

С. В. Волжин

ВОЗВЫШЕННОЕ И НАСИЛИЕ. ЭТОС ВОЗВЫШЕННОГО У М. ЛЮТЕРА И И. КАНТА¹

Данная статья посвящена исследованию формирования концептуального ядра «Теологии креста» (Theologia crucis) Мартина Лютера и генезиса его реформационной теологии на примере критики «ранним» Лютером (1517–1519) этики Аристотеля. Философская реконструкция основных стратегий концептуализации возвышенного (sublime) в философии Нового времени, а также структурный анализ кантовской теории возвышенного призваны прояснить морально-практический статус и функцию идеи смирения (devotio, humilitas) в эстетике возвышенного И. Канта и в «Теологии креста» Мартина Лютера.

Ключевые слова: теория возвышенного, эстетика, этика, теология славы, теология креста, смирение, Иммануил Кант, «Критика способности суждения», Реформация, Мартин Лютер, Лонгин, Августин Блаженный, Аристотель.

На первый взгляд может показаться несколько странной и даже искусственной попытка сравнения концептов возвышенного у Лютера и Канта, ведь хорошо известно, что Лютер специально не разрабатывал теорию возвышенного ни в рамках «школьной» системы «трех стилей» (genera dicendi) латинской риторики, ни вне ее, да и само первое издание в 1554 г. приписываемого Лонгину трактата “Peri hÿpsus” Франческо Робортелло (Francesco Robortello), ставшее отправной точкой дискуссий о возвышенном в раннее Новое время, по-видимому, не связано непосредственно с учением и деятельностью Лютера. И тем не менее для становления позднейших теорий возвышенного (не исключая и кантовскую) в первую очередь рецепция и критика Аристотеля молодым Лютером имела важные последствия.

В своей фундаментальной штудии “Lutero e Aristotele” Евгению Андресатта показывает, что Лютер не только был хорошо знаком со схоластическим аристотелизмом, усвоенным университетами и монастырями Эрфурта и Виттенберга, но и с доступными в то время текстами самого

Сергей Викторович Волжин — кандидат философских наук, старший преподаватель Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (sergey.volzhin@gmail.com).

¹ Статья составлена в рамках гранта РГНФ проект № 16-03-00099.

Аристотеля по логике, диалектике, риторике и поэтике, психологии, метафизике и теологии, физике, космологии, астрономии и метеорологии, этике и политике². Не только критика «схоластов», не только «воцарение Аристотеля» в теологии и на университетских кафедрах является объектом критики Лютера, нет: Лютер предстает в штудии Андреатта как знаток аристотелевских текстов, претендующий на точное знание «первоисточника», а потому «работающий» с ним в соответствии с четко выстроенной стратегией — показать несовместимость Аристотеля с христианством. Отчасти это подтверждается и более поздними свидетельствами, например, когда в период реформационной борьбы Лютер пишет курфюрсту Фридриху: «Я знаю, что причинила мне схоластическая теология, и я знаю также, чем я ей обязан; я рад, что спасен от нее, и за это я благодарю Христа, Господа моего. Нет нужды, чтобы вы учили меня этой теологии, ибо я знаю ее, и невозможно, чтобы вы примирили меня с нею — я не желаю ее»³. По словам Теодора Дитера, исследование Андреатта приводит к выводу, что, «по-видимому, средоточие лютерово́й критики Аристотеля состоит в следующем: распять метафизический разум, дабы освободить место для веры и допустить практического, антиспекулятивного Аристотеля»⁴.

Разумеется, каждое время знает «своего» Аристотеля; исключения не составляет в этом и «точное знание Аристотеля» Лютером. И вопрос, пожалуй, здесь сводится не только к реконструкции горизонтов лютеровской рецепции Аристотеля и ответу на вопрос, какого именно «Аристотеля» знал Лютер и его эпоха. Исследование Теодора Дитера, посвященное анализу рецепции Аристотеля молодым Лютером, в этом отношении весьма показательно.

Дитер обращает внимание, что уже в *probatio* к 28-му тезису «Гейдельбергской диспутации» Лютер выдвигает — пока еще в самых общих чертах — основной контраргумент аристотелевскому учению о нравственности: согласно Лютеру, масштаб учения о нравственности у Аристотеля служит онтической структура грешника, а именно укорененное в ней стремление всегда и «во всем искать своего»; но этот масштаб

² Ср.: *Andreatta E. Lutero e Aristotele. Padova, 1996.* Глава ««Frustra igitur Aristoteles nugatur». La critica». С. 113–286.

³ Ср.: WA 5; 22, 18–21, Письмо-посвящение к «Operationes in Psalmos», адресованное курфюрсту Фридриху Саксонскому.

⁴ Ср.: *Dieter Th. Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Walter de Gruyter-Verlag, 2001.* S. 23.

находится в противоречии с теологией⁵. Поскольку же Аристотель полагает добро как то, ради чего и с ориентацией на что осуществляется деятельное бытие человека, то вопрос Лютера, обращенный непосредственно к Аристотелю, о человеке, который во всем ищет (*in omnibus quaerit*) такое добро, представляется Дитеру вполне правомерным. Уверенность, что Аристотель полагает человека ищущим в качестве своей последней цели *свое* добро и свое счастье, приводит Лютера к мысли, что, по Аристотелю, человек «во всем ищет своего». Это суждение Лютера об аристотелевском понятии человека может иметь силу, однако лишь в том случае, если верно, что «аристотелевский» человек скорее стремится принимать добро, нежели давать его (*accipit bonum potius quam tribuit*). И ведь именно это почти буквально и утверждает Аристотель, когда говорит в Никомаховой этике, что большинство людей скорее желают добро воспринимать, нежели делать⁶. Однако эгоистическое самолюбие Аристотель отличает от подлинно нравственной любви к самому себе, которая задана разумной частью нашей души и которая, охотнее давая, тем более стяжает высшее благо, т. е. стяжает тем самым нравственно-прекрасное. Теодор Дитер в своем анализе аргументации Лютера против Аристотеля в тексте «Гейдельбергской диспутации» отмечает, что понимаемые в аристотелевском смысле *quaerere quae sua sunt* (искать своего) и *quaerere quae alterius sunt* (искать еще и иного) не могут находиться в явном противоречии, поскольку справедливый человек в аристотелевском смысле всякому «воздаст свое и никого не лишает ему положенного»; но Лютер не только мыслит *quaerere quae sua sunt* в оппозиции к *quaerere quae alterius sunt*, но и в оппозиции к *quaerere quae Dei sunt* (искать Божьего)⁷. Вместе с тем для понимания аргументации Лютера важна также ссылка на то, что аристотелевское определение

⁵ Ср.: «Secunda pars patet et est omnium Philosophorum et Theologorum, Quia obiectum est causa amoris, ponendo iuxta Aristotelem, omnem potentiam animae esse passivam et materiam et recipiendo agree, ut sic etiam suam philosophiam testetur contrariam esse Theologiae, dum in omnibus quaerit quae sua sunt et accipit potius bonum quam tribuit». V; 391, 32–392,5 (Bonner Ausgabe). По мнению Э. Жильсона, уже у Дунса Скотта можно встретить аргумент, согласно которому Аристотель не может считаться надежным руководителем при решении проблемы *recta ratio*, поскольку он принимал нынешнее состояние падшей природы за природу, как таковую. Ср.: *Dieter Theodor. Der junge Luther und Aristoteles...* S. 39, Anm.1.

⁶ Ср.: EN IX, 7; 1167 b27: [...] multi et magis bene pati quam facere appetunt (Aristoteles latinus, XXVI 1–3, fasc. 4, 552).

⁷ Ср.: *Dieter Th. Der junge Luther und Aristoteles...* S. 51.

счастья как деятельного бытия, сообразного добродетели, еще достаточно внятно прочитывается в мысли о том, что Бог есть *finis ultimus* (последняя цель) и что счастье обретаемо лишь в Боге. Эта мысль прочно закрепилась в позднесхоластической западной традиции⁸.

С другой стороны, блаж. Августин, на которого во многом опирается «ранний» Лютер, как известно, признавал, что земная жизнь христианина в некоторой степени может рассматриваться как счастливая, если она опирается на *pietas* и *spes*. К вопросу о возможности блаженства в рамках земной жизни у блаж. Августина тесно примыкает и вопрос о различии между наслаждением и использованием, точнее — унаследованная блаж. Августином из сочинений Марка Теренция Варона понятийная пара *frui — uti*⁹. *Uti* и *frui* означают два вида отношения воли к вещи (*res*): воля может желать или любить нечто либо ради себя (*propter se*), либо ради иного (*propter aliud*), причем то, что любят ради него самого, есть финальное, т. е. то, в чем заключено и счастье¹⁰. Поэтому лишь вечное и неизменное (Бог) заслуживает того, чтобы его любили ради него самого, в то время как все сотворенное мира можно любить лишь ради того, чтобы достичь наслаждения вечности: подлинный предмет *frui* — суть то, в чем воля приходит к покою. Понятие *frui Deo* эксплицирует блаж. Августин в своем труде *De Doctrina Christiana* (396–426/27); в первой книге этого сочинения *frui* определяется как поддерживаемая любовью связь с вещью ради нее самой (*Frui est enim amore inherere alicui rei propter se ipsam*); *uti* координировано *frui Deo* как такое отношение, при котором все земные ценности и интересы *in via* релятивированы и оказываются поставленными в зависимость от *beatitudo in patria*.

Ретроспекция аристотелевского учения аффектов позволяет увидеть и дальнейшее расхождение позиций Лютера и Аристотеля. Согласно последнему, аффекты — суть физические феномены, связанные с наслаждением и болью¹¹. С аффектом всегда связано стремление, которое способствует (в случае наслаждения) или же, наоборот, препятствует/отклоняет (в случае боли) определенное воздействие на жизнь человека. При этом руководящим мотивом выступает максима: бытие есть то, чего

⁸ Например, Буридан в своем комментарии к Никомаховой этике задается вопросом: «*Utrum Felicitas consistit in aliquo bono separato?*» Ср.: *Super decem libros ethicorum*, lib.1, qu.12 (12 ra–12va).

⁹ Ср.: *Lorenz R. Die Herkunft des augustinischen frui Deo / ZKG 64* [1951/52], 59.

¹⁰ Ср.: *Augustinus. De doctrina christiana*, I, XX, 20, Z. 12–16 [aaO17].

¹¹ Ср.: EN II, 4; 1105b21–23.

все существа вожделеют и любят¹². В сфере нравственного — например, в добродетели — аффекты подчиняются руководству разума: разум взвешивает условия, вызывающие тот или иной аффект, соразмеряя неблагоприятное воздействие (в той мере, в какой аффект связан с болью) с другими благами данного человека, как и с благами окружающих людей. И хотя страдание и боль не приветствуются, тем не менее они в качестве аффектов испытываются добродетельным человеком иначе, чем человеком порочным, как аффект она даже может быть в определенных обстоятельствах даже принята. И все же в координатах аристотелевской этики телесное страдание само по себе не благо: аффекты наслаждения и страдания связаны с восприятием живого существа и ориентированы на сохранение телесной жизни.

Существенно иначе дело обстоит у ап. Павла. Во втором послании к Коринфянам (2 Кор. 7:9–11) ап. Павел говорит о двоякой печали — печали ради Бога (печаль к покаянию и спасению) и мирской печали, связанной с утратой мирского благополучия и неосуществления мирских чаяний. Печаль мирская ведет к смерти; печаль ради Бога «производит неизменное покаяние и ведет к спасению», и потому апостол «радуется» этой печали. Не сама по себе печаль и не само по себе страдание здесь объявлены положительными, а как печаль и страдание, имеющие в виду *malum* Креста. Теодор Дитер особо выделяет этот ключевой пункт расхождения Лютера со схоластической традицией: «На примере отношения к страданию становится особенно заметной чуждость аристотелевского мышления по отношению к христианской вере. Критика „Тезисов об отпущении грехов“ (*Ablassthesen*) укрепила Лютера в его суждении, что схоластическая теология как *theologia gloriae* (теология славы), которая позволяет аристотелевской мысли руководить собою, находится в жестком противоречии с *theologia crucis* (теологией Креста), которой следует апостол Павел. Она [схоластическая теология] не способна понять *malum* Креста как *amabile* (достойный любви), но может его лишь ненавидеть как *res pessima* (самое худшее)»¹³.

Бог как *summum bonum* открывается в Теологии креста *sub contraria* — в бессилии, в глупости, в страдании и в пределе — в *malum* Креста. Бог является как *absconditu[s] in passionibus* (V; 388,35), как сокровенный в «ветхом» «новый» человек. Величайшее умалилось, наивысшее стало низшим, снизошло в мир добровольно, свободно; ни с чем

¹² Ср.: EN IX, 7; 1168a5.

¹³ Ср.: Dieter Th. *Der junge Luther und Aristoteles...* S. 72.

не сравнимое уравнилось нам, стало как мы, приняло страдания и смерть ради нас. Summum bonum на Кресте! — в этом Лютер видит отчетливо кризис всей схоластической традиции интерпретации amor hominis и человеческой любви к Богу, здесь он подводит нас к порогу: любовь к человеку и Богу либо возникает из amor crucis, либо ее вовсе нет. При этом определяющим настроением здесь становится смирение (devotio, humilitas). Смирение — это отнюдь не покорность внешнему могуществу перед лицом собственного ничтожества; в смирении суд Бога водворяется в «пространство и время» человека как *этого* (и в этом «самосуде» просматривается также источник и главная движущая пружина, если угодно — основной *моральный* мотив «критического предприятия» в философии); смирение исходит из quaerere quae Dei sunt как своего центра и удерживает от крайностей, являющихся сторонами одной медали: с одной стороны — от соскальзывания в отчаяние (из фиксации ничтожности «я» «помимо и вне Бога»), а с другой стороны — от падения в эгоистичное quaerere quae sua sunt (искание своего). Настрой души, при котором она беспощадно обличает свои моральные недостатки, Кант впоследствии назовет возвышенным.

* * *

Как уже было отмечено выше, теории возвышенного новоевропейской философии уходят корнями в обнаружение и первое издание в 1554 г. приписываемого Лонгину трактата “Peri hýpsus” Франческо Робортелло (Francesco Robortello). Уже титульный лист издания, озаглавленного “liber de grandi, sive svblimi orationis genere”, оповещает читателя о том, что текст Лонгина сопровождается обширными примечаниями в маргиналиях, целью которых является не только и не столько разъяснение отдельных структурных составляющих текста, сколько интеграция трактата в традиционную систематику «трех стилей» (genera dicendi) латинской риторики. Дитмар Тилль в своем фундаментальном исследовании «Двойное возвышенное: Аргументативная фигура начиная с Античности вплоть до начала XIX века» (“Das doppelte Erhabene: Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts”) отмечает, что предпринятая уже Робортелло латинизация лонгиновского понятия hýpsos и идентификация его со стилем в смысле стиля «высокого рода» (genus grande), воспринятая в дальнейших переводах (не только на «школьный» латинский, но и на родные языки) и переизданиях в XVI и XVII вв. приписываемого Лонгину

трактата, позволяет говорить об определенном «мейнстриме» в интенции интерпретировать и интегрировать «лонгиново» понятие возвышенного в систему терминологии «школьной» риторики¹⁴. Существенно также и то обстоятельство, что Лонгин с точки зрения раннего Нового времени и вплоть до XVII в. отнюдь не был «классическим» автором¹⁵. Вместе с тем обсуждаемый трактат о возвышенном едва ли «без остатка» встраивается в традиционную доктрину риторики, которая, по словам Барнера, «черпала из Аристотеля и Горация, Цицерона и Квинтилиана», опираясь на образцы в лице «Цицерона, Горация, Вергилия и Овидия, с помощью которых был совершен шаг к собственной imitatio»¹⁶. Дихотомия теории и практики риторики в XVI–XVII вв. — теоретическая разработка «школьной» риторики как учебной дисциплины (ars) в университетах (Rhétorique d'école, по словам Фумароли) и риторическая прагматика в политическом офицозе дворов — вот основной контекст рецепции трактата о возвышенном, который считался еще и в XVIII в. трактатом Лонгина, в эту пору. Споры второй половины XVII в. о значимости античной нормативности в поэтике между сторонниками и противниками цицеронизма заставили по-новому взглянуть на роль этого трактата: по словам Лея, дело шло о «преодолении позиций классицизма»¹⁷. Николя Бульё (Nicolas Boileau, 1636–1711) в своем переводе трактата о возвышенном, изданном под названием “*Traité du sublime*” (1674), интерпретирует возвышенное (hypsos) как принципиальную альтернативу учения «о трех стилях»: он проводит четкое разграничение между риторическим “*stile sublime*” и “*le sublime*” античного автора (Лонгина). “*Le sublime*” основано целиком и полностью на natura поэта или ратора, причем даваемая Бульё интерпретация natura как источника возвышенного выводит за рамки ограниченной ars rhetorica оппозиции ars и natura, и потому “*le sublime*” не сводимо к риторическому “*stile sublime*” (De subl. 8, 1). Именно из дихотомии Бульё и инструментализации понятия (hypsos) в дальнейшем спорадически развиваются ранние новоевропейские учения о гении. Еще более важным

¹⁴ Подробнее об этом см.: Till D. Das doppelte Erhabene: Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Oskar Nimeyer Verlag, Tübingen, 2006. S. 28–30.

¹⁵ Подробнее об этом см.: Maurer K. Boileaus Übersetzung der Schrift περί ὑψούς als Text des französischen 17. Jahrhunderts. In: Le Classicisme... Hrsg. v. Hallmut Flashar. Genf 1979. Brody: Boileau and Longinus. S. 10.

¹⁶ Ср.: Barner W. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen. Tübingen: Niemeyer, 1970. S. 252.

¹⁷ Ср.: Ley K. Das Erhabene als Element frühmoderner Bewusstseinsbildung. S. 247.

представляется легитимация пары *simplicité — sublime*, как это можно видеть уже в понятии «благородной простоты» (“eine edle Einfalt und eine stille Grösse”) у Винкельмана¹⁸. Сколь важна эта связка в контексте эстетических дискуссий второй половины XVIII в., показывает уже ранняя докритическая работа Канта «О чувстве возвышенного и прекрасного» (1764), где Кант говорит: «...возвышенное должно быть просто, прекрасное может быть почищенным и украшенным»¹⁹. Мысль «докритического» Канта опирается на уже устоявшуюся в вольфовском просвещении связку *simplicité — sublime*: возвышенное должно быть просто, ему не пристало быть «украшенным». Этот взгляд Канта противоположен риторической доктрине, согласно которой «высокое» в соответствии с принципом конгруэнции выражения и выражаемого (*artum*) должно описываться «высокими» словами. И хотя ни у Канта, ни у Эдмунда Бёрка понятие *hypsos* из приписываемого Лонгину трактата, по-видимому, не играет решающей роли, все же различие и соотношение «природного» и «риторического» возвышенного, утвердившееся в традиции благодаря активной рецепции перевода трактата Бульё²⁰, еще дают о себе знать. Вместе с тем следует отметить, что апелляция к «природе» как к топосу возвышенного, имеющая место у Эддисона, Шефтсбери, Бёрка и Канта, встречается уже у «самого Лонгина»: им приводятся широкие реки (Нил, Дунай), огромный безбрежный океан, огнедышащий кратер Этны и др. (ср.: *Perí hypsus*, 35, 4).

* * *

Поясняя эстетическую функцию способности суждения, Кант в «Критике способности суждения» говорит о двух ракурсах, с которых возможно рассмотрение взаимодействия рассудка и воображения: первый ракурс — «объективный», т. е. взятый со стороны познавательной функции (он показан Кантом в том, как осуществляется трансцендентальный схематизм силы суждения), второй — «субъективный», когда деятельности рассудка и воображения, способствуя или препятствуя друг другу

¹⁸ *Brand R. Johann Joachim Winckelmann 1717–1768. Hrsg. v. Thomas W. Gaehtgens. Hamberg, 1986 (=Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd.7). S. 41–53.*

¹⁹ Ср.: *Kant I. Beobachtungen über das Gefühl des Schoenen und Erhabenen (1764) // Werke. Bd. 1: Vorkritische Schriften bis 1768. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt, 1983. S. 828.*

²⁰ Ср.: *Begemann Ch. Erhabene Natur. S. 410. Anm. 106.* Здесь Бегеманн обращает внимание на различие двух типов возвышенного, проводимого Зильцером в главе, посвященной теме возвышенного из его «Всеобщей теории» (“*Allgemeiner Theorie*”, 1771/74), как предвосхищение теории возвышенного Канта.

в одном и том же представлении, вызывают определенное чувственно воспринимаемое состояние души. Однако, схематизируя, воображение всегда связано, оно не действует свободно, но всегда задано и действует в соответствии с понятием рассудка. Значение схемы в первой «Критике» велико: схема и есть, по-видимому, выражение того «общего, но неизвестного нам корня», из которого произрастают, по мысли Канта, «два основных ствола человеческого познания» — чувственность и рассудок²¹, схема и есть та *сарула*, которая позволяет связать рассудочный смысл понятия (категории) с чувственным его выражением. Схема возникает, когда категория через воспроизведение некоторого представления во времени обретает образную форму выражения или, говоря языком Канта, когда рекогниция (воспризнание) предваряется репродукцией во времени. Если посмотреть на схему со стороны рассудка, то она есть способ изображения понятия в образах (при этом Кант четко отделяет схему как «рассудочный образ» от образа как продукта лишь эмпирической способности продуктивного воображения). Если же посмотреть на схему со стороны чувственности, то она окажется «чувственным понятием». Со схемой дело обстоит сходным образом, что и с «вещью в себе»: парадокс Якоби, высказанный им по поводу проблематичности последней в статье «О трансцендентальном идеализме» (1786), справедлив и в отношении схемы²². Возможно, что это чувствовал и сам Кант,

²¹ Ср.: «...кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся» (*Кант И. Критика чистого разума* // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 3. С. 59).

²² Ср.: «Между тем, сколь ни противоречит духу кантовской философии допущение предметов, действующих на чувства и вызывающих таким образом представления, то, все же, не совсем ясно, как без этого предположения философия Канта могла бы найти впервые доступ к себе самой и прийти к какому бы то ни было изложению своего учения. Ибо слово *чувственность* лишается тотчас же всякого значения, если не понимать под нею особой реальной сферы между одним реальным и другим реальным, — то есть действительного посредствующего звена от одного нечто к другому, — и если в понятии чувственности не предполагать уже содержащимися понятия внеположности и связи, самодеятельности и претерпевания, причинности и обусловленности как реальных и объективных определений, при этом, содержащимися в нем так, что абсолютная всеобщность и необходимость этих понятий дана в нем как предшествующая этому понятию предпосылка. Должен сознаться, что это обстоятельство явилось мне сильной помехой при моем изучении кантовской философии, так что несколько лет подряд я должен был снова и снова приниматься за чтение „Критики чистого разума“, ибо я оказывался

и потому его внимание в третьей «Критике» с максимальным вниманием направлено на поиск «общего, но неизвестного нам корня», связующего уже не только чувственность и рассудок, но и область данного и должного, природы и свободы. Здесь, в «Критике способности суждения», на авансцену выступает понятие цели, еще не активное и не задействованное в первой «Критике», с ее ориентацией на неорганическую природу и соответствующую ей аналитику математической физики. Как аналитика (с его конституитивным принципом механистической каузальности) относится к механизму неорганической природы, так описательный метод (с его регулятивным — как максима способности суждения — принципом телеологической каузальности) относится к сфере органического. И хотя Кант не проясняет до конца эпистемологический статус описательного естествознания, им все же — через решение антиномии способности суждения с помощью трансцендентального аргумента²³ — дается важное указание на вспомогательный и исключительно

в непрерывном замешательстве, видя, что без этой предпосылки я не могу войти в систему, а вместе с нею не могу в этой системе оставаться. Оставаться в ней с этой предпосылкой совершенно невозможно, ибо в основе ее лежит убеждение в объективной значимости нашего восприятия предметов вне нас как вещей в себе, а не как одних лишь субъективных явлений, равно как и убеждение в объективной значимости наших представлений о необходимых отношениях предметов друг к другу, их существенных отношениях, как объективных, реальных определений. Эти утверждения никоим образом невозможно увязать с кантовской философией, ибо последняя ставит себе целью показать прямо противоположное, а именно, что как предметы, так и их взаимоотношения суть только лишь нечто субъективное, что они суть простые определения нашего собственного Я, которых вовсе не существует вне нас» (Якоби Ф. Г. О трансцендентальном идеализме // И. Г. Гаман, Ф. Г. Якоби. Философия чувства и веры. СПб.: ПИЯФ РАН, 2006. С. 203). Как метко подметил К. А. Свасьян, «без схемы Кант невозможен, с нею он непонятен. [...] Рассудок — безобразен, он есть intellectus esturpus; внесение в него образности, т. е. созерцательности, превращает его в intellectus archetypes, и Кант убийственным для себя образом должен здесь подать руку... Бергсону, утверждающему познаваемость „вещи в себе“. С другой стороны, отнесение схемы к чувственности рисует нам аналогичную бессмыслицу. Чувственность, по Канту, пассивна и бездеятельна (он не устает повторять это не только в „Критиках“, но и в „Антропологии“, § 7); активность принадлежит только рассудку; он инкрустирует в чувственность законы. Приписывание чувственности спонтанной творческой роли разрушает весь механизм познания кантовской аналитики и вновь заставляет его подать руку... Бергсону» (Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. М.: Альма Матер: Академический проект, 2010. С. 68).

²³ Трансцендентальный аргумент Канта сводится к тому, что наши телеологические суждения суть не определяющие, а рефлектирующие, т. е. такие, которые основаны не на объективной структуре предметов, а на нашей способности суждения о них.

регулятивный характер телеологического принципа как максимы в архитектонике естествознания.

И вот, если в области теоретического и морального взаимодействия способностей определяется законодательством рассудка и разума над функциями других способностей, то анализ эстетического общего чувства в третьей «Критике» показывает, что в области эстетического конфигурация доминирования одной способности, руководящей другими способностями в отношении их объектов, уступает место чисто субъективной гармонии, предполагающей *свободное согласие между способностями*. Это свободное согласие способностей Кант называет «игрой», однако это такое согласие и такая «игра», которые должны предполагать рассудок или разум как нечто предзаданное в практическом (моральном) интересе.

Раскрывая генезис субъективной гармонии способностей, в § 23 «Критики способности суждения» Кант рассматривает виды эстетического суждения — суждение о прекрасном и суждение о возвышенном. И хотя суждения о прекрасном и возвышенном единичны, тем не менее они общезначимы для каждого субъекта. Различие между ними задано различием их функций изображения: прекрасное служит для изображения «неопределенного понятия рассудка, возвышенное — для такого же понятия разума», а потому «благорасположение» в первом случае связано с его качественной определенностью, второе — с количественной. Если прекрасное приводит в нас к усилению «жизнедеятельности» и потому оно «может сочетаться с привлекательностью и с игрой воображения», то чувство возвышенного есть такое удовольствие, которое возникает опосредствованно: оно, как говорит Кант, «порождается чувством мгновенного торможения жизненных сил и следующего за этим их приливом», что вызывает в нас «растроганность»; чувство возвышенного поэтому «*не есть игра*» [курсив мой. — С. В.], а, как отмечает Кант, «серьезное занятие воображения», оно не совместимо с привлекательностью, поскольку наша душа не только притягивается к предмету, но и отталкивается им. Поэтому возвышенное несет в себе «не столько позитивное удовольствие, сколько восхищение или уважение», оно в основе своей внутренне и морально, и поэтому Кант называет его «негативным удовольствием»²⁴.

Специфика возвышенного в природе состоит, по Канту, именно в том, что оно не приводит нас ни к принципу телеологии, ни к раскрытию

²⁴ Kant I. Kritik der Urteilkraft, Werkausgabe/ hrsg. Von Wilhelm Weischedel. Bd. 10, § 23.

какой-либо особой формы в природе, а потому в своей теории возвышенного Кант видит «простой придаток к эстетическому суждению о целесообразности природы». Кант считает, что понятие возвышенного в природе свидетельствует отнюдь не о целесообразности в самой природе, а только «о возможном использовании» наших созерцаний природы для того, чтобы «ощутить в нас самих совершенно независимую от природы целесообразность». Говоря кратко: «основание для прекрасного в природе мы должны искать вне нас, основание для возвышенного — только в нас и в образе мыслей, который привносит возвышенность в представление о природе»²⁵.

Чувство возвышенного испытывается, когда мы сталкиваемся в стихии неукротенной природы (*rohe Natur*) с чем-то беспредельным, необъятным или потрясающим нас своей безмерностью или могуществом. Безбрежный океан, гигантские хаосы гор, извержение вулкана, разрушительное по своей мощи землетрясение (важная оговорка Канта: при условии, что мы не подвергаемся непосредственной угрозе!) — все это пробуждает мысль об Абсолюте.

Говоря в § 25 «Критики способности суждения» о математическом возвышенном, Кант обращает внимание, что, называя что-либо не просто большим, а большим вне всякого сравнения, абсолютно большим или собственно возвышенным, мы ищем соответствующий такому предмету масштаб не вне его, а только в нем самом: «перед нами величина, равная лишь самой себе». Возвышенно то, в сравнении с чем все остальное мало. Иными словами: в природе мы не найдем ничего, что не могло бы быть сведено нами как к бесконечно малому, так и к бесконечно большому. Поэтому не чувственные предметы велики, а «использование способностью суждения некоторых предметов» для того, чтобы вызвать в нас чувство величия, и каждое «другое использование по сравнению с ним мало»²⁶.

Как же возникает в нас чувство математически возвышенного? Созерцая какое-либо количество и фиксируя его воображением (используя количество как меру или же как число в определении величины), необходим двоякий акт: схватывание (*apprehensio*) и соединение (*comprehensio aesthetica*). Схватывание просто: оно может продолжаться до бесконечности, а вот с соединением возникает та трудность, что, чем дальше продвигается схватывание, то тем дольше оно со временем достигает

²⁵ Ibid. § 23–24.

²⁶ Ibid. § 25.

своего максимума, а именно «наибольшей эстетической основной меры в определении величины». Теряя на одной стороне столько же, сколько выигрывая на другой, соединение охватывает то наибольшее, за пределы которого воображение уже выйти не может. Иными словами: поскольку воображение действует так, что оно воспроизводит предыдущие части по мере поступления последующих частей, то у него есть максимум единовременного охвата, и пока оно действует как последовательное схватывание частей, этот максимум не достигается. Но, столкнувшись с безмерным, воображение испытывает ограниченность предела своей собственной функции и, «стремясь расширить его, сосредоточивается на самом себе»²⁷. Оно подвержено насилию: напряжено до предела, доведено до максимума и даже вынуждено пожертвовать своей свободой, определенной его эмпирическим назначением, в силу чего оно оказывается целесообразно определенным согласно иному закону, исходящему не из законов его эмпирического назначения и использования. И именно из этой иной законодательной инстанции воображение обретает импульс для расширения максимума своей функции производства образов и обретения мощи, превосходящей ту мощь, которой оно жертвует.

И хотя кажется, что у Канта безмерное чувственно воспринимаемой природы является источником указанного насилия, но на самом деле это лишь видимость, и видимость эта обманчива: на самом деле, по Канту, источником этого напряжения выступает сам разум, который и заставляет воображение вновь объединять безмерное чувственно воспринимаемого мира в некую целостность. По Канту, прообраз этой целостности — Идея разума, причем Идея практически заданная. Разум требует тотальности охвата в созерцании — а значит, и изображении — всех членов ряда числовой прогрессии, не исключая и бесконечности. Но если мера природы — ее абсолютное целое, то воображение, исчерпав свой потенциал соединения, «должно привести понятие природы к сверхчувственному субстрату (лежащему в ее основе и одновременно в основе нашей способности мыслить)»; однако же этот субстрат «превышает по своей величине всякий чувственный масштаб», и в этом Кант видит основание, которое позволяет нам «считать возвышенным не предмет, а нашу душевную способность при определении этого предмета». Наше чувство возвышенного в природе есть на самом деле уважение к нашему назначению, которое мы лишь приписываем

²⁷ *Kant I. Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe / hrsg. Von Wilhelm Weischedel. Bd. 10, § 26.*

объекту природы посредством своеобразной подстановки: Кант определяет ее как «смещение уважения к объекту с уважением к идее человечества в нас как субъекте». Именно из-за этого смещения для нас становится наглядным превосходство назначения наших способностей познания над высшей способностью чувственности. Здесь-то и раскрывается сверхчувственное назначение наших способностей: воображение не в силах дать адекватное представление Идее — отсюда неудовольствие и боль, сопутствующие чувству возвышенного; но эта боль связана с удовольствием, причем двояким: бессилие воображения подтверждает ему, что оно хочет представлять даже то, что по своей сверхчувственной природе непредставимо²⁸, а с другой стороны — нехватка образного потенциала свидетельствует нам о могуществе и власти мира Идей, а последним и определяется, по Канту, закон нашей природы. Здесь связь между способностями с необходимостью заключает в себе момент рассогласования, противоречия и величайшего напряжения, из которого должно возникнуть и быть порождено согласие. В этом — пафос возвышенного, отличающий его от умиротворенности чувства прекрасного.

Если же природа рассматривается в эстетическом суждении как могущество, которое, однако, не имеет над нами абсолютной власти, то в этом случае природа характеризуется как «динамически возвышенная». С одной стороны, представляемая себе так природа возбуждает страх; с другой стороны, Кант отмечает, что испытывающий страх перед могуществом не знает и не может знать ничего возвышенного в природе. Кант поясняет это аналогией: как «добродетельный человек боится Бога, не испытывая перед ним страха», — ведь такой человек не беспокоится, что ему захочется сопротивляться Богу и его заветам, — так и непреодолимость могущества природы — хотя мы и можем при этом ощущать нашу физическую беспомощность — одновременно с этим «открывает в нас способность судить о себе как о независимых от природы» существах, над которыми она не властна.

Кульминацию возвышенного душевного настроения Кант видит в религиозном настроении, который столь же несводим к гордому, эгоистичному самовосхвалению, как и к страху, подавленности и бессилию перед могуществом справедливой и неодолимой воли: «Только тогда, когда человек сознает в себе искреннюю, богоугодную настроенность,

²⁸ Ibid. § 29, Allgemeine Anmerkung zur Exposition der aestetischen reflektierenden Urteile.

действия такого могущества способны пробудить в нем идею возвышенности этого существа, поскольку он сознает в себе самом соответствующую этой воле возвышенность настроенности, а это поднимает его над страхом перед подобными действиями природы, которые он уже не рассматривает как проявления гнева Божия»²⁹.

Смирение — ключевой мотив и определяющее настроение души и, если угодно, антропологический базис *Theologia crucis* Лютера — Кант ставит в центр своего пояснения возвышенного душевного настроения. Примечательно и то, как Кант понимает смирение. В смирении он видит прежде всего «беспощадное суждение о недостатках человеческой природы», которые даже при сознании добрых намерений не подлежат никакому оправданию слабостями этой (человеческой) природы; такое смирение и есть, по Канту, подлинная возвышенная душевная настроенность, которая свободно предается «страданию, испытываемому от сделанных самому себе упреков» исключительно ради того, чтобы «таким образом постепенно искоренить их причину»³⁰. В этом видит Кант ключевое отличие религии от суеверия: суеверие рождает не благоговение перед возвышенным, а страх перед могущественным, перед которым суеверный ищет снискать его благосклонности. Вместе с тем в этом кантовском «чтобы таким образом постепенно искоренить их причину» проступают контуры моральной трактовки смирения как настроения, ищущего осуществления морального назначения человека.

Если суждение о прекрасном опирается на общее чувство — вкус — и общесообщаемо, то с суждением о возвышенном в природе дело обстоит, по Канту, иначе: здесь требуется значительно «большая культура не только эстетической способности суждения, но и познавательных способностей, которые лежат в ее основе». Для чувства возвышенного требуется восприимчивость к идеям; ведь именно в несоответствии природы этим идеям и заключена, по Канту, власть разума над чувственностью, власть, которая заставляет и влечет ее заглянуть в бесконечное, «которое для нее — бездна». Но Кант сразу же делает и другую важную оговорку: суждение о возвышенном не означает, что оно искусственно создано культурой и лишь конвенционально — нет, оно укоренено в природе человека. Как человека, равнодушного в своем суждении о прекрасном для всех предмете природы, мы считаем лишенным вкуса, так и человека, не взволнованного

²⁹ Ibid. § 28.

³⁰ Ibid. § 28.

возвышенным, мы сочтем лишенным чувства — морального чувства! Именно ссылкой на априорный и всеобщий характер морального чувства Кант проводит четкое разграничение с областью эмпирической психологии: «В этой модальности эстетических суждений, а именно в необходимости, на которую они притязают, заключен главный момент критики способности суждения»³¹.

Источники и литература

1. Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. *Философия чувства и веры*. СПб.: ПИЯФ РАН, 2006.
2. Свасьян К. А. *Проблема символа в современной философии*. М.: Альма Матер: Академический проект, 2010.
3. *Andreatta E. Lutero e Aristotele*, CUSL Nuovavita, 1996.
4. *Augustinus. De doctrina christiana, I.* // URL: http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm (дата обращения: 10.09.2016).
5. *Aristoteles. Ethica Nicomachea (EN), IX.* // URL: http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt_with-big-pictures.html#9 (дата обращения: 10.09.2016).
6. *Barner W. Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*. Tübingen: Niemeyer, 1970.
7. *Begemann Ch. Erhabene Natur* // *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft Und Geistesgeschichte*, 58 (1):74–110 (1984).
8. *Brand R. Johann Joachim Winckelmann 1717–1768*. Hrsg. v. Thomas W. Gaehtgens. Hamberg, 1986 (=Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd.7).
9. *Dieter Th. Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*. Walter de Gruyter-Verlag, 2001.
10. *Luther M. Weimarer Lutherausgabe (WA)*, 120 Bände, 1883–2009 (Sonderedition 2000–2007).
11. *Till D. Das doppelte Erhabene: Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Oskar Nimeyer Verlag, Tübingen, 2006.
12. *Ley K. Das Erhabene als Element frühmoderner Bewusstseinsbildung. Zu den Anfängen der neuzeitlichen Longin-Rezeption in der Rhetorik und Poetik des Cinquecento* // Plett, H.-F. (Hg.): *Renaissance-Poetik*, Berlin: De Gruyter, 1994. S. 241–259.
13. *Maurer K. Boileaus Übersetzung der Schrift περί ὑψούς als Text des französischen 17. Jahrhunderts.* // *Le Classicisme...* Hrsg. v. Hallmut Flashar. Genf, 1979.
14. *Brody J. Boileau and Longinus* // *Histoire des Idées et Critique Littéraire*, Issue 5015, Librairie Droz, 1958.

³¹ Ibid. § 29.

15. *Kant I.* Beobachtungen über das Gefühl des Schoenen und Erhabenen (1764) // Werke. Bd. 1: Vorkritische Schriften bis 1768. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt, 1983.

16. *Kant I.* Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe / hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 10. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

Sergey Volzhin. The Sublime and Violence. An Ethos of the Sublime in the Works of M. Luther and I. Kant.

The author of this article studies the formation of the conceptual core of the “theology of the cross” (Theologia crucis) of Martin Luther and the genesis of his Reformation theology using the example of Luther’s early (1517–1519) criticism of Aristotle’s ethics. The philosophical reconstruction of the main strategies of conceptualizing the sublime in modern western philosophy, and the structural analysis of Kant’s theory of the sublime, are intended to show the moral and practical status and function of the idea of humility (devotio, humilitas) in the aesthetics of the sublime of I. Kant and in the “theology of the cross” of Martin Luther.

Keywords: theory of the sublime, aesthetics, ethics, theology of glory, theology of the Cross, humility, Immanuel Kant, Critique of Judgment, Reformation, Martin Luther, Longinus, St. Augustine of Hippo, Aristotle

Sergey Viktorovich Volzhin — Candidate of Philosophical Sciences, Lecturer at the Institute of Philosophy at St. Petersburg State University (sergey.volzhin@gmail.com).