуала или образа жизни. Так, например, его предположение, что все мифологические реки названы в мужском роде, поскольку вытесненным субъектом именованья служила не *flumen*, а *vir* или *amnis*, выдает вполне виконианское стремление постичь некий скрытый процесс, способ видеть мир, свойственный людям из отдаленных земель и времен; оно никоим образом не выражает стремления вернуться в Темные века, явственно ощутимого в немецком лингвистическом национализме, характерном для швейцарских ученых вроде Бодмера или Брайтингера, или даже для такого либерала, как Готтшед: Хаманну подобное показалось бы ничего не стоящей фантазией и попыткой забыть о реальном мире ради невнятной исторической фикции. Подобного рода установки он пытался привить и своему ученику Гердеру, скажем, побуждая того заняться латышской народной поэзией, которая, по его мнению, могла иметь некое отношение к трудовым ритмам<sup>190</sup>, или

190 Идея, которая неожиданным образом всплывает затем у Анри де Сен-Симона и у Маркса, но никак не у Гердера — насколько мне известно. Ср.: 284/2.

обратив его внимание на исследование, посвященное исландским сагам. Язык и мысль едины, как Бог и его Шхина и Скиния<sup>191</sup>. «Там, где нет слова, нет разумения — нет и мира»<sup>192</sup>. «Все досужие толки о разуме суть не более чем дуновение ветра; язык — вот его органон и критерий!»<sup>193</sup> Вот почему Кант, которому кажется, что он рассуждает о категориях и концепциях чего-то такого, что он именуется пониманием, по сути говорит о языковых формах — о текучей, похожей на ртуть субстанции, которая претерпевает изменения не только переходя от одной цельной формы бытия к другой, но и разнится в зависимости от конкретного индивида, отношения, профессии или настроения. Полагать, что ты сформулировал раз и навсегда некие вечные, нерушимые, переводимые на любой язык и на любую систему символов законы чего-то, что ты назвал мышлением, — то есть добрался до некой внутренней реальности, похожей на скальную основу, для которой язык есть всего лишь покров или перчатка, подогнанная по размеру искусственная конструкция, — значит вообще ничего и ни в чем не понять.

Нет и не может быть вне-символической мысли или вне-символического языка. Хаманн считает, что любой ученый, который полагает, что реально существующие формы языка содержат в себе ошибки, каковые можно выявить неязыковыми средствами, и что можно изобрести новый язык, способный более точно передавать истину, — который, иначе говоря, не пользуется языком как инструментом самокритики, но в каком-то смысле пытается занять позицию по ту сторону языка (как в том, к примеру, время от времени признавались и Лейбниц, и даже такие современные философы, как весьма чувствительный к языку Расселл), занимается деятельностью совершенно бессмысленной, чем-то таким, что не принимает в расчет самых главных, сущностных основ ситуации. Для него, так же как и для Беркли, весь мир представляет собой божий язык; точно так же как мы мыслим символами, Бог мыслит

191 W iii 237.10.

192 B v 95.21.

193 B v 108.6.

деревьями, или битвами, морями и скалами, или, скажем, еврейскими или греческими буквами в писаниях своих пророков, которые вещали не от своего лица, но от лица Божьего. Это видение не оставляет его никогда: «Всякое явление природы было имя — знак, символ, обещание свежего, и потаенного, и невыразимого, но тем отчетливее личного, избирательного единения, сообщения между собой и единосущности энергий и идей. Все, что в начале начал человек, что слышал ушами своими, видел глазами, постигал или ощупывал руками, все было словом живым. Ибо Господь и был Слово. Со Словом в устах своих и в сердце своем, и природа языка была столь же естественной, столь же простой и близкой, как детская игра»<sup>194</sup>.

Именно так и обстояло дело с Адамом в раю, однако затем пришли грехопадение, и гордыня, и Вавилонская башня, и попытки подменить непосредственность смыслопередачи и восприятия холодными конструкциями теоретического разума.

Для Хаманна мысль и язык суть одно и то же (даже несмотря на то, что время от времени он противоречит сам себе и говорит так, как если бы существовала некая возможность перевода с одного на другое)<sup>195</sup>. А поскольку это так, философия, претендующая на роль критики фактов, или, по крайней мере, идей, относящихся к фактам, поскольку она представляет собой всего лишь слова о словах — то есть суждения второго порядка, — есть не более чем критика наших способов пользоваться языком или символами. Если бы в действительности существовал некий метафизический порядок вещей, который мы могли бы постигать напрямую, неким особым способом, или если бы существовали гарантии того, что наши идеи или пусть хотя бы наши словоупотребления неким не менее таинственным способом соотносятся с подобным объективно существующим порядком вещей, в этом случае имело бы смысл предполагать, что философия — либо посредством прямой метафизической интуиции, либо через использование идей или языка — может представлять собой способ постижения реальности или суждения о ней. Однако

194 W iii 32.21.

195 Например: «Говорить, значит переводить», W ii 199.4.

с точки зрения Хаманна данная концепция ошибочна целиком и полностью, пусть даже она и уходит корнями бог весть в какие временные дали — а как же иначе, ведь на ней основывается весь европейский рационализм. Представление о наличии подобного соответствия между объективным миром — с одной стороны, а с другой — человеком и его инструментами познания (языком, идеями и так далее), при помощи которых он пытается приблизиться к постижению реальности, дает картину совершенно ложную. Существует только поток ощущений, внешних и внутренних, цветов, вкусов, зрительных образов, звуков, запахов, любви и ненависти, печали, жалости, негодования, ужаса, преклонения, надежды, сожаления, ярости, смятения; и превыше всего прочего — веры, надежды, любви, направленных на конкретные личности — на другие человеческие существа или же на Создателя и Отца этого мира и всех обитающих в нем людей, на Господа Всемогущего. Мы осознаем этот поток опыта, за которым стоят только природа и история, ибо через них Бог обращается к нам. Наше приятие всех этих реалий основано на вере — в обыденном смысле слова или в том, какой вкладывал в него Юм. Мы учимся через посредство символизации, и наше творческое воображение создает отсутствующие здесь и сейчас прошлое и будущее, или те возможности, которые пока не реализовались и, может быть, не реализуются никогда, или то, что могло случиться, но не случилось, и все это через посредство точно таких же символов. Но самая сущность символизма заключена в коммуникации: коммуникации между мной и мне подобными или между мной и Богом — собственно, к этому прежде всего и сводится человеческая сущность. И здесь мы выходим на одно из тех оснований, исходя из которых бессмысленно полагать, что человеческое общество основано, или должно быть основано, на стремлении к некоей пользе, на попытке избежать опасности либо еще на каких-нибудь столь же «рациональных» соображениях, что оно было создано по расчету или может быть обосновано подобного рода причинами, и в том случае, если эти основания исчезнут, мы можем, а с рациональной точки зрения так просто обязаны, общество распустить и жить каким-то

иным, не общественным образом. Истина, согласно Хаманну, заключается, конечно же, в том, что человек осознает самого себя как такового только в контексте вполне конкретных взаимоотношений (из которых, собственно, и строится человеческое в человеке), во-первых, конечно, взаимоотношений с Богом, с другими людьми и с природой, а во-вторых, и того, что он сам выстраивает на основе этих отношений — институтов, наук, искусств, жизненных укладов, надежд и идеалов. А прежде всего прочего держится эта система отношений, понятное дело, на всепроникающем патернализме и на постоянной опеке со стороны Бога.

В итоге складывается образ некоего единства под названием человек, вовлеченного в непрерывную деятельность, в строительство своей собственной жизни и жизнью других людей из кирпичиков, которые формируют для него ощущения и воображение, кирпичиков, называемых символами и принимаемых порой ошибочно за абстрактные понятия, якобы способные вести самостоятельное существование; иногда в их отношении совершают еще более досадную ошибку (вспомнить хотя бы средневековых философов-реалистов), полагая их вневещными, вечными характеристиками трансцендентального бытия и именуя универсалиями, — такими бессмертными, неизменными обитателями сверхъестественного мира, коих Платон представлял себе одним образом, Декарт другим, а Кант (хотя в данном случае Хаманн чудовищно перевирает Канта) третьим. Фактически же существует только мир людей и тех способов, которыми они интерпретируют свой личный опыт, — способов, построенных на тех же основаниях, что и существующие между этими людьми отношения. Именно это он и имеет в виду, когда говорит, что творение есть речь<sup>196</sup>, или что «через язык сотворены все вещи»<sup>197</sup>, или когда описывает человеческую речь как одну из форм созидательной энергии. Поэтому главный из смертных грехов — «смешивать слова и понятия, понятия и реальные вещи»<sup>198</sup>, то есть именно то, чем

196 В i 393.28.

197 В vi 108.24.

198 В v 264.36; cf. прим. 91.

отродясь занимались метафизики, окружая человека забором из воображаемых, им же изобретенных сущностей, которые он со временем принимается чтить, как если бы они представляли собой реальные жизненные силы или божества, и которые мешают ему жить (здесь мы имеем дело с весьма расширительной и начиненной собственными смыслами интерпретацией того, что Руссо и Дидро имели в виду под человеческим отчуждением), поддерживая постоянный конфликт между тем, что человек, по сути, представляет собой — существом творческим, склонным к самовыражению, способным к любви (или ненависти), — и теми нормами, которые он же и выдумал (сам того не желая): общественными, моральными, эстетическими, философскими, в равной степени относящимися к бытию сугубо воображаемому. И это бытие, чьего расположения человек ищет, с коим он желал бы слиться, перед которым то и дело оправдывается, представляет собой им же самим порожденное чудовище, которое он наделил властью вершить над собой суд и которое называет «общественным мнением», «общечеловеческими нравственными нормами», «Государством» или «Церковью» или почитает как божество, наделенное личными качествами и оттого еще более деспотичное, и дрожит перед ним, принимает его власть над собой как власть абсолютную; а на поверку чудовище это неизменно оказывается всего лишь фикцией, навязчивой идеей, возникшей в силу человеческой слабости или же по ошибке, из-за того, что человек слеп и не видит реального положения вещей и пытается восполнить эту свою слепоту за счет гротескных порождений собственного извращенного разума, извращенного воображения.

Дидро в своем знаменитом «Парадоксе об актере»<sup>199</sup> писал о противоречии между естественным действием и принятием роли: «Чувствительный человек подчиняется побуждениям своей природы и с точностью передает лишь голос своего сердца; когда он умеряет или усиливает этот голос, он перестает быть

199 *Paradoxe sur le comedien* (опубликован посмертно, в 1830 году): op. cit. (264/2), viii 361–423.

самим собой, он — актер, играющий роль»<sup>200</sup>. И далее: «Самим собой человек бывает от природы, другим его делает подражание»<sup>201</sup>. Эта «инаковость», это разыгрывание роли, которая навязывается тебе извне и источником которой, может стать, выступают неосознаваемые тобой самим последствия твоего же собственного поведения или поведения — в прошлом — других людей, которая начинает тебя запугивать и принуждать к определенным действиям так, как если бы она представляла собой вполне реальное, стороннее по отношению к тебе живое существо, и есть тот феномен отчуждения, коему Руссо и Гегель, Кьеркегор и Маркс, а также значительная часть современных психологов и социологов отводят центральную роль.

Хаманн, не употреблявший самого этого термина, был одним из тех, кто стоял у истоков подобного подхода к условиям человеческого существования. С его точки зрения, как и с точки зрения многих других христианских мыслителей, человек есть существо отчужденное от источника всякой реальности — от Бога, а также от других людей, от непосредственности ощущений и чувственного опыта. Как только человек принимается конструировать иной мир, пытаясь компенсировать то, что утратил в этом — абстрактный мир науки, сверхчувственный мир метафизики, — он сам себе подписывает приговор. Имя этому приговору — метафизика, иллюзия, идолопоклонство и самого пагубного свойства недовольство собой. Вот что лежит в основе новых представлений Хаманна о языке.

Отпадение от благодати происходит постепенно. Сначала является Просвещение и отсекает разум от обычаев и традиций и всякой веры в оные<sup>202</sup>. И называется эта ступень автономией разума. Засим следует попытка отрезать человека от его же собственного, индивидуально пережитого опыта и учредить универсальные законы, действенные для всех людей, вне зависимости от времени и места, в которых они живут, как то сделали, скажем, Декарт или Кант. Но хуже всего — недоверие

200 *ibid.* 387. (Перевод Р. И. Линцер, под ред. Э. Л. Гуревича, Г. И. Ярхо.)

201 *ibid.* 404.

202 W iii 284.8.

к словам, попытка сделать вид, будто смыслы можно уловить нагими, лишенными словесной оболочки; попытка, заранее обреченная на провал, поскольку без слов невозможна и мысль, а сами слова не являются единообразными вневременными сущностями, но видоизменяются с каждым следующим вздохом индивидуального, социального или исторического бытия. Он говорит о словах, но если распространить сказанное на любые другие символы — на все, за счет чего осуществляется коммуникация, — смысл не изменится. И с этой точки зрения человек, претендующий на то, что он способен рассуждать о чистых формах вне зависимости от их содержания, является обманщиком — именно этот смысл и стоит за теми характеристиками, которыми Хаманн награждает Канта с его «гностической ненавистью к материи» и «мистической любовью к форме»<sup>203</sup>. Кант рассуждает о паралогизмах — парадоксах рационального мышления, — но таковые возникают не вследствие неправильного обращения с разумом, что бы ни имелось в виду под этим последним, а вследствие неправильного обращения с языком, в тех случаях, когда человек не понимает, каким образом язык обуславливает наше восприятие и наше понимание реальности, и прежде всего нашу способность к действию, которая неизбежно согласована с нашей мыслью и с нашими чувствами. Это вполне современная доктрина, и когда Хаманн пишет Гердеру в одном из своих писем, как всегда мучительно бесконечных, и в контексте одной из самых глубоко прочувствованных своих экскурсий в область самоанализа — «Разум есть язык, логос. В мозговую эту кость я вцепился зубами, и не выпущу, пока не умру»<sup>204</sup>, — он делает одну из самых сильных своих заявок на бессмертие. Он достаточно емко резюмирует здесь то, чем занимался всю свою жизнь — да и проживет он после того, как сформулирует эту максиму, совсем недолго. Обладать сознанием — проводить различия — значит использовать символы. Символы, или слова, не являются изобретением того, кто ими пользуется; он получает их в подарок от высшей силы, от того,

203 W iii 285.15; cf. 384/3.

204 B v 177.18; cf. прим. 12.

«кто дарует нам все»<sup>205</sup>. Понимать, или мыслить, значит принимать участие в великой драме творения<sup>206</sup>. Мы свободны сыграть свою роль в этой драме или отказаться и погибнуть — детерминизм есть ученая фикция. Но мы не свободны быть тем, кем нам хотелось бы, ибо созданы мы были для того, чтобы являться теми, кем являемся, и делать то, что делаем. Гердер подвергается суровой критике за предположение о том, что язык может быть естественной функцией, которая развивается точно так же, как обоняние или вкус, поскольку, с точки зрения Хаманна, все на свете есть дар от божества, наделенного личностными свойствами. Гердер от мнения своего отказался, но ближе к концу жизни снова впал в натурализм и попытался на эмпирико-генетических началах обосновать пути развития различных языков и то, в каких отношениях они находятся с географическими, биологическими, психологическими и социальными характеристиками своих носителей. Хаманн считает, что все эти свойства органически связаны между собой и что история действительно может подобные связи выявить, но свою задачу он видит прежде всего в том, чтобы подчеркнуть другое: сама по себе такая связь, созданная Богом и историей, есть всего лишь огромная живая аллегория. Конечно же, факты остаются фактами, а исторические события, открытые историками, действительно имели место, и, приложив серьезные научные усилия, их можно попытаться восстановить в подробностях; но самое главное, по его мнению, заключается в том, что во всех этих сочетаниях событий и фактов мы можем прочесть информацию о том, что такое человек, каковы его цели и для чего его создал Бог; а еще все то же самое мы можем прочесть в Библии; и в общем устройстве природы; и с точки зрения Хаманна, это и есть единственно важная информация на свете. Очень может статься, что бывают люди, интересующиеся фактами ради самих фактов, дабы удовлетворить собственное любопытство, и что они выдумывают разного рода науки или занимаются науками уже существующими из этого самого любопытства; или, возможно, делают они

205 W iii 38.3.

206 c.f.B iii 104.26.

это для того, чтобы лучше контролировать чисто материальные силы. Все это очень даже может быть, но только для него подобные мотивации выглядят несущественными по сравнению с необходимостью ответить на последние вопросы: зачем мы здесь? для чего мы предназначены? каковы наши цели? Разве можно утолить духовную жажду тех людей, которые не остаются, пока не получат на все эти вопросы истинного ответа? Природа подобна еврейскому алфавиту. В ней существуют только согласные. Гласные мы должны добавлять сами, иначе не в силах будем прочесть ни единого слова<sup>207</sup>. А что же поможет нам отыскать эти гласные? Вера — в простом или в Юмовом смысле слова, без которой мы не смогли бы прожить и секунды; наша нерушимая уверенность в том, что есть горний мир, что есть Бог, что есть другие человеческие существа, с которыми мы вступаем в коммуникацию, — и все это предпослано любому другому нашему знанию. Полагать сие ложным, сомневаться в нем есть не что иное, как саморазрушительный скептицизм, отрицание того уровня сознания, без которого мы были бы не в силах даже сформулировать само это сомнение. *Cogito ergo est.*

Человек начинается с чувств и образов и, следовательно, с поэзии и песни, которые предшествуют прозе<sup>208</sup> как формы спонтанного самовыражения — а вовсе не по причине нужд сугубо материального порядка. Гердер в своей истории цивилизации бывал временами склонен к историческому материализму, но Хаманна это не касается ни в коей мере. «Так же как сады появились прежде возделанных полей, живопись прежде письма, пение прежде речи, метафоры прежде связного рассуждения, обмен прежде торговли»<sup>209</sup>, также и роскошь может появиться раньше необходимости. Необходимость не есть причина людской

207 В i 450.19.

208 Вико уже говорил все это ранее, но, как я уже написал чуть выше, никто в восемнадцатом веке, за исключением, быть может, нескольких неаполитанских ученых, на труды его не обратил внимания. Такие английские мыслители, как епископ Лаут, автор «Лекций о священной поэзии евреев» (261/5), и Блэквелл, которые сами двигались в сходном направлении, не углядели вытекающих из этого следствий — как и Вольтер, который написал на Лаута рецензию в 1766 году.

209 W ii 197.15.

изобретательности, иначе почему бы одежду изобрели именно на Востоке, тогда как краснокожие индейцы продолжают дрожать от холода?<sup>210</sup> Вместо того чтобы возводить современную рациональность к ее древним истокам, он предпочитает обращать внимание на приметы того, как древняя иррациональность продолжает выживать в современных условиях. С какой стати мы должны полагать, что древние люди были наполовину животными, лишенными связной мысли, чья жизнь целиком и полностью заключалась в борьбе за существование, в действии, в попытке выжить? Пускай «движенья их напоминали бурный танец», однако же они «сидели семь дней кряду в немом раздумье или в удивлении, а после разверзали уста свои для крылатых речей»<sup>211</sup>. Иначе говоря, на каждой стадии существования жизни, даже на самых ранних, есть Бог, есть место чуду, откровению, размышлению, а не одним только сугубо телесным потребностям. Не существует доказательств того, что Хаманн хоть что-нибудь знал о первобытных людях; подобного рода пассажи представляют собой чистейшие плоды воображения. И ценность они представляют исключительно в качестве иллюстрации к его неизменным опасениям насчет того, что вся полнота человеческой жизни, вся многоаспектность человеческого характера может быть неверно истолкована, сужена, опошлена, будучи втиснутой в рамки какой-нибудь априорной ученой схемы, которая придет на ум очередному оголтелому собирателю фактов. Чтобы понять прошлое, мы прежде всего должны научиться понимать слова тех, кто это прошлое создал. А ученые зачастую именно в этом смысле чутья бывают лишены напрочь. Великий ориенталист Йоханн Давид Михаэлис из Геттингена в своей книге «Мертвый язык евреев» дает весьма характерный пример подобной «философской близорукости»<sup>212</sup>. Язык евреев не мертв, мертва его трактовка профессором Михаэлисом. Во всем его объемистом труде нет и малейшего следа знакомства с духом тех людей, которые на этом языке писали, поскольку

210 W ii 198.17 ff.

211 W ii 197.18.

212 W ii 123.12.

автор подавил в себе все чувственное начало и дал слишком большую волю началу интеллектуальному, рассудочному; отсюда и явилась на свет эта гора никому не нужной учености.

Как можно исцелить подобное? Только отказавшись от выложенных аристотелевских методов восемнадцатого столетия, в рамках которых человек воспринимается как существо, тихо и смиренно следующее к неизбежному финалу — к заранее намеченной цели — путем рациональным, гармоничным и единственно возможным. Нам следует с головой окунуться в роскошные глубины мятущейся человеческой души. Восемнадцатый век не назовешь даже эпохой богохульной, он просто-напросто слеп к разверзшейся пучине, а потому слеп и к величию Создателя. За это язычник Гёте воздавал ему должную дань уважения — как то мог бы сделать и Фрейд, который тоже христианином не был, и по той же самой причине. Общество основано на языке<sup>213</sup>. «История народа кроется в его языке»<sup>214</sup>. Народ живет той же самой жизнью, что и его язык, и его диалекты. Отношения между символами для Хаманна не лишены известного сходства с отношениями между людьми<sup>215</sup>. Универсального разума не может быть точно так же, как не может быть универсального языка — «естественный язык» есть материя столь же абсурдная, как и «естественная религия», «естественное право» и все прочие придумки метафизиков. Все на свете конкретно, было и продолжает находиться на своем месте, в специфических отношениях с другими столь же конкретными сущностями, и не может быть по-настоящему понято, если не пользоваться при этом способностями, отличными от способности к обобщению, которая аналитическими методами формует из всего на свете единообразные элементы систем, а потом удивляется, куда же могли подеваться всяческое разнообразие, и цвета, и смыслы. Немецкая романтическая школа философии была просто обречена принять на вооружение такие полемические послышки.

213 W iii 300.31.

214 B i 393.23.

215 B v 40.16, 51.28.

Подобного рода рассуждения основываются у Хаманна на достаточно хорошем знании языков. Он владел французским и английским, латинским и греческим, итальянским, португальским, отчасти латышским и древнееврейским и немного понимал по-арабски; он терпеть не мог перевода, в ходе которого пропадает именно то, что отличает одну разновидность внутреннего опыта от другой; а еще он считал, что творить по-настоящему человек способен только на своем родном языке. «Тот, кто пишет на родном языке, обладает правами отца семейства» и может целиком и полностью раскрыть свою природу, «если у него достанет сил реализовать эти свои права», тогда как «пишущий на чужом языке вынужден дух свой под него подлаживать, как любовник»<sup>216</sup>. Для полноценного проявления творческой способности человек должен быть хозяином своих слов, так чтобы он мог даже использовать их неправильно, если ему того захочется. Те, кто следует правилам, диктуемым академиями или вкусами современного им общества, подобны рифмоплетам, нанятым за деньги, которые вынуждены рабски следовать за чужой мыслью. Подлинность — это все. Прислуживать кому-то есть последняя степень человеческой деградации, даже в тех случаях, если обслуживаешь ты какую-нибудь безличную инстанцию, то бишь не человека, а некую официальную или воображаемую сущность (и здесь он снова следует за Руссо, которого в иных контекстах считал мыслителем чрезмерно абстрактным). Отсюда его возражения против реформ, будь то реформы языковые или в какой-то другой области — ему подобное своеволие представляется сознательным бунтом супротив учрежденного Богом порядка вещей, благодаря которому мы только и можем полностью и гармонически раскрыть самих себя, или во всяком случае стать участниками таких пертурбаций, пусть даже мучительных, пережив которые выйдем очищенными и закаленными. Отсюда и его критика Ф. Г. Клопштока<sup>217</sup> (чьим религиозным

216 W ii 126.9.

217 Знаменитый и чрезвычайно набожный немецкий поэт, автор христианской эпической поэмы под названием «Мессия», которую Гердер, возглавлявший лютеранскую церковь в Веймаре, с сожалением признавал недостаточно немецкой по духу.

пылом, патриотизмом и бойцовским характером он искренне восхищался) за попытку реформировать немецкий синтаксис; в иронической форме критика эта появляется и в «Новой апологии буквы *H*», о которой речь уже шла выше. Это неотъемлемая составляющая страстной убежденности Хаманна в том, что человек един и жизнь его тоже едина; что буква есть дух, а дух есть буква; что буква без духа недостойна быть даже буквой; тогда как дух без буквы не существует вовсе.

Поэтому же он убежден и в том, что частную жизнь невозможно четко отграничить от жизни публичной. Поэтому и Государство без Церкви у него представляет собой хладный труп, «воронью сыть»<sup>218</sup>, тогда как Церковь без Государства есть чучело, годное только на то, чтобы распугивать птиц, а Мендельсон и его приятели-рационалисты, пытавшиеся обосновать идею государства необходимостью в безопасности и общественном порядке, суть всего лишь реинкарнация атеиста Гоббса — человека, предпринявшего попытку рассечь живую плоть общества и превратить последнее в утилитарный механизм. Как раз подобное Хаманн и объявляет совершеннейшей тошнотворностью и полной смертью — превращать живое в механическое, убивая все, чем только жив человек<sup>219</sup>. Можно едва ли не с полной уверенностью утверждать, что именно он заразил Гердера своим интересом к восточной литературе и к греко-римской классике, к народной речи, к потаенным связям между языком, мышлением, окружающей средой и психологической структурой различных человеческих типов. Он направил Гердера по той дороге, которая привела последнего к созданию социальной психологии, взгляда на человека как на существо, глубоко укорененное в сложном переплетении верований, институций, жизненных привычек, которые и задают ту единственно правильную точку зрения, что позволит по-настоящему объяснить и самого человека, и свойственный ему образ мысли и действия; к созданию новой эстетики, ориентированной на искусство

218 W iii 303.13.

219 *Golgotha und Scheblimini!* (W iii 291–320), острый выпад против политического трактата Мендельсона, полностью посвящен этой теме.

как на чувственное выражение индивидуальной или коллективной личности, как на форму нравственного и социального выбора, в отличие от прежних теорий, воспринимавших искусство как стремление к приукрашиванию, как подражание, как наставление или как нечто вдохновенное свыше и оторванное от реальной, обыденной жизни. Несмотря на это, Гердер пошел своим путем и попытался использовать достижения современных ему естественных наук для того, чтобы объяснить эволюцию человеческого общества; тогда как Хаманн отрицал те великие открытия, среди которых жил, как пустые абстрактные схемы — поддельные товары, «фальшивые носы»<sup>220</sup>, «пустые мешки»<sup>221</sup> — и параллельно с яростной защитой эмпирицизма и возвеличиванием Юма, врага, который, в отличие от Канта, против собственной воли вещал истину, смешивал этот самый эмпирицизм с чем-то вроде мистического номинализма и с верой в божественное предназначение. Точно так же, как мы даже яйцо съесть не можем без веры, для которой в принципе не может быть найдено никаких разумных оснований, вот так же нам известно, что Господь говорил к нам, и никто знания этого опровергнуть не в состоянии, поскольку любой аргумент в основании своем предполагает то самое качество, которое и служит гарантией истинности божественного откровения; а поскольку человек в состоянии что бы то ни было понять и постичь только в том случае, если проникнет в тело и дух символической структуры, каковая представляет собой самовыражение той или иной конкретной души, нам следует снова и снова браться за изучение слов Священного Писания, коими Господь сотворил для нас этот мир, и поведал нам, какими нам следует быть, и дал нам откровение — как то случилось и с самим Хаманном однажды ночью, в Лондоне, когда он узрел собственную жизнь, всю как есть, изложенную в древнееврейских хрониках, — из чего мы сотворены, на что нам следует надеяться, чего бояться и что делать.

Унгер пишет, что Хаманн был одновременно человеком чувственным и набожным и что именно в силу этой особенности

220 B vii 460.27.

221 B vii 172.33.

ему и удавалось свести оба эти свойства в единой доктрине. Но по сути дело обстоит еще более странным образом. Творчество Хаманна стало не просто местом встречи между чувственностью и набожностью в их чистом и беспримесном виде; в нем соединились, с одной стороны, свежая и оригинальная теория языка и отношений оного с реальностью, теория, которой уже в наше время предстояло пережить свои величайшие триумфы, и, с другой, отчаянная, страстная, напроочь лишенная какой бы то ни было критической дистанции одержимость каждым словом Священного Писания, вкуче с полемикой против попыток на что бы то ни было посмотреть с рационалистической точки зрения, полемикой куда более неистовой и в выводах своих готовой зайти много далее — и куда более безосновательной, чем та, которую олицетворял Кант, стремившийся оставить место для веры<sup>222</sup>. У Канта вера остается материей достаточно туманной, у Хаманна она живая, страстная и конкретная — вся, насквозь. В качестве защитника всего конкретного, частного, интуитивного, личностного, вне-системного — а именно эта тенденция, с точки зрения таких историков культуры, как Трёльч и Майнеке, выделяет немцев на фоне рационального, наклонного к генерализации и естественно-научному мышлению Запада, а по сути даже и отличает от него — ему равных нет. Он истинный предтеча Шеллинга, Ницше и экзистенциалистов; а еще — весьма опасный союзник для всякого, кто взялся отстаивать организованную религиозность.

В большинстве книг по истории немецкой и европейской литературы Хаманн — если о нем вообще заходит речь — упоминается в качестве одного из вдохновителей движения, известного как *Sturm und Drang*, среди наиболее ярких отличительных черт которого принято числить веру в полную самоотдачу спонтанно возникающим страстям и чувствам, ненависть к правилам и обязательное для художника стремление к ничем не ограниченному самовыражению и самоутверждению, будь то в жизни или в художественном творчестве, — представление о поэте, мыслителе как о высшем существе, которое подвержено мукам, неведомым простому человеку, и которое пытается осуществить самое себя неким уникальным, отчаянным, неслыханным образом, подчиняясь только собственным страстям и ничему более. В определенном смысле это действительно так. Хаманн, который отчасти скандализировал публику уже тем, что помещал на отдельных своих трудах изображение рогатого Пана, вероятнее всего, спровоцировал целый ряд современников на отчаянные нападки на классицизм и существующие порядки, а также привлек их внимание к тому, что творческие способности человека истоки имеют вполне иррациональные. Если он и не был адептом божественной одержимости, то и против нее имел куда меньше, чем те приверженцы неоклассицизма, что составляли его привычное окружение.

И все-таки его романтизм требует изрядного числа оговорок и пояснений. Он не был иррационалистом, «штурмующим небо». Когда Лафатер пожаловался ему в письме на духовные муки, связанные с неуверенностью в крепости собственной веры, Хаманн ответил: «С радостью ешьте свой хлеб, пейте вино свое с легкой душой — ибо труд ваш угоден Богу»<sup>223</sup>. Испытывать чересчур серьезную озабоченность собственным духовным состоянием — значит уже терять веру в Бога, ту простую, детскую по сути веру, на которой и держится все на свете; сомнения и мучения касательно самого себя (хотя и Хаманн был в этом смысле никак не новичок) представляют собой симптомы откровенно патологические. Якоби, который жаловался на то,

что никак не может примирить разум и сердце, он ответил совершенно в том же духе: смирение, а не прометеева борьба есть путь к покою и правде, сколь бы велики не были препятствия на нашем пути. Нашим родителям доводилось слышать «голос Бога, который бродил в саду по вечерней прохладе»<sup>224</sup>. Мы, может статься, уже никогда не вернемся к подобной простоте, но жить нам надлежит в сияющем свете прекрасного этого видения. Все мы дети господни — и доколе живем с этим знанием, не собьемся с пути.

В том же он наставлял и княгиню Голицыну, католичку, мучимую совестью на предмет того, удастся ли ей делать все, что должен был бы делать на ее месте добрый христианин, и жить жизнью достаточно богобоязненной и чистой: пускай она сеет семена свои и верует в Бога. Не следует ждать, чтобы семя взошло; не следует слишком ревностно искать душевного покоя — человек должен научиться принимать свое «ничтожество» (*Nichtigkeit*) и верить в милость Божью. Человек должен делать то, что ему самому кажется правильным, и все пойдет так, как надо. Излишнее беспокойство касательно собственной добродетели есть недопустимая самонадеянность и стена, выстроенная противу Господа. Особенно княгиня была обеспокоена образованием своих детей. Из ее дневника мы узнаем, что спокойная проповедь Хаманна о святости самоуничтожения, о пути к покою и даже к счастью через умение понять собственную незначительность избавила ее от душевных терзаний. Бог говорит к нам через творения свои, через мир, которым он нас одарил, обращаясь прежде прочего к нашим чувствам, — и не стоит даже пытаться сводить его и созданный им мир к некой внутренней сущности, к окончательному и неделимому далее ядру. Прими то, что дано тебе, — плоть, страсти, — и не пытайся их объяснять, трансформировать, искать причины и истоки. Что дано, то дано; и если ты научишься смирению, научишься и пониманию.

И тем не менее Хаманну, конечно же, есть что сказать и о гении, и мысли его даже и в этой области не лишены интереса.

Представление о свободном, самопроизвольном и творческом импульсе, который живет в человеке и не ведает правил, а творит так же, как дует ветер, как того и следовало ожидать, проходит через каждый написанный им текст; он, конечно же, не был родоначальником данной концепции, однако ему удалось сообщить ей новый и немаловажный с исторической точки зрения поворот. Идея о том, что гений определяется божественным вдохновением, так что даже и сам художник зачастую не ведает, что творит, поскольку представляет собой всего лишь инструмент, при помощи которого вещает высшая — сверхчеловеческая — сила, восходит по меньшей мере еще к платоновскому «Иону». Знаменитое эссе, написанное на эту тему Янгом<sup>225</sup>, вызвало целую волну чувств уже на немецкой почве, пусть даже и чувств довольно неоднозначных. Вторая половина восемнадцатого века щедра на выпады в сторону всяческой специализации и узости — всего, что ограничивает человека, лишает его свободы и препятствует реализации «человеческой полноты» в самом широком смысле слова, под коей подразумевается некий гармонический процесс, сдерживаемый доселе только людскими же пороками и ошибками, а также разного рода пагубными институциями, которые таковыми вскормлены. Немцы в этом смысле не одиноки: Дидро также пишет о противоборстве человека естественного и искусственного в каждом цивилизованном человеческом существе, а проповедь Руссо о разрушительном воздействии человеческих институтов на того, кто вырос под их властью, известна достаточно широко. Однако настоящий бунт против неоклассицизма подняли все-таки немцы, и воспринимать его имеет смысл как реакцию на возвышение парижских мыслителей.

Пусть даже Хаманн и был среди первых европейских мыслителей, возвысивших голос против влияния французского образования и французских идей, основанных на ложных психологических посылах и ложных взглядах на Бога и природу, по-настоящему оригинальным в пределах этой же области он был несколько в ином смысле. Его не слишком интересует

создание условий, при которых небольшая группа избранных обретет способность к свободному самовыражению за счет трудов и дней простого человека — или, во всяком случае, по ту сторону горизонтов, доступных последнему. Не интересовало его и социально ориентированное представление о гении, каким оно выглядело, скажем, в трактовке французских энциклопедистов, из коих отдельные полагали, что в разумно организованном обществе гением в принципе может стать любой человек, так же, как в иные, более поздние времена, судя по всему, думал Троцкий (подход, столь изящно осмеянный у Дидро, с его неизменным и пристальным чувством реальности, в рецензии на Гельвециев трактат «О человеке»); не солидаризируется он и с Мендельсоном и Николаи, для которых гений заключается прежде всего в как можно более широком распространении идей, пока последние не станут общепринятыми и не выведут человечество на новый уровень развития.

Вместо того чтобы делать акцент на социальности, Хаманн считал, что гений есть материя сугубо индивидуальная, и ни воспитать, ни каким-либо иным способом взрастить его с оглядкой на социальную организацию невозможно; всякий человек таков, каков он есть, видит так, как умеет видеть, и говорит, обращаясь к тем, кто способен его понять, — не ко всем людям на свете, а именно к таким, с которыми настроен на одну волну; много окажется таковых или мало, сказать невозможно. Против Мендельсона и Николаи он выдвигал следующий тезис: только свободный человек способен по-настоящему что бы то ни было понимать, а также вдохновлять и вдохновляться; а свобода состоит в том, что ты сам себе и хозяин, и самый верный подданный; подчинение общим правилам всегда было формой рабства — «тот, кто доверяет чужим суждениям больше, чем своим собственным, перестает быть человеком»<sup>226</sup>. Даже к тезису Винкельмана о том, что современный человек станет неподражаемым, если научится подражать грекам, Хаманн относился с известным подозрением. Подобно Прометею, мы должны похитить божественный огонь, а не написать с него картину: тот,

кто пытается лишить различные искусства фантазии и права на своевольную свободу, совершает покушение на их честь и на само их право быть. Мы должны совершить «прометеев акт присвоения первозданного, животного светоча природы»<sup>227</sup>; здесь берет начало дихотомия оригинальности и рабства, самопроизвольности и самоограничения; отсюда же и его враждебность по отношению к классическим образцам, а также к утилитарным или к любым другим формам моральной и эстетической дидактики.

Но не это волнует Хаманна в первую очередь. Его не беспокоят нужды художественной элиты. Он моралист и критик жизненных устоев, и воевать намерен с врагами рода человеческого как такового, и воспомоществовать освобождению человечества в целом. Оригинальность его заключается прежде всего в переносе на всю человеческую жизнь как единое целое унаследованного от пиетистских проповедников призыва к власти индивидуального сознания и к отказу от подчинения властям институционализированным; с той оговоркой, что индивидуальность для него есть инстанция, пребывающая в постоянном общении с другими людьми и с Богом, а истина, практическая и теоретическая, достижима исключительно посредством этой системы отношений и через добровольное ей подчинение — самопознание (которое, с его точки зрения, возможно только через единение с Богом) не представляет собой ни угрозы для личностной свободы, ни болезненного акта искусственного самопринуждения к дисциплине. Пиетистское пуританство он отшвыривает прочь обеими руками: представление о том, что человек есть всего лишь сосуд нечистый, скопище грехов и пороков, и, поскольку все люди до единого прокляты от рождения, они обязаны всеми силами вытравлять в себе любые естественные желания. «Жизнь — умирание; победа — смерть»<sup>228</sup>, как гласит один из современных ему пиетистских стихов.

227 W iii 22.16.

228 [Lars Segerholm (ed.)], *Nordische Sammlungen, welche unterschiedene Exempel einer lebendigen und wahren Göttlichkeit, im Reiche Schweden, in sich halten [...]* (утраченный шведский оригинал 1749 года) ([Altona], 1755–61), [i], часть 1, 123.

Хаманн так же страстно восстает против всего этого, как и против утилитаристской гармонизации чувств, пропагандируемой французскими *philosophes*. Он заходит настолько далеко, что принимает пиетистскую доктрину разума как ядовитого гада, архиеретика, величайшего врага истины и Бога — так же, как Йоханн Конрад Диппель<sup>229</sup>, полагавший, как полагал впоследствии Шопенгауэр, что всякое страдание есть следствие жажды, утоление которой невозможно, и пытавшийся доказать данный тезис примерами детей, умерших в состоянии экстаза. Впрочем, некоторое время спустя Хаманн расстается с наследием этой мрачной секты куда более резко, чем еще один ее правопреемник, Иммануил Кант. Хаманнов панегирик в адрес той крестьянки, что стала его гражданской женой<sup>230</sup> — и, по сути, та система мотиваций, которая позволила ему долго и счастливо жить с ней под одной крышей, — берет начало в свойственной ему любви ко всему, что он считает здоровым, невинным, естественным, свободным от той на самого же себя направленной попытки, до какой людей ученых доводит неверное использование дарованных нам Господом языка и здравого смысла: уж лучше провинциализм, укорененность в местном быте, нежели безжизненное единообразие, тепличные растения, жизнь-в-смерти умудренных академиков; величайшее преступление состоит в отлучении интеллекта от «бездонных пучин самой что ни на есть материальной чувственности»<sup>231</sup>. «Да будет свет!»<sup>232</sup> В творении разлита радость, и радость чувственная. Бог сам явился во плоти, иначе не смог бы говорить с нами, существами плотскими; но мы разлучили дух и плоть. «Собрать куски воедино — *disjecti membra poetae*<sup>233</sup> — есть работа ученого; интерпретировать их — философа; подражать им или заставить их работать снова [*sie in Geschick bribgen*] — поэта»<sup>234</sup>. Поэзия дает

229 *Christen-Statt auf Erden ohne gewöhnlichen Lehr- Wehr- und Nehr-Stand [...]* (n.p., 1700; опубликовано под псевдонимом 'Christianus Democritus'), 18, 78–9, 111.

230 В iii xxi.21 ff., В iii 263.1 ff.

231 W iii 287.31.

232 W ii 197.26.

233 «Разбросанные члены поэта»: Гораций. Сатиры, I, 4, 62.

234 W ii 198.34.

единство и жизнь. Вот так же история представляет собой всего лишь мертвую долину костей<sup>235</sup>, пока не явится пророк, подобный Иезекилю, дабы одеть их плотью.

Жить настоящей жизнью и творить — одно и то же: вот главный смысл той «рапсодии в каббалистической прозе», которой он запустил в голову Михаэлису в 1762 году, озаглавив сей опус «Эстетика в ядре своем»<sup>236</sup>. «*Leben ist actio*»<sup>237</sup> — жизнь есть действие, а не какая-нибудь там безличная метафизическая сила, саморазвивающаяся гегелевская Идея или *praxis* Маркса, который трудно ухватить в каких бы то ни было конкретных пространственных и временных категориях, нечто такое, что даже в самой что ни на есть материалистической терминологии сохраняет набор мистических качеств, отсылающих к общему метафизическому прообразу; это действие повседневное, вера в инстинкт, в то понимание, без которого невозможно общение с себе подобными, в прямые, лицом к лицу, встречи с людьми и вещами, в полноту жизни. Именно так творят художники, но тем же самым способом и все остальные люди реализуют в себе самое человеческое из всех начал именно так общества достигают духовного единства, а те, кто составляет эти общества, — того сочетания из здравого смысла, любви и чувственной радости, которое отличает полноценные человеческие существа от нелепых двухмерных фикций, выдуманных теоретиками, и от внутреннего разлада и отчуждения, которое составляет удел самих теоретиков и вынуждает их засорять реальную жизнь своими бескровными условными категориями. Ценитель, что сидит у себя в кабинете и переводит взгляд с картины, которая висит на стене, на книгу, лежащую на столе, вовсе и не живое человеческое существо, а марионетка. Те *beaux esprits*, для коих пишут французы, никогда не увидят зари восходящего дня, потому что не верят в воскрешение плоти. Нет! Природа, повторюсь, есть система еврейских согласных с опущенными гласными, уравнение с по

235 W ii 176.12.

236 *Aesthetica in nuce* (W ii 195–217): Подзаголовком «Рапсодия в каббалистической прозе» сопроводил этот текст сам Хаманн.

237 B iv 288.29.

крайней мере одним неизвестным, и определить это неизвестное можно только через действие, а не путем абстрагированного созерцания согласно системе правил<sup>238</sup>.

Какого рода действие? Изъясняется он, как всегда, метафорами. Мы должны изнасиловать природу, войти в нее и сделаться с ней единым целым: «Природа — наша древняя бабушка <...> Совершить инцест с этой бабушкой есть самая главная заповедь Корана искусств, и ей пока не научились следовать»<sup>239</sup>. Разве современные ценители на такое способны? Они же стыдятся природы, всячески прикрывают ее и привыкли интересоваться только теми роскошными одеждами, под которыми сами же ее и прячут<sup>240</sup>. Его нападки на рационалистов, его стремление отстоять ту мудрость, что дается непосредственным участием в живой жизни (на высшем уровне — гениям, на любом возможном уровне — человеческим существам, взыскующим самореализации), представляют собой, должно быть, самый первый гимн отрицанию всех норм и правил и первый же панегирик действию. «Думай меньше, живи больше»<sup>241</sup>, — написал он Гердеру, задав направление длинной череде поборников жизни противу того, что Гёте припечатал ярлыком «серой теории»<sup>242</sup>, которая всерьез принимается за дело начиная с немецкого *Sturm und Drang*, с «Ардингелло» Хайнзе<sup>243</sup>, с его страстным призывом отбросить любые условности и дать возможность всякой страсти проявить себя в полной мере, вне зависимости от того, насколько разрушительными будут последствия и какова будет степень угрозы общественной благопристойности, с «Альвиля» и «Вольдемара» Якоби (центральная мысль которых заключена в следующих словах: «Что не может быть понято превратно [...], не имеет особого смысла; и то, что невозможно употребить недолжным образом,

238 В i 450.18.

239 W ii 342.28, 33.

240 W ii 347.8 ff.

241 В ii 330.30.

242 «Фауст», часть 1, стих 2038.

243 Johann Jakob Wilhelm Heinse, *Ardinghello und die glückseligen Inseln* (Lemgo, 1787).

немногого стоит»)<sup>244</sup>, к культу самого безудержного индивидуализма в «Люцинде» Шлегеля<sup>245</sup>, и находит продолжение у Байрона, Штирнера, Ницше, Гамсуна и Ди Эйч Лоуренса.

«Всякое создание имеет врожденное право присваивать все, что его окружает, насколько у него хватит сил»; и пределы этой возможности определяются исключительно сопротивлением других живых существ. Любые призывы к дисциплине представляют собой всего лишь проявления «буржуазной упорядоченности, которая губительна для человека», этого жалкого наследия «варварского права»<sup>246</sup>. Сам же Хайнзе признавал эти идеи дикими, опасными и ужасными для филистерски настроенного большинства публики<sup>247</sup>, но способными стать истинным руководством в жизни для тех воистину свободных душ, которые окажутся способными оценить их по достоинству. Хаманн, веривший в смирение перед законами божьими, ответственность коих мы ощущаем во всем окружающем нас бытии, к подобным взглядам особой симпатии не питал; но несмотря на то, что общий дух этого самозабвенного призыва к анархии был ему чужд, сам роман, в котором они были высказаны, вызвал у него восхищение. «Красота есть проявление нашей истинной сути безо всяких прикрас»<sup>248</sup>, — писал Хайнзе, и вот в этом Хаманн несомненно бы с ним согласился. Красота есть жизнь в ее наиболее характерных, целостных, динамичных, непосредственно ощутимых формах, возможно, исполненная конфликтов и внутренних противоречий — но не сглаженная и не приведенная к единому знаменателю каким-нибудь одержимым теориями французом в парике и шелковых чулках. Эту доктрину он привил Гердеру; впоследствии ей было суждено

244 *Eduard Allwills Papiere* (более поздние издания выходили под разными названиями) были опубликованы в 1775 году. *Woldemar* в 1779-м. Приведенную цитату из «Вольдемара» можно найти в: *op. cit.* (356/1), v 113.

245 Berlin, 1799.

246 Heinse, *op. cit.* (416/6), ed. Carl Schüddekopf [vol. iv ego издания *Sammtliche Werke* Хайнзе (Leipzig, 1903–25)], 155, 111.

247 Wilhelm Kürte (ed.), *Briefe zwischen Gleim, Wilhelm Heinse und Johann von Müller* (Zürich, 1806), i [*Briefe deutscher Gelehrten* ii] 123; cf. *ibid.* 10, 55.

248 *ibid.* 255.

оказать существенное влияние на немецкий романтизм, а через него и на всю дальнейшую европейскую мысль. Разного рода прилизанные и одомашненные имитации подобного подхода претили ему даже больше, чем французский материализм. Он, к примеру, не любил Стерна, коим столь искренне восхищались романтики: Стерн, конечно же, нарушал самого разного рода конвенции и правила, но слишком уж много удовольствия находил в этой своей нестандартности, его подход чересчур отдавал нарциссизмом, не был в должной мере самозабвенным и страстным, все это было не всерьез, он всего лишь играл в неконвенциональность, по сути своей оставаясь глубоко укорененным в тех же самых конвенциях, предлагая публике этикие милые шалости филистера и ортодокса; в равной степени раздражала его и «анакреонтическая» поэзия Виланда и его учеников, псевдодиллические экзерсисы, которые от истинного *actio* были куда как дальше, чем пусть уклонившаяся от истинного пути, но впечатляющая деятельность того же Вольтера, чьей жизненной силой и чьим блестящим умом Хаманн восторгался в той же мере, в коей отвергал его взгляды.

Читатель может задаться вопросом о том, почему в сей каталог антиинтеллектуалистского натурализма не включен Руссо. Причина в том, что отношение Хаманна, как и многих других антирационалистов, к Руссо было в высшей степени неоднозначным. С одной стороны, «Эмил» и «Общественный договор» представляют собой рационалистические трактаты с точкой зрения на человека настолько искусственной и фальшивой, что она была бы достойна Вольтера, или Рейналя, или д'Аламбера, или этих убогих берлинских рационалистов, людей, которые настолько отчаянно сражались против фанатизма, что сами превратились в рационалистических фанатиков, убийц, поджигателей, бандитов, изменников природе божеской и людской. Руссо — утопист, он жонглирует абстракциями; его теория воспитания основывается на нелепом мифе о «прекрасной природе, хорошем вкусе и уравновешенном рассудке»<sup>249</sup>; настоящая школа ничуть не похожа на мирную

гармонию учителя и ученика, как то представляется Руссо, она «гора Господня, подобная Дофану, исполненная огненных коней и колесниц, окруживших Елисея»<sup>250</sup>. С другой стороны, в плане «чувственного очарования»<sup>251</sup> его романы превосходят произведения Ричардсона, а то отчаянное раздражение, которое вызывают в нем *salons* и всяческие условности, вкупе с его стремлением «поставить на службу человечеству знание души человеческой, приобретенное в опыте излишеств, как в собственном, так и в опыте других людей»<sup>252</sup>, вызывает симпатию. И все это — еще до того, как он прочел «Исповедь» Руссо, и даже до того, как последняя вышла в свет. Находится у него доброе слово и для Дидро, самого немецкого автора из всех французов, который, несмотря на свои чудовищные рационалистические взгляды, отдает себе отчет в том, что правила это еще не все, что значимым является «нечто куда более непосредственное, интимное, неясное, бесспорное»<sup>253</sup>. Хотя, конечно, нельзя не признать, что философия Дидро ошибочна от и до — время от времени он сам о том сожалеет, но по большей части заблуждается совершенно. Хаманну понравился бы сложенный Дидро пеан гению (в разделе «Салона», посвященном художнику Карлу ван Лоо) как чему-то темному, дикому, нелюдимому, противопоставленному светской болтовне, очарованию, приятности и модному остроумию<sup>254</sup>. Но Хаманн непоследователен: он начинает с самых безудержных похвал «Новой Элоизе», а позже на нее же и обрушивается. Сен-Пре — идиот, а милорд Эдуард — совсем не англичанин. Юлия не заслуживает ни любви, ни восхищения, ни принесения того и другого в жертву совершенно невыносимому Вольмару: язык Руссо представляет собою язык не страстей, а риторики. Все это фальшиво насквозь. И очень по-французски.

Пусть даже изъясняется Руссо, в особенности в «Новой Элоизе» и в «Исповеди», тоном свободного, мятежного духа,

250 W ii 356.16.

251 B ii 104.19.

252 B ii 105.22.

253 B ii 84.11.

254 Diderot, *Salon de 1765: Oeuvres complètes de Diderot*, ed. J. Assézat et Maurice Tourneaux (Paris, 1875–7) viii 368., x 251.

проповедует он свержение старого ярма — будь то в области социальных условностей, науки или искусства — только лишь для того, чтобы тут же примерить на себя другое, ярмо извечных законов, якобы начертанных на самых наших сердцах: допотопной морали, проповедуемой Платоном и прочими истинными мудрецами разных времен и племен. Хаманн идет совсем другой дорогой. Он жаждет разрушить все то, что представляется ему устоявшимся, застывшим нагромождением правил и предписаний, дабы разбудить в человеке чувство единения с Богом и заставить его жить сообразно самому себе — пусть даже отношения эти выстраиваться будут не самым гладким образом<sup>255</sup>, — не подчиняясь никаким законам, которые можно было бы воплотить в какую бы то ни было букву, эфемерную или вечную, и хуже всего, если вечную. А потому в конце концов Руссо стал для него тем же, чем был Протагор для Сократа, возможно, лучшим из всех софистов, но все-таки софистом.

Гёте писал о Хаманне (канцлеру Мюллеру): «Для своего времени голова у него была ясная, и он знал, чего хочет»<sup>256</sup>, — но вот мнение Канта: «Позднему Хаманну был свойственен чудесный дар мыслить о вещах в общем, но ему недоставало умения обрисовать более или менее ясно их принципы, или по меньшей мере вычленив нечто специфическое из всей этой своей оптовой торговли»<sup>257</sup>. Это разом забавно и похоже на правду. Но самого Хаманна мнение Канта, по крайней мере, в той части, в которой оно было ему известно, ничуть не задевало, а только, по сути, подтверждало его собственный взгляд на Канта как на человека умного, но слепого — закрывшего свои глаза так плотно, чтобы можно было не видеть реальность, а яснее воспринимать внутреннюю, воображаемую структуру своего ума. Он был бы вполне солидарен с романтическим драматургом Клингером, считавшим, что «Кантов железный Колосс Родосский — его императив — вкупе с фантастическим его пробирным

255 W iii 312.36.

256 Kanzler [Friedrich] von Müller, *Unterhaltungen mit Goethe*, ed. Ernst Grumach (Weimar, 1956), 99, 18 December 1823.

257 См.: C. H. Gildemeister, *Johann Georg Hamann's, des Magus in Norden, Leben und Schriften* (Gotha, 1857–73) vi: *Hamann-Studien*, 56.

камнем, что раскачивается над миром морали, подвешенный на волоске», суть инструменты негодные для того, чтобы с их помощью объяснять или судить человечество<sup>258</sup>. Хаманн, человек не слишком скромный, видел себя в роли этакого немецкого Сократа, который не желает вступать в пустые пререкания с софистами<sup>259</sup>, умеет заставить назойливых афинян, докучающих ему бесконечными вопросами, прикусить языки и внушает своим ученикам смелость следовать его собственному примеру и тем обуздать свойственное им тщеславие. Его задача — подрывать устоявшиеся ценности, как традиционные, так и философские, и организовать контрреволюцию, которая будет направлена против самомнения и оптимизма новой науки и приведет к былой простоте и вере.

Сократ пытался вершить свой труд при помощи аналитического разума. Хаманну по душе были иные методы, он пробивался сквозь общепринятые условности и ожидания, пуская в ход любое оружие, способное раздробить заскорузлую корку привычки и догмы. Ему казалось, что это вполне оправдывало его герметический стиль, его таинственные формулы, при помощи которых он надеялся озадачить, заинтриговать и растормошить читателя, его сумасшедшие скачки с темы на тему, его привычку вполне осознанно создавать хаотическое нагромождение идей, его постоянные попытки перевоплотиться в разного рода фантастических персонажей, позаимствованных из поэзии, мифологии или даже из его собственного безудержного, экстравагантного воображения, — все что угодно, лишь бы заставить читателя запнуться на ходу, чтобы подстегнуть его, удивить, разозлить, открыть ему вид на новые горизонты; и, прежде всего прочего, разрушить ту привычную цепочку ассоциаций, к коей его успели приучить жизнь, лишенная критического взгляда на самого себя, и власть духовных и литературных авторитетов. В пробужденного таким образом читателя он надеялся внедрить истинное слово Господне — с единосущностью духа и плоти,

258 F. M. Klinger, *Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände der Welt und der Literatur*, § 55: *F. M. Klinger's sämtliche Werke* (Stuttgart/ Tübingen, 1842) xi 40.

259 W ii 73.2 ff.

единством жизни, необходимостью жить и творить, верховенством веры, слабостью разума, фатальной обманчивостью всех придуманных ответов, выстроенных теорий, всего, рассчитанного на то, чтобы убаюкивать дух и навязывать ему ложные грезы о реальности. «Истинный образ человека практического есть лунатик, человек, который с бесконечной прозорливостью, рассудительностью, последовательностью говорит, действует, исполняет сложнейшие трюки, и делает это с куда как большей уверенностью, чем делал бы — или смог бы сделать, — будь его глаза хотя бы чуть-чуть приоткрыты»<sup>260</sup>.

Сей парадокс повторил затем едва ли не каждый писатель-романтик — происходящая от слепоты уверенность лунатика: реальность есть штука беспокойная, но встречаться с ней нужно лицом к лицу. Единственный способ разбудить подобных обманутых кажимостями людей, это разбить те очки, через которые они обычно смотрят на реальный мир, симитировать безумие теми методами, что позже были в арсенале у Новалиса, Гофмана, Гоголя, а в наши дни у Пиранделло, Кафки и сюрреалистов. Конечно же, на такое способен только природный гений, и Хаманн со всей очевидностью полагал себя таковым, ничуть не в меньшей степени, чем современным Сократом. Гений нездоров, но это болезнь высшего порядка, говоря словами Гиппократ, разом и божественная, и человеческая — *panta theia kai panta anthropina*<sup>261</sup>, — соединяющая в себе небеса и землю. Гений безумен в земном смысле слова, поскольку мудрость мира сего есть глупость; и единственное, на что годен человеческий разум, это не даровать нам знание, но обнажать перед нами невежество наше — побуждая нас к смирению. Этому мы научились у Сократа. Но, как совершенно верно заметил Юм, сам по себе разум бессилен, и если он принимается руководить нами, значит он узурпатор и самозванец.

Это главное послание Хаманна человечеству, и это же — его обоснование собственного метода. Если оно и представляет

260 В і 369.31 [перевод весьма приблизительный].

261 «Все [болезни] божественные и все человеческие». «О священной болезни» 18 (неточная) цитата в: W ii 105.24.

собой попытку рационализации того факта, — если принять данное положение за факт, — что писать последовательно и ясно он был неспособен, потому что и мыслил так же запутанно и бессистемно, сама по себе эта апология вполне изящна и возымела в исторической перспективе достаточно мощный эффект. Канта она в буквальном смысле слова привела в ужас: «Остается только посмеяться», написал он, над всеми этими «гениальными людьми или, может статься, гениальными обезьянами» — «остается только посмеяться и двинуться дальше своею дорогой, усердно блюдя порядок и ясность, не обращая внимания на всех этих клоунов»<sup>262</sup>. Конечно же, он был прав. И тем не менее, навряд ли без поднятого Хаманном бунта — или, во всяком случае, без чего-то подобного — могли бы возникнуть миры Гердера, Фридриха Шлегеля, Тика, Шиллера, да в конечном счете и Гёте. Гердер многим был обязан Хаманну, а именно они вдвоем с Якоби — который был обязан Хаманну еще больше — выступили, вместе с братьями Шлегель, в роли главных ниспровергателей традиционных устоев порядка, рационализма, классицизма, причем не только в Германии, но и во всей Европе. Книга мадам де Сталь «О Германии» отчасти приподняла завесу, за которой скрывалось все это неистовство. Теории Фихте, Шеллинга и даже Гегеля, которые читателю, воспитанному в англо-саксонской философской традиции, представляются каким-то диким вторжением в прекрасно упорядоченную процессию абсолютно вменяемых, рациональных и добропорядочных европейских мыслителей, навряд ли имели бы шанс появиться на свет без этой контрреволюции, которая поочередно отбрасывает на европейскую сцену то свет, то тьму и, в качестве причины или, в качестве симптома, неразрывно связана с самыми творческими и с самыми деструктивными явлениями нашего времени; это восстание, в котором Хаманн был первым знаменосцем и, может быть, самой яркой и оригинальной фигурой.

262 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, часть 1, книга 1, § 58: op. cit. (231/4), viii 226.10.

Политические взгляды Хаманна, в том виде, в котором их можно сейчас сформулировать, наиболее последовательно проявились, как обычно, в виде протеста против вполне конкретной позиции, вызывавшей у него раздражение: в данном случае речь идет об одном из лучших коротких эссе Канта под названием «Что такое Просвещение?». Центральное положение Канта состоит в том, что быть просвещенным значит быть ответственным — речь идет даже о послушании законной власти — за свой собственный выбор, а также быть человеком независимым и самоопределяющимся; не позволять другим вести себя за руку; не позволять обращаться с собой как с ребенком, как с младшим, как с подопечным. Перед нами пылкая атака на патернализм, сколь угодно доброжелательный, и призыв к индивидуальной свободе, равенству и достоинству, каковые для Канта ассоциируются со зрелостью и цивилизованностью.

Хаманна, как и следовало ожидать, это привело в ярость. Гордость и независимость представляют собой наиболее опасные из всех духовных иллюзий. Протестует он, конечно же, не против того, что Кант не одобряет детской зависимости подданных от своих господ, но против того, что свободой действия у него наделяется только должным образом просвещенный человек. Кто дал государству, или его правителю, или нанятым правителем профессорам, право решать за других, как им жить? Кто наделил их верховной властью — эту самоназначенную элиту умников и специалистов, которые объявили себя непогрешимыми и полагают, что могут указывать всем прочим людям? Для него просвещение и деспотизм — интеллектуальный и политический (поскольку это одно и то же) — идут рука об руку. *Aufklärung* есть не более чем северное сияние — холодное и иллюзорное. Он не видит ничего стоящего в «болтовне» этих эмансипированных детей (философов), назначивших самих себя опекунами при других опекунах (князьях). Весь этот рационалистический жаргон представляется ему подобием холодного лунного света, от которого нет смысла ждать, что он просветит наш слабый разум или согреет нашу немощную

волю<sup>263</sup>. Он ищет веры, и та куда быстрее обнаруживается среди необразованных масс.

Хаманн терпеть не может авторитетов, автократов, самопровозглашенных вождей — он демократ и антилиберал — и воплощает в себе одно из самых ранних сочетаний популизма и обскурантизма, искреннее сочувствие простым людям, их ценностям и принятым у них способам жить, в сочетании с острой неприязнью к тем, кто претендует на право учить их жизни. Этот тип реакционной демократичности, слияние антиинтеллектаулизма и самоидентификации с народными массами, позже можно будет обнаружить у Коббетта и у немецких националистов времен наполеоновских войн, и далее в качестве одной из основных моральных скреп в австрийской христианско-социальной партии, в шовинистической клерикальной политике конца девятнадцатого века во Франции, а со временем — в фашизме и национал-социализме, в которых все эти потоки в каком-то смысле слились воедино.

Однако Хаманн, с его обычной остротой зрения, выявляет самые слабые места в выстроенной Кантом системе. Кант, будучи лояльным прусским подданным, провозгласил: если князь или властитель прикажет мне сделать что-то такое, что сам я полагаю неправильным, то я, как частное лицо — а уж тем более в том случае, если я на государственной службе, — обязан приказ выполнить; я не имею права ослушаться; но как рациональное существо и как член рационально устроенного общества, я оставляю за собой право критиковать подобного рода приказы. Я представляю собой существо двойственное: с одной стороны, частного человека, с другой — публициста, философа, теолога или профессора, в чьи обязанности входит высказываться публично. Хаманн относительно такого рода «решений» мнения придерживается весьма невысокого. Он задается вопросом, является ли человек, согласно Канту, одновременно хозяином и рабом, опекуном и подопечным, взрослым и недорослем. «Итак, наслаждаться разумом и свободой на публике сродни всего лишь десерту, тогда как использовать эти прекрасные

вещи частным образом есть хлеб наш насущный, от коего мы должны отказаться, чтобы лучше распробовать десерт»<sup>264</sup>. На публике я щеголяю в нарядах свободы, тогда как дома у меня нет ничего, кроме отрепьев раба? И какой во всем этом смысл? Засим он впадает в обычные свои апелляции к вере, ибо она единственная придает нам сил сопротивляться всем этим опекунам и наставникам, каковые не просто убивают тела наши, но и опустошают наши карманы, — к вере, которая представляет собой непосредственное переживание, знакомое каждому из нас, в отличие от кантовской абстрактной «доброй воли», очередной схоластической формулы, не более того. И несмотря на все это, ему нравится Кант; Кант, конечно, человек заблуждающийся, безнадежно запутавшийся в собственных фантазиях, но это старый добрый друг, и самый характер его заслуживает уважения. Это была довольно странная дружба.

Хаманн восхищался Фридрихом Великим и как правителем именно что великим, и как человеком, наделенным «витальной теплотой»<sup>265</sup>, но ни проводимая им политика, ни его мировоззрение Хаманну совсем не нравились, и прежде всего потому, что Фридрих ставил разум, организацию и эффективность превыше человечности, Бога, разнообразия, чувства; дабы создать холодную, элегантную, великолепно отлаженную, бездушную социальную машину, управляемую помещанскими на логике софистами, «арифметиками от политики»<sup>266</sup>, французами, голландцами и еще бог весть откуда завезенными, лишенными всего человеческого, похожими друг на друга как две капли воды существами; дабы окончательно унижить христианство и веру вообще и разрушать старое, интимно-провинциальное кёнигсбергско-рижское общество. Хаманн — пророк Илия, а Фридрих — свирепый царь Ахав, чьи подданные развращены и надменны, они язычники и богохульники, и заморили пророка голодом и холодом едва ли не до смерти. Они отобрали у него пять талеров ежемесячного жалованья,

264 B v 292.5.

265 B vi 533.5.

266 W iii 60.18.

ну или во всяком случае француз-администратор сделал это от их лица, — и в итоге он остался без отопления. Сокращение это проведено было «противу всякой *рифмы* и противу всякого *разума* — а я уверен, что Ваше Величество ценит и то, и другое», обращается он к Фридриху в прошении о справедливости<sup>267</sup>. Хаманн — Иеремия, он автор псалмов, он переходит от проклятий и благословений к тяжеловесной игривости, негодованию, меланхолии, иронии, пророческому пылу. Пусть король вернется в христианскую веру, пусть он прогонит этих зловбных язычников-французов, де Латра и Гишара, что питаются плотью его подданных. Фридрих — Нерон, или Юлиан Отступник<sup>268</sup>, и никакой он не Соломон, он, опять же, Ахав. Намек здесь на то, что Фридрих обращается с Хаманном как Ахав с Навуфеем: он отобрал у Хаманна его *Hausrecht*<sup>269</sup>. Фридрих — антихрист философский, который занял место папистского антихриста<sup>270</sup>. Он продал Пруссию за пустопорожний космополитический идеал — иностранцам, софистам, лживым пророкам нового ислама (намек либо на Вольтера, либо на самого же Фридриха). Себя Хаманн характеризует как одного из «*les petits Philosophes de grand-soucy*», в отличие от «*les grands Philosophes sans-soucy*»<sup>271</sup>. Тираны и софисты суть враги рода человеческого: они

267 *ibid.* В другом письме, адресованном правительству Пруссии (W ii 325–6), он спрашивает дозволения отпустить его со службы раз в неделю после обеда, чтобы он мог продавать свои книги, потому как в противном случае ему не на что будет жить. В другой раз он просит назначить его на мелкую чиновничью должность в управлении по соляным сборам, освобожденную неким голландцем, и получает пост, но принадлежавший голландцу сад остается вне его юрисдикции. После того как Хаманн взломал на садовой калитке замок, на него наложили взыскание, унизили, растоптали и загнали в долги.

268 *cf.* W iii 145.9.

269 Подобное же сочетание возвышенной мысли и жалких потуг выбить себе сколько-нибудь сносное жалование и отстаять свои права мы находим в случае Джамбаттисты Вико, в определенном смысле предшественника Хаманна: ни тому, ни другому при жизни так и не удалось добиться того, на что они претендовали.

270 В iv 260.26, в письме к Гердеру, посвященном, по большей части, совсем другим материям; *cf.* мнение Хаманна, что философия представляет собой «*папизм, одухотворенный здравым смыслом*» (W ii 290.36).

271 W ii 319.19.

ставят себя превыше стада, состоящего из простых людей<sup>272</sup>. За этим следует пассаж с карикатурой на представление Гердера о человеке как о венце творения, противопоставленном стаду зверей полевых. Фридрих — «пруссский Соломон»<sup>273</sup>, и он прекрасно понимает, что есть два способа править. «Подданных своих можно либо *принуждать*, либо *обманывать*»<sup>274</sup>. Но, понятное дело, правителям эту истину приходится скрывать — отсюда их лицемерие. Только Бог в состоянии любить и править. На земле же власть и милосердие суть вещи несовместные. Любить своих подданных значит стать для них либо обманкой, как сам Господь во всем Его величии, либо жертвой, как возлюбленный Его сын. Но если человек вознамерился чего-то в этом мире достичь, он должен повернуться спиной и к милосердию, и к власти. Кровь и золото — а они одни правят миром — суть орудия Дьявола. А именно их и пытаются сосредоточить в своих руках, Хаманн прозрачно намекает именно на это, Фридрих и другие подобные ему просвещенные деспоты.

Вообще, при упоминании о Фридрихе в тоне его начинают проскальзывать едва ли не истерические нотки. Фридрих — глава и вдохновитель заговора против веры, как в мыслях, так и в действиях. Временами он принимается самым непристойным образом обсуждать гомосексуальные наклонности Фридриха. И при всем том Хаманн остается, конечно же, вполне добропорядочным подданным своего монарха, квинтистом, противником сопротивления режиму, и в этом смысле, ничуть не хуже своего друга Канта, пруссаком, лютеранином, человеком, готовым повиноваться любому начальству и всеми силами избегать беспорядка. Разрушительные нотки звучат не слева, но справа, со стороны архаичной, уходящей, домашней, узколобой

272 cf. W ii 302.17.

273 cf. 331/1.

274 W ii 302.16. В речи, произнесенной в 1886 году, маркиз Солсбери упомянул о «философе-цинике» — кажется, американце, — сказавшем, что «все мировые системы управления можно разделить по принципу: либо врать, либо драть». George Henry Jennings, '“Bamboozle” and “Bamboozle”', *An Anecdotal History of the British Parliament, from the Earliest Periods to the Present Time, with Notices of Eminent Parliamentary Men, and Examples of their Oratory*, 3rd ed. (London, 1892), 427.

на самый что ни на есть провинциальный манер, полуфеодальной Пруссии, и направлены они против *Rechtsstaat* и представления о цивилизованном мире, лишенном границ. Его неудержимая ненависть к новым политическим идеалам передалась и Гердеру, который, может статься, вполне обошелся бы и без нее. Обоим куда комфортнее было среди обычаев и песен первобытных обитателей балтийского побережья, нежели в пределах нового, современного, с хорошо отлаженным управленческим аппаратом государства, имеющего под собой приведенную к единому знаменателю и беспристрастную систему изложенных ясным языком законов, управляемую хорошо обученными просвещенными чиновниками, где почти не оставалось места традициям и глухим закоулкам древних, привычных прусских институтов, чьи корни терялись в доримских временах. Ничего на свете Хаманн и Гердер не любили так сильно, как новые метлы, которые чисто метут, вне зависимости от того, какие бы жуткие напластования несправедливости и горя ни собирались под паутиной традиционных способов видеть мир<sup>275</sup>.

275 Это не мешает Хаманну упрекать Фридриха за то, что тот балует своих домашних любимцев за счет подданных: «Не должно отнимать хлеб у детей и кидать его собачонкам». W ii 293.20; cf. Матф. 15:26, Марк 7:28.

Ценного у Хаманна еще немало, и нелепого тоже. Его поклонение Гомеру и Шекспиру, нам сейчас не слишком интересно, поскольку этот триумф он и его ученики торжествовали уже давным-давно — пусть даже он и не был настолько бесспорным, как то может показаться, если мы вспомним не только о печально известных замечаниях Вольтера о Шекспире, но и о том факте, что великая французская Энциклопедия не удостоила Гомера отдельной статьей и что в написанной Дидро статье о греческой философии он назван «теологом, философом и поэтом»; засим следует отсылка к мнению «всем известного человека», полагавшего, что Гомера еще лет двадцать навряд ли станут широко читать, пусть даже сам Дидро и считает подобное высказывание «свидетельством отсутствия философского подхода и вкуса»<sup>276</sup>. Хаманн читал «Гамлета» с Гердером, и пускай сам он нигде о том не говорит, но его постоянные ссылки на собственную нерешительность, глупость, отсутствие практической жизненной хватки заставили исследователей предположить, что он хотя бы отчасти идентифицировал себя с Принцем Датским. В то же время не вызывает сомнения, что он считал себя гением и пророком: Сократ был его единственным настоящим предшественником.

«Ангел сошел... и возмутил Купель Вифезды, в пяти притворах коей лежало множество больных, слепых, хромых и немощных и ждали, пока вода возмутится. Так же и гений должен снизойти, дабы разрушить правила, иначе вода пребудет спокойной; когда же воды возмутятся, первым в них должен войти тот, кто хочет на себе испробовать силу и действенность правил»<sup>277</sup>.

Здравый смысл есть враг: больные, дети и полубоги не переваривают здравого смысла, писал он пастору Линднеру, своему большому другу<sup>278</sup>. Линднер спросил его, а не может ли в конечном счете оказаться так, что хотя бы некоторые правила необходимы для поддержания порядка и достоинства,

276 Дидро в: *Encyclopedie*, s.v. 'Greco (philosophie de)', 908, col. 1.

277 W ii 362.1.

278 W ii 361.1 ff.

в искусстве равно как и в жизни; и не является ли, в конечном же счете, здравый смысл хлебом насущным для философов и критиков? Да, ответил он, «детишкам нужно молоко»<sup>279</sup>, и в этом смысле кто такие человеческие существа, как не дети, взирающие на Небесного Отца своего снизу вверх, а тот удивляет их, когда захочет, озадачивает парадоксами, устраивает землетрясения, порождает войны и устами избранных пророков вещает весьма неприятные вещи. Моисей не дал сыновьям Израилевым спокойно остаться в пустыне. Гердеру очень нравилось описывать эстетику Хаманна как мозаику. С Гердером Хаманн вполне мог общаться, потому что Гердер казался ему похожим на ребенка, с душой девственной, как у Вергилия, в то время как Кант был холодным педантом и не понимал ничего, достойного понимания. Для Канта весь мир — вся природа — представляет собой мертвый, внешний по отношению к нему объект, который следует наблюдать, анализировать и навешивать на него ярлыки; релевантные концепции и категории надлежит должным образом изучить, установить их связи между собой, так чтобы затем с их помощью можно было описать и объяснить тот колоссальный автомат, каким для него является этот мир, и свести его к отшлифованной и сухой системе, которая, ежели она вообще верна, верной пребудет вовеки веков. Вне всякого сомнения, перед нами улучшенная версия куда более грубых механицистских взглядов французских материалистов, но предпосылки остаются все теми же: что все на свете можно свести к набору логически связанных между собой суждений описательного характера и что огромную и сложно устроенную вселенную людей, зверей, материальных объектов, жизни, души, земли и небес можно классифицировать и интерпретировать, используя при этом один и тот же систематически унифицирующий инструмент — истинную теорию, нечто такое, что любой человек, в достаточной степени беспристрастный, наделенный достаточно высокими способностями и мотивацией, способен сформулировать или во всяком случае понять.

Всю свою жизнь Хаманн отчаянно отрицал и разоблачал именно этот подход. Его идеи и его стиль отражают и друг друга, и его представление о мире как о принципиально не сводимой к единой логике последовательности эпизодов, каждый из которых самоценен, постигаем через непосредственный опыт и «переживание» этого опыта, и непостижим — мертв, — если о нем тебе сообщают другие. Человек должен жить на свой страх и риск, а не прихлебателем при других людях, а жить на свой страх и риск значит проговаривать — или, с той же вероятностью, не быть в состоянии выговорить — все то, что ты пережил, и прибегать к теориям разве что в качестве костылей, которые нужно отбросить, как только столкнешься лицом к лицу с непосредственным опытом. А таким путем достичь сколько-нибудь полного описания чего бы то ни было попросту невозможно. Кант вполне заслуженно сделался иконой собственной эпохи, но Хаманн и его последователи воплощают в себе постоянно вспыхивающий бунт против необходимости столь многое и настолько некритично принимать на веру, против того, чтобы столько всего оставлять вне поля зрения, пусть даже и по необходимости, но без особого сожаления, без каких бы то ни было колебаний, как если бы все то, чего не может вместить теория, было ничего не стоящей чепухой: психологические особенности, странности и причуды, для теории попросту неразличимые и обреченные на вымирание в рационально устроенной вселенной, в которой останутся только факты, идеально совместимые с единственно верной теорией.

С точки зрения Хаманна, в римско-католической Церкви и в универсальной науке, на которую молится французская Энциклопедия, живет один и тот же всепобеждающий монизм, из коего с неизбежностью вытекает необходимость игнорировать и отрицать как несущественные любые различия в мысли и чувстве, а на практике — устранять их где только возможно. Его пугают система, централизация, монизм как таковые, и его взгляд на авторитарную роль современной науки, способной в каком-то смысле претендовать на освободившуюся нишу католической иерархии, в следующем столетии эхом откликнется

у Огюста Конта — с той разницей, что у Хаманна это вызывало ужас, а у Конта — полнейшее одобрение. Хаманн видел в этом схождении очередной пример «совпадения противоположностей», доктрины, появившейся еще у Николая Кузанского (Хаманн ошибочно приписывает ее Джордано Бруно), — хотя трудно сказать, насколько он сам сумел в ней разобраться, и уж во всяком случае смысл он ей приписывает совершенно свой, собственный. Тем не менее эта война на два фронта — против церкви справа и науки слева — есть та позиция, среди сторонников которой Хаманн был и самым страстным, и самым упертым, и самым ранним — и которой он заразил как романтиков, так и пришедших им на смену индивидуалистически настроенных либералов девятнадцатого века. Когда Герцен говорит о коммунизме (применительно к таким авторам, как Кабе или бабувисты) как о царизме, всего-то навсего поставленном на голову, как о системе столь же репрессивной и игнорирующей конкретного индивида, и когда Бакунин жалуется на авторитарность Маркса, они продолжают именно эту традицию — страха перед любым государственным устройством, ориентированным на ограничение индивидуальности и уничтожение базовых человеческих ценностей.

Хаманн, в уже процитированной выше и весьма для него характерной фразе, сводит все эти опасения воедино, сказав, что декартово «*Cogito ergo sum*», конечно же, имеет самое непосредственное отношение к *cogito* (то есть к рационализму), но как быть с «благородным *sum*»?<sup>280</sup> Любая доктрина, которая делает акцент на общем, безличном, концептуальном, универсальном, с его точки зрения сглаживает различия, особенности, случайности — дабы воспрепятствовать свободному полету души, подрезав ей крылья в интересах полнейшей всеохватности. Стремление «ньютонизировать» любое знание неизбежно противоречит внимательному отношению к каждой мимолетной детали, снижает восприимчивость к эмпирическим впечатлениям — приводит к тому, что форма начинает превалировать над содержанием, униформность — над разнообразием, над

той полнотой жизни, калейдоскопическими метаморфозами реального опыта, что просачиваются сквозь ячею даже самой искусной концептуальной сети. За столетие с лишним до Уильяма Джеймса Хаманн, так же как и он, был поборником всего индивидуального, сложного и, прежде всего прочего, неосознанного и неуловимого. И куда активнее, чем Джеймс, он берет под защиту невыразимое, мистическое, демоническое, темные дали и таинственные глубины. Добродетель и филантропия не заменят сострадания, любви, духовной щедрости. Хаманн остро реагирует на слепое небрежение животным и демоническим началом в человеке со стороны оптимистов и натуралистов восемнадцатого века, и когда Кант, в «Религии в пределах только разума», рассуждает о радикальном зле и о духовном возрождении — о чем-то совсем не близком Гердеру, не говоря уже о Гёте и Шиллере — Хаманн прекрасно его понимает. «Изъяны и прорехи — вот глубочайшее и высочайшее знание о природе человеческой, и только этим путем человек способен взойти к идеалу»<sup>281</sup>, и еще: «ничто, кроме нисхождения в ад [*Hollenfahrt*] самопознания, не проложит пути к вожделению [*Vergötterung*]]»<sup>282</sup>, и Кант цитирует этот его пассаж<sup>283</sup>. Отсюда и страстная Хаманнова защита свободы воли:

«Без свободы быть *скверным* нет и не может быть *добрых дел*, и без свободы быть *добрым* никому невозможно вменить *вину* и не было бы *познания добра и зла* как таковых. Свобода есть *максимум* и *минимум* любой природной способности, разом и основание и цель для всякого их направления, развития и обратного действия.

Ни *инстинкт*, ни *sensus communis* не определяют человека <...>. Каждый человек сам себе *законодатель*, но также сам себе и *первородный сын*, и самый *прямой* из всех своих *подданных*»<sup>284</sup>.

Только индетерминизм в состоянии объяснить духовное развитие человеческой расы, поскольку без «закона свободы» человек был бы всего лишь имитатором; «ибо человек из всех

281 B iii 34.33.

282 W ii 164.17.

283 *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 7 (Berlin, 1907), p. 55.

284 W iii 38.8.

животных есть величайший мим»<sup>285</sup>. Эта убежденность жила в нем относительно материй как политических, так и моральных, а также и относящихся к сфере самопознания.

Страх монизма в любой его форме — будь то в форме всеохватного научного трактата или централизованной религиозной либо политической институции — обычно представляет собой реакцию попавшего в безвыходную ситуацию человека (или целого класса), который не может не понимать, что в ближайшем будущем приведение его к общему знаменателю или полное уничтожение либо неизбежны, либо весьма желательны; идеи, обретающие в подобных случаях популярность, могут быть не слишком привлекательными или даже откровенно отталкивающими, но попытка сбить человека с занимаемой им позиции неизбежно вызовет крик отчаяния и боли. Очень может быть, что прежний образ жизни действительно обречен. Монтескье осмотрительно рекомендует осторожность и отсутствие спешки при нововведениях, ибо считает, что те радикальные реформы, которых даже в его времена принялись требовать люди, окажутся в итоге неэффективными либо чересчур деспотическими. Хаманн отрицает монизм, потому что в его глазах любая генерализация уже воплощает в себе ложные ценности. Том Пейн обвинял Бёрка, выказавшего консервативные симпатии в ходе своих нападок на французскую революцию, в том, что он восторгается оперением, не обращая внимания на умирающую птицу. В данной конкретной, приписываемой Бёрку форме ограниченности Хаманн не повинен. Однако и он, на свой собственный лад, слеп к человеческим бедствиям, если только эти бедствия не носят индивидуального и духовного характера. Те, кто положил конец обычаю самосожжения вдов вместе с покойными мужьями, или расчистил трущобы, или создал на месте перенаселенных, задавленных бедностью сообществ более или менее сносные жизненные условия, редко становятся адресатами проклятий со стороны большей части человечества, и это вполне справедливо. Хаманн говорит о лицах тех, кто слышит крик «жабы под бороной», даже когда правильное

было бы не останавливаться и продолжить обрабатывать поле: ибо если люди не слышат этого крика, если они оглохли, если жабу списывают со счетов потому, что она «исторически обречена» — если на проигравших не стоит обращать какого бы то ни было внимания, потому что история есть история победителей, — тогда подобного рода победы станут оправданием их же собственного поражения в будущем, потому что они постепенно разрушат те самые ценности, ради которых затевалась битва. Крик, поднявшийся из самой глубины души тех, кого великая новая метла Фридриха Великого отшвырнула к стенке, метла, что мела так чисто и, в определенном смысле слова, непрерывно, — вот что слышится во всех писаниях Хаманна. В защиту базовых человеческих ценностей он сказал ничуть не меньше, чем его просвещенные оппоненты Вольтер и Кант, коих вполне справедливо принято почитать как поборников прав человека.

Хаманн вполне отдает себе отчет в том, что едва ли один читатель из сотни поймет его тексты, но он испрашивает для себя, с забавной смесью пафоса и высокомерия, такое же право, которое было Гераклиту даровано Сократом: тот, по мнению древних, верил фразам, которых не понимал, просто в силу высокой ценности тех, которые он все-таки понял. Он сравнивает собственную прозу с архипелагом изолированных друг от друга островов; и он не может перекинуть между ними мосты, потому что именно против этого сам же и выступает — против построения систем, сглаживающих все самое живое, индивидуальное, настоящее. Он был одержим видением мира в процессе воссоздания, постоянного и неостановимого. Его приходится описывать в терминах вынужденно статических. И речь не идет о каком-то неспешном поступательном развитии — Хаманн не историст и не верит в саму идею развития, ну или, во всяком случае, она его на слишком интересуется. По его мнению, мир не становится ни хуже, ни лучше. Но в нем есть исходная трансцендентная структура, та же, что и была от века, и все остальное представляет собой только ее отражение, аналогию или имитацию. В Эдемском саду, еще до изгнания из рая, Адам был с ней ознакомлен: «Адам был от Бога, и Бог поставил старейшего

из нашего племени над миром, дабы он мог владеть им как собственной вотчиной и собственным наследством и дабы мир исполнился словом уст его»<sup>286</sup>.

«Всякое явление природы было имя — знак, символ, обещание свежего, и потаенного, и невыразимого, но тем отчетливее личного, избирательного единения, сообщения между собой и единосущностью энергий и идей. Все, что в начале начал человек, слышал ушами своими, видел глазами, постигал или ощупывал руками, все было словом живым. Ибо Господь и был Слово. Со Словом в устах своих и в сердце своем, и природа языка была столь же естественной, столь же простой и близкой как детская игра»<sup>287</sup>.

Этот темный и загадочный пассаж, уже приводившийся выше в связи со взглядами Хаманна на язык, позволяет нам ближе всего подойти к самой сути его взглядов. Именно здесь Хаманн высказывает мысль о единстве мысли и предмета, которые он называет словом и миром, как это уже не раз и не два делали до него мистики и метафизики: о нерушимом единстве мысли и чувства, которые еще не успели превратиться в непосредственность и знание, не разделились на субъект и объект, постигающего и постигаемое, не обнаружили ту границу, которую нынешний человек постоянно пытается превзойти. Всякий человек, согласно Хаманну, кем бы он ни был, когда и где бы ни жил, может выбирать из двух альтернатив. Первая состоит в искренней попытке понять, то есть, собственно, осознать, какой была эта изначальная структура бытия, в силу своих способностей (хотя, будучи существами конечными, люди в принципе не могут постичь ее целиком), через непосредственный опыт переживания истории ли, природы или чтения Слова Божьего, то есть Библии, каковая представляет собой попытку этого единства выразить себя на языке, доступном смертному человеку; вторая альтернатива заключается в том, чтобы закрыться, защититься от реальности через конструирование систем, через веру в институты, основанные на вошедших в привычку условностях, через

286 W iii 32.8.

287 W iii 32.21; cf. 194.

жизнь в согласии с диктатом здравого смысла. «Есть три вещи <...>, коих мне не дано понять, а может быть, и четыре: *здорово-мыслящего человека*, занятого поисками философского камня; квадратуры круга; измерения моря; и человека гениального, который пытается рассуждать о вере средствами здравого людского рассудка»<sup>288</sup>. Бог — поэт: мир есть акт непрерывного творения в согласии с исходной структурой, которая не может быть сведена к системе правил, понять которую можно, только осознав, что всякое Божье создание есть предмет уникальный — что все явления и события равны только самим себе, но при этом они еще и символы, иероглифы, аллюзии, и отбрасывают свет на всякую из остальных вещей.

Вне зависимости от собственной значимости этого насквозь иррационалистического спиритуалистского мировоззрения, его ценность для истории идей (и практик) состоит в том, что оно было чем-то вроде перчатки, брошенной в лицо наукам, как эмпирическим, так и априорным, с их претензией на способность дать ответ на главные человеческие вопросы. Хаманн, по большому счету, признает только индивида и его нравы и считает, что любые попытки что бы то ни было обобщать ведут к созданию безликих абстракций, которыми постепенно людей и подменяют, и начинают видеть в индивидах что-то вроде сырого материала для этих самых абстракций, вследствие чего теории, сформулированные на языке все тех же абстракций, никак не затрагивают внутреннюю суть индивидов, которую они как будто должны были бы описывать и объяснять, а правовые, нравственные и эстетические системы — в общем, любые попытки сформулировать принцип действия — либо игнорируют индивидов, на чьем непосредственном опыте они в конечном счете и основываются, либо пытаются втиснуть их в очередное прокрустово ложе из правил, которое со всей очевидностью их калечит, а может и уничтожить совсем.

Если каждое слово, сказанное Хаманном в пылу очередной атаки на все абстракции на свете понимать буквально, то получится чистой воды бессмыслица. Без некоторой доли

обобщения невозможны ни символы, ни слова, ни мысль как таковая. Всякий раз как мы что-то используем, чтобы означить с его помощью что-то еще — и оказываемся при этом на излюбленном для Хаманна спекулятивном поле, — с тем, что мы используем в качестве символа, производится операция обобщения в той или иной степени: оно изымается из естественной своей среды, какой бы та ни была, и начинает представлять что-то другое, с тем, чтобы выделить это другое на фоне прочих вещей, таких же, как оно или от него отличных, так что и символ, и то, что он символизирует, если они вообще рассчитаны на некое опознание с нашей стороны, могут оставаться таковыми только в результате обобщения. Наложить запрет на абстрагирование значит запретить мысль, самосознание, любые формы высказывания — свести опыт субъекта к ощущениям, медитации, грезам, будь то во сне или наяву, лишив его способности именовать пережитое. Хаманн со всей определенностью ничего похожего в виду не имел, но рассуждает он время от времени так, словно именно это он и хотел сказать; а его осуждение наук, привыкших возносить абстракцию выше обыденной речи, превращается в отрицание их необходимой деятельности в их же собственных специализированных областях, в нападки на мысль как таковую, взятую в противопоставлении чувству и таинству художественного творения.

То принципиальное разграничение, которое Хаманн пытается провести между абстрактной мыслью и конкретным фактом, попросту не имеет смысла, а если довести эту затею до тех пределов, до которых доводит ее он сам, она превращается в слепой обскурантизм, в нападки на критическую мысль, на способность к какому бы то ни было различению, к формулированию гипотез, к рассуждению как таковому, — в нападки, причина которых кроется в отчаянной нелюбви к критике и, в конечном счете, к любой интеллектуальной деятельности. Однако, несмотря на то, что высказанное Хаманном зачастую представляет собой не взвешенное суждение, а избыточно эмоциональную публицистическую риторику, основное направление его мысли вполне очевидно. Как и Бёрк несколькими

годами позже, он считает, что попытка перенести научные каноны на живые человеческие существа ведет к ошибочному и в конечном счете весьма опасному взгляду на то, что эти последние собой представляют — простой человеческий материал, поле действия физических, химических и биологических причинно-следственных связей — и, поскольку людей, настолько остро озабоченных единством теории и практики, еще не рождалось на свет, к бесчеловечному отношению к людям. Тот факт, что равная, если не большая степень бесчеловечности практиковалась теми, кто отрицал науку и вынуждал людей жить в бедности, невежестве и униженном состоянии, которого можно было бы избежать, не производил на него никакого впечатления. Людям зачастую свойственно видеть ясно только из одного окна.

Хаманн был фанатиком, и его взгляды на жизнь, несмотря на всю их искренность и глубину, и ту значимость, которая кроется в них для теологов и просто людей верующих, остаются — в качестве целостного мировоззрения — до нелепости односторонними: преувеличение, сверх всякой меры, уникальности каждого человека и каждой вещи или отсутствия в них значимых общих характеристик, способных дать почву для теоретических обобщений; отчаянная ненависть к человеческой потребности в понимании мира и самих себя, к способности выразить это понимание в общепонятных терминах и к тому, чтобы научиться управлять собой и природой и достичь в результате целей, общих для большинства людей и большинства эпох (если не заглядывать слишком далеко), опираясь при этом на полученное научное знание. Эта ненависть и этот слепой иррационализм подпитывали тот поток, который в итоге привел к иррационализму социальному и политическому, особенно в Германии, в нашем собственном столетии, и дал питательные соки обскурантизму, темным оргиям и попыткам дискредитировать тот призыв к рациональной дискуссии в терминах, внятных для большинства людей, единственно способной привести к приросту знания, к созданию условий для свободного, основанного на сотрудничестве действия, исходящего

из свободного принятия общих идеалов, и к продвижению того единственного вида прогресса, который по факту это название заслужил.

Значимость Хаманна заключается не в его ожесточенно обскурантистском партикуляризме, не в диффамации систематического мышления и требования оценивать действия, отталкиваясь от свободно и открыто обсуждаемых принципов, даже несмотря на то, что такова и была его устойчивая манера, как, например, в ходе полемики с Кантом; его значимость заключается в удивительно острых и прозорливых наблюдениях, которые этот необычайно чуткий и болезненно искренний человек сделал относительно тех сторон человеческой жизни, мимо которых науки имеют обыкновение проходить стороной — а может быть, и должны проходить стороной, просто в силу того, что являются науками. Им руководило оскорбленное чувство: он говорил как человек эмоциональный, возмущенный всеобщей страстью к чисто умственным подходам; как моралист, отдающий себе отчет в том, что этика должна заниматься взаимоотношениями между реальными людьми (под присмотром Бога как верховного владыки, чью волю люди стремятся исполнять, будучи рабами его); как человек, которого приводит в ярость провозглашение принципов, претендующих на псевдонаучную объективность и не основанных при этом на индивидуальном и общественном опыте; как немец, униженный высокомерным и, как ему казалось, совершенно лишенным духовности Западом; как скромный винтик умирающего общественного строя, отброшенный за ненужностью в сторону набравшей нечеловеческую скорость централизации как в политической, так и в культурной сферах. Задавленный надменными тиранами вроде Фридриха или Вольтера, он поднял бунт и развязал яростную войну против разума. И тем не менее, как то бывает и с большинством других восстаний, воевал он вовсе не с ветряными мельницами, а со вполне реальным угнетением — в его случае с подавлением индивидуальности, а также значимых для человека иррациональных и бессознательных начал, с подавлением, которое рано или поздно не

могло не спровоцировать взрыв. Хаманн, человек, по видимости ушедший с головой в путаные и малопонятные теологические трактаты, поджег фитиль — я не могу назвать ни одного другого человека, который жил бы раньше, чем он, и нес бы за это большую, чем он, ответственность (хотя, кто знает, сложилась ли бы без него история рода человеческого, или пусть даже одна только немецкая история, хоть сколько-нибудь иначе?), — который привел в действие великий романтический бунт, густо замешанный на отрицании объективно сложившегося порядка вещей, *rerum natura*, будь то порядок фактический или номинативный, из коего брали начало всякое знание и всякая система ценностей и с коим можно было сверить всякое действие.

Революция началась в Германии — может статься, по причинам чисто политического порядка, которые вытеснили всякую социальную и политическую агитацию, а вместе с ней и открытую дискуссию, и острую критику, в ту область, которую Александр Герцен однажды назвал «тихим и безбурным морем эстетики»<sup>289</sup>. Центральными идеями этого движения были: идентичность языка и мысли; представление о том, что искусство не является ни подражанием некоей идеальной красоте, объективно доступной всем людям, ни инструментом, который продуцирует удовольствие и действует согласно правилам, также общедоступным и общепонятным; сочетание юмовского эмпирицизма, отрицающего власть априорных принципов, с акцентами на особой ценности индивидуального самовыражения; уникальность Божьего замысла в каждом разумном творении, по природе своей необъяснимая и не обязательно совместимая с другими замыслами, заложенными в других человеческих душах. Все это слилось в единую, весьма взрывоопасную амальгаму, и сплав сей, вне зависимости от того, являлся ли он сам результатом социальных или экономических противоречий, оказался на поверку могучей силой, способной всерьез изменить мир и привести ко всем тем катастрофическим следствиям, которые Гейне, едва ли не единственный, сумевший в данном смысле опередить писа-

телей нашего собственного столетия, столь точно предсказал, когда предупреждал французов о том, что им не стоит недооценивать мощи немецкого философа, тихо сидящего в своем кабинете. Если бы Хаманн не сформулировал, в сколь угодно специфической манере, истин, столь презрительно проигнорированных торжествующими победу рационалистическими школами мысли, причем не только в его же собственную эпоху, но и в эпоху великого викторианского прогресса, и в другие времена, в тех странах, что относительно поздно попали на этот праздник разума, то движение, им инициированное, не возымело бы настолько ужасающих последствий как в области мысли, так и в области практического действия — в том числе и в наш ужасающий век. И это уже вполне достаточное основание для того, чтобы воскресить память о нем, заставив ее покинуть узкий круг профессиональных литературоведов и теологов.

Нужно только сопоставить между собой попытки опровергнуть идеи Просвещения, предпринятые, с одной стороны, официальными церковными апологетами, с попытками, с другой стороны, отыскать некий компромисс — и здесь главными действующими лицами будут выступать Хаманновы *bêtes noires*, либеральные теологи, — чтобы в полной мере осознать степень его оригинальности. Со стороны Сорбонны и католической оппозиции мы обнаружим по большей части либо слепой догматизм в сочетании с нелепым отрицанием достоверности научных или исторических данных, причем на территории этих же самых наук, либо слабые попытки продемонстрировать, что все, обещанное *philosophes*, Церковь — на свой, пусть неспешный, но вполне рациональный манер — в состоянии сделать сама, и даже лучше. Помимо организованного сопротивления подобного типа, мы обнаружим ряд протестантских сект и движений, чья оборона против рационализма строится на агрессивной индифферентности, группы, действующие по принципу «ничего не знаю и знать не желаю», ориентированные на медитацию и святость в миру и оставшиеся за бортом общественной и политической жизни либо по собственному почину, либо в результате политической стигматизации. В итоге духовная

оппозиция всеобщему маршу разума ушла к иллюминатам и в масонские ложи, где, даже если говорить о трудах наиболее влиятельных и уважаемых представителей этой традиции, таких, скажем, как Сен-Мартен, и уровень оригинальности мышления, и степень озабоченности критическими проблемами — будь то проблемы индивидуального или социального порядка — были несопоставимо ниже, чем у Хаманна даже в самых запутанных и в самых эксцентрических из его текстов. Он упрямо стоит на своем: авторы, претендующие на понимание человека и природы путем непосредственного наблюдения, отчего-то игнорируют наиболее близкие, переживаемые в непосредственном каждодневном опыте области жизни — то есть тот самый способ, коим живет, действует и верует подавляющее большинство людей. И эта совершенно справедливая позиция, вкупе с той остротой, бескомпромиссностью и точностью, с которыми он имел обыкновение сыпать соль на самые болезненные раны, одна за другой открывавшиеся на всеобщее обозрение по мере того, как с момента его смерти десятилетие проходило за десятилетием, закрепили за ним уникальное и крайне значимое место в истории европейской мысли<sup>290</sup>.

Хаманн не был ностальгически настроенным традиционалистом, привыкшим противопоставлять средневековое прошлое, исполненное воображаемой чистоты нравов и воображаемого благородства, унылой посредственности современного мира. Его фантазии носили вневременный, не-исторический характер. Но так же, как и более поздние противники индустриальной цивилизации, он упрямо игнорировал не только причины, вызвавшие к жизни реформаторов-секуляристов, но и самые цели последних. Попытки применить рационалистические методы к социальной политике, будь то в Пруссии времен Фридриха, в наполеоновской Франции или в Священной Римской империи Иосифа II, отталкивались от необходимости ликвидировать зияющие противоречия и вековую несправедливость, свести к минимуму угнетение и бедствия простых

290 [Здесь выпущена часть текста, в которой речь идет об истоках мировоззрения Хаманна. См.: Приложение, с. 171–174.]

людей; и как таковые они вписывают блестящую страницу в историю периода, во всех остальных отношениях достаточно мрачного. Сами понятия прогресса и реакции появились на свет в ходе противоборства между теми, кто пытался провести как можно более спешные преобразования (в ходе которых реформаторы существенно переоценивали как собственные силы, так и степень природной человеческой гибкости, а также совершали сугубо эмпирические ошибки, приведшие впоследствии к огромному количеству не вынужденных страданий), и теми, кто по тем или иным причинам — будь то в силу интересов классового или национального характера, или потому, что утопические потуги реформаторов представлялись им затеями пустыми либо же просто безумными, — пытался им помешать.

Хаманн принадлежал к последней категории. Тот мир, что пытались построить реформаторы, казался ему отрицанием всех ценностей, которые он почитал значимыми и наиболее глубоко укорененными в природе людской. А посему он оставался слеп к самым худшим проявлениям привычного ему политического режима и видел одни только пороки «великих мастеров упрощать», пытавшихся принести живых мужчин и женщин в жертву пустым абстракциям — идеалам вроде разума, прогресса, свободы или равенства, гигантским, раздутым как воздушный шар конструкциям далеких от реальной жизни умов, — которые, все вместе взятые, не стоят пристального знакомства с одним-единственным конкретным фактом, с живым человеческим существом, с единым часом истинного, то есть внутреннего, опыта одной человеческой души и одного человеческого тела, таких, какие они есть на самом деле, во всем их тягостном несовершенстве.

Различия и противоречия между качественными и количественными категориями были уже давно и хорошо знакомы и успели проявиться во множестве форм — эстетических, этических, политических, логических. И именно формы социологические привычно вызывают у наших современников едва ли не самые горячие споры. Однако во времена Хаманна данная тематика воспринималась как относительно новая. Кондорсе

вдохновенно предсказывал возможность применить количественные методы не только к миру физическому — здесь битва была выиграна еще в семнадцатом веке, — но также и к жизни общественной, и даже частной: он говорил об организации быта в согласии с научными принципами, о возможности рассчитать относительную величину чувства удовлетворенности, испытываемого человеческими существами, коих исследователь полагает равными друг другу (или, если даже и не равными, то надежными таким набором отличительных черт, который может быть сведен к единому измерительному стандарту). Количественный анализ, верификация гипотез, сводимых к математически выразимым параметрам, и планирование (на основе подобного рода выкладок) процессов, связанных с отдельными группами или с большими по численности человеческими агломерациями, едва успели достичь самой первой ступени своего развития. Если бы возникла необходимость выбрать одну-единственную особенность, способную охарактеризовать ту новую эпоху, что началась в семнадцатом веке, то эту роль следовало бы отвести переходу от качественных способов постижения действительности к количественным, переходу, заложившему основы не только физики и биологии, но и всех без исключения общественных наук, равно как связанных с этими науками мировоззренческих подходов в области морали, экономики, а также — в качестве своего рода боковых побегов — этики и эстетики.

В наше время подобные соображения звучат достаточно банально. Однако повторюсь: одна из самых веских причин для нас, нынешних, обратить внимание на Хаманна состоит в том, что он раньше всех прочих мыслителей понял, к чему идет дело, и принялся отчаянно бить тревогу. Если попытку встать на пути у набирающего ход основного мыслительного и цивилизационного тренда эпохи следует квалифицировать как реакционность, то Хаманн со всей определенностью был завзятым и неистовым реакционером. Он это знал и этим упивался. Он возвысил голос, пускай не слишком внятный, но зато исполненный страсти, за четверть века до того, как Бёрк разразился своими

знаменитыми ламентациями по поводу безвозвратно уходящего в прошлое рыцарского века, на смену которому спешит отвратительная механистическая порода людей с логарифмическими линейками и статистическими таблицами<sup>291</sup>. После Великой Французской революции и после того, как последствия индустриальной революции в Англии проникли во все сферы жизни, консервативная реакция со стороны таких людей, как Шатобриан или де Местр, Кольридж, Фридрих Шлегель или Новалис, была вполне ожидаемой. Хаманн же относится к редкой породе болезненно чутких людей, одаренных — или проклятых — способностью угадывать очертания будущего, прекрасные или отвратительные, как в его случае, поскольку ничего, кроме неприязни и страха, они ему не внушали. Подобного рода людям редко хватает слов для того, чтобы выразить всю полноту своих чувств, по большей части они просто описывают увиденное; и тем не менее, будучи поэтами (чьи крайне легко возбудимые — и от природы настроенные улавливать тончайшие вибрации — души первыми реагируют на глубокие перемены в судьбах человечества), они отыскивают нужные слова, сколь угодно темные и замутненные субъективными эмоциями, чтобы выразить свое предощущение грядущего катаклизма. Подобных людей вполне справедливо именуют пророками, а еще они, как правило, обладают развитым сверх обычной меры чувством истории — вне зависимости от того, отдадут они сами себе в этом отчет или нет. Если они рождаются на свет слишком рано, им бывает весьма затруднительно передать те чувства, коими полнится каждая их пора, людям с нормальным зрением. Способность видеть то, чего не видят другие, и невозможность выговорить увиденное, особенно в тех случаях, когда речь идет о явственных знаках неотвратимо надвигающейся катастрофы, заставляет эти живые хрустальные шары замыкаться в себе или искать выхода в какую-нибудь иную область, где можно будет

291 «Но миновал век рыцарства. — Век умников, экономистов и счетоводов, пришел ему на смену; и слава Европы миновала во веки веков». Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790): *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. Paul Langford (Oxford, 1981–), viii, *The French Revolution*, ed. L. G. Mitchell, 127.

повернуться спиной к той обреченной вселенной, в которой им приходится жить. Очень может статься, что люди, родившиеся на глухих провинциальных окраинах быстро меняющегося мира, люди, неспособные хоть как-то повлиять на ход текущих мимо них событий и при этом привязанные к культуре даже более архаичной, чем та, которую в данный момент размывает поток истории, бывают особенно чуткими к такого рода переменам: Неаполь в конце семнадцатого — начале восемнадцатого века, Кёнигсберг пятьюдесятью годами позже не были в центре событий ни с политической, ни с интеллектуальной точки зрения. Во всяком случае, объяснение, данное с социологической точки зрения — при том что сам Хаманн именно против подобных способов интерпретации исторической реальности, представлявших ему чистой воды фальсификацией, воевал всю жизнь, — к его случаю подходит вполне. Тот тип домохозяйства, в котором он вырос, та жизнь, которой жил его отец, гордо именовавший себя Смотрителем Бань, все это было выброшено за ненадобностью в ходе реформ, проводимых Фридрихом и его в высшей степени просвещенными чиновниками. Сын надлежащим образом обустроенного места в новом жизнеустройстве найти себе так и не смог и, как и многие другие люди, которые придерживаются смелых взглядов и изъясняются в манере резкой и нелицеприятной, сам по себе был человеком застенчивым, тихим, неуверенным в себе и крайне ранимым. Несмотря на внешнее спокойствие и те советы, что он невозмутимым тоном давал другим мятущимся душам — не переживать по пустякам, вверить себя всецело руке Божьей, есть свой хлеб и пить свое вино в спокойствии и довольстве, — сам он едва не сошел с ума, когда ему урезали жалованье на пять талеров и лишили возможности пользоваться частью сада. Он нанес самый первый удар по миру, измеримому в числах; его удары часто шли мимо цели, но он поднял один из самых значимых вопросов современности, попросту отказавшись принять ее как неизбежную данность.

В шестой главе я вскользь упомянул о том успехе, который имеет в наши дни теория языка, напоминающая взгляды Хаманна; а также о странном характере сочетания этих его взглядов с религиозностью и иррационализмом<sup>292</sup>. На этот счет следовало бы сказать еще несколько слов.

По сути, взгляды Хаманна можно свести к следующим положениям:

(a) Не существует «объективной» структуры реальности, корректным отражением которой мог бы являться «логически совершенный язык».

(b) Следовательно, те суждения, которым философы приписывают универсальную значимость, со всей необходимостью являются ложными.

(c) Правила и законы соблюдаются до тех пор, пока соблюдаются, когда же они перестают соблюдаться, их следует отменять.

(d) Проблемы в области теории (так же, как и практические ошибки) возникают не столько из-за ошибок чисто теоретического порядка, будь то логических, метафизических или психологических, сколько из-за фанатичной веры в универсальность и вневременную значимость теорий как таковых — веры в то, что если уж и не эта конкретная теория, то какая-нибудь другая сможет дать ответ на все вопросы (даже если речь идет о какой-то конкретной области). Именно эта страсть к теории, и в особенности к теориям научным, порождает воображаемые сущности, которые затем перемешиваются с реальными, настоящими вещами, что ведет к смущению умов, а порой даже и к духовным мучениям, и все из-за упрямой приверженности к рукотворным фикциям, которая, в свою очередь, проистекает от стремления к универсальности — к философскому камню, как сам Хаманн именовал эту страсть.

(e) Всякий язык есть образ жизни, а образ жизни основывается на структуре опыта, которая сама по себе не подлежит критике, поскольку невозможно найти вне таковой некую архимедову точку, из которой можно было бы осуществить

ее критическое рассмотрение; самое большое, что можно в этом смысле сделать, это исследовать те символические системы, в коих выражает себя данная структура опыта. Все обстоит именно так потому, что думать — значит использовать символы, и каковы символы, такова и мысль. И прежде всего прочего следует помнить о том, что содержание и форму нельзя отделить друг от друга — между всеми элементами средства коммуникации существует «органическая» связь, а общий смысл растворен в индивидуальном, в конечном счете не подлежащем анализу, целом.

(f) Идеальный перевод между различными словарями, грамматиками, этимологиями и синтаксисами в принципе невозможен, и мечта об универсальном языке, из которого были бы удалены все иррациональные приращения и индивидуальные идиосинкразии, свойственные естественным языкам, наподобие веры Лейбница в возможность такового (у него он именуется «универсальной характеристикой»), или универсального языка науки, который мог бы ответить на все человеческие потребности, как о том грезил Кондорсе и вслед за ним еще множество позитивистски ориентированных мыслителей, есть самая абсурдная химера из всех возможных.

(g) Как следствие из (f): невозможно понять, что говорят люди, просто применяя к их речи грамматические, или логические, или какие угодно еще правила, это становится возможным только через акт «вчувствования» — Гердерово *sich hinein fühlen* — в привычные для них символические системы, а значит, через сохранение того, как именно они говорили и говорят, в прошлом и в настоящем. Даже диалекты и жаргоны — постольку, поскольку они несут на себе «печать жизни» — существуют в самом сердце конкретных жизненных укладов и творческих процессов, которые падут жертвой в процессе приведения языка к единой норме, поскольку вслед за этим к единой норме неизбежно будет приведена и сама жизнь.

(h) Соответственно, раз уж мы не можем обходиться без правил и принципов, мы должны постоянно ставить их под сомнение и не позволять им ввергать себя в отрицание, в игнорирование языковых особенностей и аномалий, данных

нам в непосредственном нашем опыте, или в жестокое с ними обращение.

Эта доктрина в достаточной степени знакома пишущим по-английски философам середины нашего века. Принимая данную систему представлений о языке и о смыслах как значимую, мы будем вынуждены согласиться с тем, что никакие этические, эстетические, идеологические, социальные или религиозные представления не могут не приниматься в расчет. Но отсюда же вытекает и еще одно следствие. Поскольку для Хаманна любая мысль и любая речь уже есть коммуникация, то это должна быть коммуникация между конкретными индивидами. Но если эти индивиды намерены понять друг друга настолько, насколько это возможно в земных условиях, им придется вчувствоваться в индивидуально значимые образы, в текстуру, неотделимую от того, что человек говорит или, если этот человек является художником, создает. Требовать слов или произведений искусства, которые были бы понятны кому угодно и где угодно, — вещь столь же абсурдная, как и поиск универсального языка. И худшим из всех возможных стандартов является так называемый *bon sens*, тот общечеловеческий здравый смысл, о коем одобрительно отзывался Дидро и который для Хаманна служит гарантией поверхностности, филистерства и той способной что угодно привести к общему знаменателю силы, которая любую значимую вещь превращает в одинаково серую банальность. Отсюда его стремление защищать эзотерику как таковую. Причиной в данном случае может служить попытка хоть как-то оправдать собственную склонность оставаться загадочным и непонятым, говорить, обращаясь при этом только к тем немногим, кто способен тебя понять, — однако он выстраивает на этом основании целую доктрину, согласно которой всякое искусство, всякое творчество есть тайна, и, если навязать ей правила и сделать ее достоянием широкой публики, она претерпевает необратимые изменения и деградирует: именно это преступление и совершили древние греки и современные французы, превратившие сугубо личный, индивидуальный и временами пугающий процесс в механическое ремесло,

доступное каждому и в исполнении, и в понимании, с той разницей, что отныне обе эти составляющие ничего не стоят.

Всю свою жизнь Хаманн испытывал выраженную склонность к мистагогам, даже если прекрасно отдавал себе отчет в том, что имеет дело с шарлатаном, как в случае с облаченным в козью шкуру «пророком» по имени Кристоф Кауфман, сумевшим в какой-то мере заинтриговать и сбить с толку граждан Кёнигсберга, — у Хаманна завязались с ним отношения пусть и неоднозначные, но основанные на вполне искренней симпатии. Хаманну нравилось выступать в роли носителя тайного знания, человека, который и не рассчитывает на то, что его поймут как следовало бы, исполненного иронии Сократа, рыцаря-розенкрейцера, «апокрифической» сивиллы и прочих персонажей в том же духе<sup>293</sup>. Пускай он сам никогда и не высказывался прямо в этом смысле, но ему явно хотелось быть наставником в истинном знании, мудрецом, гуру, спасителем несчастных душ, угодивших в гигантскую сеть Просвещения.

293 [В исходном варианте, относящемся к 1965 году, вместо следующего засим предложения (написанного ИБ почти 30 лет спустя), стояло следующее: «...что до некоторой степени напоминает нам о личностных особенностях и о методе приверженцев современных философских сект, учения которых состоят в каком-то смысле в отношениях семейного сходства с антидоктринальной доктриной Хаманна». Возможно, то была отсылка к витгенштейнианцам, временами наклонным к некоторой таинственности и весьма заметным среди тогдашних англоязычных философов.]

Стандартными полными собраниями сочинений Хаманна принять считать следующие издания:

Труды: Johann Georg Hamann. *Sämtliche Werke*, ed. Joseph Nadler (Vienna, 1949–1957), 6 Bd. В последний том включен весьма ценный комментированный указатель.

Письма: Johann Georg Hamann. *Briefwechsel*, ed. Walther Zieseimer und Arthur Henkel (Wisbaden und Frankfurt, 1855–1979), 6 Bd. К сожалению, указателя к этому изданию пока нет, но он готовится к изданию.

В тех ссылках на тексты Хаммана, которые я даю в постраничных примечаниях, эти издания будут обозначены соответственно литерами W и B, и отсылка в случае с каждым конкретным пассажем будет даваться на том, страницу и первую строку, следующим образом: w iii 145.13.

X.X.



**Исайя Берлин**  
**Северный Волхв**  
И. Г. Хаманн и происхождение  
современного иррационализма

Издатели:  
Александр Иванов  
Михаил Котомин  
Выпускающий редактор:  
Лайма Андерсон  
Корректор:  
Любовь Федецкая  
Оформление:  
ABCdesign

Все новости издательства  
Ad Marginem на сайте:  
[www.admarginem.ru](http://www.admarginem.ru)

По вопросам оптовой закупки  
книги издательства Ad Marginem  
обращайтесь по телефону:  
+7(499) 763 3595  
[sales@admarginem.ru](mailto:sales@admarginem.ru)

ООО «Ад Маргинем Пресс»  
Переведеновский пер., д. 18,  
Москва, 105082  
тел./факс: +7(499) 763 3595  
[info@admarginem.ru](mailto:info@admarginem.ru)

Отпечатано в соответствии  
с предоставленными материалами  
в ООО «ИПК Парето-Принт»,  
170546, Тверская область,  
Промышленная зона Боровлево-1,  
комплекс ЗА, [www.pareto-print.ru](http://www.pareto-print.ru)  
Заказ 7926/15

Самое потрясающее заключается в том, что в этих заметках, статьях и эссе, которые Берлин посвятил немецкому теологу и философу Иоганну Георгу Хаманну (1730–1788) — смертельному врагу Просвещения и страстному защитнику иррационализма, — эта мрачная фигура предстает человеком вполне симпатичным и даже в известном смысле современным. Его мысли о том, что все «неразумное» — страсть, инстинкт, секс, «черные дыры» личности — является неотъемлемой частью человека, или что любая только рационалистическая и абстрактная философия искажает реальность — абсолютно верны, а его смелые теории, например, о сексе и лингвистике, предвосхищают самые радикальные декларации анархистов вроде Мишеля Фуко.

Марио Варгас Льюса

*AdMarginem*

[admarginem.ru](http://admarginem.ru)